

ربّ وفّق

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله على جميع محامده والشكر على عظائم عطائه وفوائده والصلاة على رسوله رافع اعلام الاسلام وحطائمه
وشارع نهج الهدى لقاصديه وآله حماة معالم الدين ومعاهده **وبعد** فيقول الحقير احمد بن محمد مهدي
بن ابي ذر ان علم اصول الفقه مما لا يخفى شرافته وعظم قدره وجلالته كيف وهو ما يتوقف عليه العلم بمسائل الحلال
والحرام وبدونه لا يمكن استنباط الاحكام وقد صنف فيه من سبقنا الكثير واستخرجوا من مسائله الجم الغفير
ولما وصلت النوبة الينا احببنا ان ننسج على منوالهم ونقتدي بآثارهم وافعالهم فكتبنا فيها ما تيسر من كتب ورسائل
واجوبة ومسائل ووفقنا الله سبحانه لاتمام شرحنا على تجريد الاصول من مصنفات والدي العلامة طاب ثراه في سبع مجلدات مشتملة
على جميع ما يتعلق بهذا العلم بتحقيقات خلت عنها كتب علمائنا المتقدمين وتدقيقات لا يوجد مثلها في مصنفات فقهائنا
المتأخرين ثم احببنا ان نضع عمدة المسائل في هذا الكتاب بعبارات لايقة وتحقيقات رائقة فشرعت في المقصود
بعون الملك المعبود وجاء بحمد الله سبحانه مشتملا على دقائق انظار لم تتم مثلها الانظار وفوائد ابكار لم تصل اليها
ايدي الافكار محتويا على تدقيقات تقر بها اعين الناظرين وتحقيقات تنشرح بها خواطر العلماء الماهرين وها انا
اعرضه على علماء الاقطار وفضلاء الاعصار والامصار والمأمول منهم ان ينظروا فيه بعين الرضا والانصاف ويجتنبوا
عن طريق التعصب والاعتساف وسميته بمناهج الاحكام ورتبته على مقدمة وخمسة مقاصد وخاتمة ذوات فصول
ذوات مناهج **المقدمة** في بيان حده وموضوعه ومرتبته وغرته وفيها فصلان **الفصل الاول**
في حده اعلم انه لما كان علم هذا العلم مركبا كان له اعتباران اعتبار التركيب واعتبار العلمية فيحصل له تعريفان
وتعريفه بالاعتبار الاول وان لم يكن مهما هنا الا انه لا يخلو عن فائدة في البصيرة حيث يعلم منه المناسبة بين المنقول
والمنقول اليه جرت العادة بذكرهما فنقول اما تعريفه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالقواعد الجزئيات وبالممهدة المنطق والعربية ونحوهما مما يتوصل بها الى الاحكام ولم
تمهد له واما بعض مسائل الاصول الذي لم يمهد له فهو حقيقة ليس من مسائله وانما ادرج فيها لمناسبة ايضاح
احكام الفقه عنه وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصلية وبالاخير التقليد ولو قطعنا عن كونه استنباطا عرفا لما احتاج
الى هذا القيد ولما قيد الاحكام بهذا القيد ليس احترازا بل لاجل توصيفها بالوصفين واخراج استنباط الصنايع
الشرعية عنه كما قيل [illegible] فانه ان اريد استنباط التصديق والتصديق بان الهيئة [illegible] فلا يخرج وان اريد التصور
الساذج فلا يصح لاستنباطه من القواعد فان المستنبط من القاعدة لا يكون الا تصديقا واما باعتبار التركيب فالاصل ما يبتنى
عليه غيره وهو لغة يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم التصديق دون التصور او الاعم او المسائل اذ لا يرد على الاولين ان يكون التصور للاحكام
من غير تصديق بها فقيها مع ان الحاصل من الادلة ليس التصور [illegible] حيث يجب الالتفات لا يفيد [illegible]

بالصنايع

الالتفات لا يسمى دليلا واما الثالث فهو وان كان صحيحا في نفسه وكان انسب بالمقام لانه لا يلايم ظاهر الفاظ الحد
مع انه معنى مجازي فان قيل لم يثبت كون التصديق ايضا معنى حقيقيا منفردا بل هو اما مجازي او واحد من الحقيقيين في
الاحتراز عن المعاني المجازية والمشتركة في الحدود لانه لا مع القرينة قلنا القرينة قولنا عن ادلتها حيث ان الحاصل
عنها ليس الا التصديق ولا يتحقق [illegible] بعد تعلم موضوع علم الفقه كما حيث انه ليس موضوعا التصديق اذ المراد فيه
هو المسائل ولكونه معنى مجازيا لابد من صدق التعريف عليه ولا يتأتى ايضا ما سيجيء من ارادة الاقتدار او الملكة التي
يقتدر بها عليه فهذان المعنيان في الحقيقة من المعاني المجازية التصور والتصديق والاعم لا العلم بدون ملاحظة
معانيه الثلثة واورد هنا من العلم ايضا لانه بناء على المعاني والحاصل انه لا يراد انهما معنيان للعلم مقابلان للمعاني الثلث
بل يراد انهما المراد من العلم باحد هذه المعاني والمراد من الحكم هو النسبة التامة الخبرية او نفس المسائل وهي ايضا يرجع
اليها دون التصديق الذي هو الاذعان بها او الاحكام الخمسة او خطاب الله اما الاول فلانه لا معنى التصديق بالتصديق
واما الثاني فلان الفقه ليس هو العلم بالوجوب المطلق واخواته واما الثالث فلانه ليس التصديق بخطاب الله معنى يصدق
عليه الفقه وايضا خطاب الله نفس الادلة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول نعم القائلين بالخطاب النفسي الذي غير الاخير
يحمل الحكم على الخطاب النفسي والدليل على اللفظي وقد يذب عنه ايضا بحمل الحكم على ما علم ثبوته من الدين اجمالا والادلة
على الخطابات المفصلة وهو فاسد جدا فان قيل اذا كانت الاحكام هي النسب فموضوعاتها خارجة وقد يكون نفس
نفس العبادة ومعرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد قلنا ان اريد تصور الماهيات فلا نسلم انه وظيفة الفقه
وان اريد التصديق بكون ماهيته هذه فلا نسلم خروجها عنه ثم انه خرج بالقيد الاحكام العلم بالذوات والصفات
والافعال قيل لما اريد بالعلم التصديق لم يدخل العلم بالذوات مطلقا وما نحوها ان اريد تصورها حتى يخرج
بالاحكام وان اريد التصديق بها لم [illegible] ومعروضاتها فالحكم لا يخرجه قلنا المراد الاول ولكن لما كان مع
قطع النظر عن القرينة على الاطلاق ايضا واحتمل دخوله بالقرينة والقرينة اما قولنا عن ادلتها او ما الاحكام حيث
ان المتبادر من العلم المضاف الى النسب خصوص التصديق فلا يخرج تصور الثلثة قبل التقييد بالاحكام وخرج
بالشرعية وهي ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع العقلية المحضة وبالفرعية وهي ما يتعلق بالعمل بلا واسطة الاصولية
وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملك وبالتفصيلية علم المقلد والقطعيات لو اسلم خروجها اذ
التفصيلية بمعنى المفصلة اي المشروحة في الكتب وليس علم المقلد والقطعي حاصلين منها بل الاول من فتاوى المجتهد
والثاني من الضرورة ويمكن اخراجهما بقولنا عن ادلتها حيث ان الاضافة للعهد فلم يخرج الثاني مع قطع النظر
عن العهد حيث ان الضروريات من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى العلم الحاصل منها علما حاصلا عن
الدليل ومنهم من قال بخروج الاول بالتفصيلية تمسكا بانه حاصل من دليل اجمالي مطرد وهو انه كلما افتى به
المفتي فهو حكم الله في حقي وهذا انه ليس دليلا للعلم بالحكم بل هو دليل على كونه حكم الله في حقه اي وجوب العمل به
ودليله على الحكم فتاوى المجتهد وهي ادلة تفصيلية كما ان المجتهد ايضا كذلك فان له دليلا على الحكم ودليلا اجماليا
على وجوب العمل واما علم النبي فقد اخرجوه ايضا بقيد ادلتها وهو نظر الا ان يقال ان الظاهر حصول العلم عن الادلة
حصولها عنها بالاستدلال وليس علم النبي كذلك عنها وما اورد على الحد بوجهين احدهما ان المراد بالاحكام اما [illegible]

البعض بحمل اللام على الجنس او الكل بحملها على الاستغراق فعلى الاول لا يكون الحد مطردا لدخول المقلد قلنا نعم لانا انما نقول
بعدم قبول الاجتهاد التجزي فلا ينفك الفروض عن المجتهد في الكل وبعد تجويزه فلم يكن الفروض من افراد المحدود سواء
قلنا بحجية اجتهاد التجزي او لا لكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما
عداه واشتراط وجوب العمل على الثاني بشرط عدم اجتهاده في الباقي لا يوجب عدم صدق الفقه على الاجتهاد فيه فان شرط
وجوب العمل الشرعي خارج عن حقيقته كالعلم اللازم من حمل الحكم في الحد على الظاهري يلزم عدم كون الفروض فقيها على
القول بعدم حجية ظن التجزي وهو تام من حظ عليه وقال الفروض واظهر الحد على هذا القول اذا اريد تعريف مطلق الفقه خارج
ان اريد تعريف الصحيح وهي خروجه بان الكلام في معرفة الاجتهاد المتقدم على معرفة الفقه فان الفقيه والمجتهد وصفان كان
على شخص واحد ولكنهما متغايران في الاعتبار ولذا يعرفون الفقه بتعريف والاجتهاد بآخر وبذلك يعرف العلم في الاول
والظن في الثاني ومراده الظن بالحكم الواقعي ولكن بعد الظن به يصير حجة ويكون المظنون ح مورد العلم ويصير
بملاحظة حصول العلم فقيها ويطلق عليه الفقه بهذا الاعتبار فلا ينافي ما من الكلام في الاجتهاد وما اي فرد منه بحجية
العمل به فكلما جاز ببعض اطلاق الفقه عليه وما لم يجز لم يصح فبعد البناء على ان ظن التجزي لا حجية فيه كيف يكون صاحبه
انه فقيه اقول فيه اولا ان الفقه على هذا الحمل يكون هو العلم بما يجب العمل به والمقلد بان الفروض لا يجب العمل به فكيف يكون
داخلا في حد الفقه وثانيا انه يلزم عدم كون الحد جامعا لانه يكون الفقه الصحيح والمحدود هو المطلق وثالثا انه كيف
لا يكون فقه التجزي على هذا القول صحيحا مع انه بعد اجتهاده في الكل يكون ما ظن اولا حجة والناسك لا يتبعه صحيحا بل هو
صحيح ويشترط جواز العمل به على شرط والعلماء ويوجب الاتباع امر آخر ورابعا انه كيف يمكن الفرق بين الفقه و
الاجتهاد باخذ العلم في تعريف الاول والظن في تعريف الثاني مع ان اكثرهم صرحوا بان المراد بالعلم في حد الفقه المعنى الاعم
وخامسا ان ما ذكر من اعتبارية الفرق وان كان صحيحا الا انه لا اعتبار لكن اذ لا دليل عليه بل الظاهر ان الشخص الواحد
يسمى مجتهدا باعتبار الاستنباط وبذل الجهد وترتيب الادلة وفقيها باعتبار المعرفة الحاصلة من ذلك ويدل على ذلك
تعريفهم الاجتهاد باستفراغ الوسع والفقه بالعلم هذا ويرد على هذا الجواب ان العلم بارادة الجنس من اللام يكون المراد
جنس الاحكام ويكون الاحكام جمعا لا يصدق على الاقل من الثلثة ولا يتم ذلك يوجب صدق الفقه على العلم بالثلثة
فما علا دون الاثنين فما دون والثالث باختيار الثاني قوله لا يكون منعكسا قلنا نعم اذا المراد بالعلم بالجميع ليس
التصديق الفعلي به بل التهيؤ له والملكة لاستنباط وح فعدم العلم ببعض الاحكام في الحال الحاضر لا ينافيه
وفيه اولا ان حمل العلم على هذا المعنى تجوز وثانيا ان على القول بتجزي الملكة كما هو المشهور ينتقض الحد بمن حصل
له ملكة استنباط كثير من الاحكام دون الجميع وثالثا انه لا يلايمه قيد عن ادلتها حيث ان الظا تعلقه بالعلم والملكة
غير حاصلة عن الادلة بل حاصلة عن الممارسة بل لا يلايمه قيد الاحكام ايضا لاحتياج الى التقدير او تجوز وثاني
الايرادين ان الفقه اكثره من باب الظن فكيف يطلق عليه العلم واجيب عنه بوجوه الاول بحمل العلم على المعنى الاعم وكونه
مجازا لا ضير مع القرينة وهي قوله عن ادلتها التفصيلية حيث انها امارات ومعرفات وظاهر الامارات لا تفيد
سوى الظن والثاني ان المراد بالعلم بالحكم العلم به من حيث ترتبه على دليله ومقتضيه ان الحكم المستفيد عن دليله
الظني بما استنتاجه منه اعتباران اعتبار نسبته الى نفس الامر واعتبار كونه مستنبطا عن هذا الدليل مترتبا

عليه

عليه ولا شك ان الحكم بالاعتبار الاول ظني واما بالاعتبار الثاني فهو قطعي بمعنى انه يحصل العلم
بنفس هذا الحكم المترتب من حيث انه مترتب وان لم يحصل العلم به من حيث انه مطابق للواقع ثم لا شك
في ان الفقه ليس الا هو العلم بالحكم من حيث ترتبه على الادلة الشرعية فان المسئلة المطلوبة في الفقه
مثلا هي وجوب التسليم من حيث تأدي اليه الادلة لا اذ للادلة الوجوب من حيث كونه مطابقا للواقع ولهذا
ترى ان البحث عن مسائله انما هو في دلالة الادلة وعدمها من غير التفات الى الواقع بل يكون كل ما علم فاذا
ظن المجتهد وجوب التسليم يكون باعتبار نسبته الى الواقع مظنونا ومن حيث هو مترتب على هذا الدليل الظني
معلوما والفقه هو العلم بالاحكام من هذه الحيثية لا غير الثالث ان الاحكام يكون ظنية لكن المراد منها الواقعية
والمراد بالحكم في التعريف هو الحكم الظاهري ولا ريب انه قطعي اقول لا شك في كون الحكم الظاهري قطعيا ولكن الكلام
في بيان المراد من كون الفقه هو العلم بالحكم الظاهري وكلماتهم هنا مختلفة يظهر منها احتمالات ولكن اكثرها الظهور ثلث
احتمالات احدها ان المراد العلم بكونه حكما ظاهريا اي واجب العمل به وفيه ان هذا الحكم اي كونه الحكم حكما ظاهريا
ليس من الاحكام الفرعية بل من الكلامية او الاصولية وثانيا انه من القطعيات الضرورية الخارجة عن الفقه و
ثالثا انه حكم واحد يتعلق بجميع الاحكام والفقه مسائل غير محصورة ورابعا ان العلم به لم يحصل من الادلة التفصيلية
بل من دليل اجمالي وكون الادلة التفصيلية ادلة بعيدة له لم يسلم ولو سلم فحمل الدليل على ما يشمل البعيد خلاف الظا
وتعليق قولنا عن ادلتها بالاحكام غير مفيد اذ تعليق الشيء بالوصف يشعر بعليته وتفصيلية الدليل الاجمالي بحسب التفصيل
لم يختلف باختلاف موارده لمنع الجزئية فهو ممكن ان يقال ان الدليل الاجمالي كان حاصلا للمجتهد قبل الاجتهاد وحاصلا
حال الباقية بحيث لا يلتفت اليه اصلا بل الحكم بما ادى اليه الاجتهاد بمجرد النظر في الادلة فكأن العلم يحصل منها او من
النسبة وان كانت مجازية الا انها لا اصل يشبههما وتعارفا لا ضير فيها هنا وثانيها ان حكم الله الظاهري هو المدرك
عن الادلة وادراك هذه المدركات علمي وان كانت المدركات ظنية وظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك فالمراد
بالعلم بالحكم الظاهري العلم بالمظنونات عن ادلتها ولا يخفى انه لا معنى للعلم بالمظنونات الا العلم بحصول الظن بها وهذا
مع كونه امرا وجدانيا غير حاصل من دليل ليس من الفقه اصلا ويمكن ارجاع المراد منه الى الجواب الثالث

الفصل الثاني

في بيان موضوعه ومرتبته ومباديه موضوع هذا العلم هي الادلة الاربعة من حيث يستنبط منها الاحكام
الفقهية اذ يبحث في هذا العلم عن العوارض الذاتية لها ككون الكتاب محكما ومتشابها والخبر واحدا ومتواترا او انواعها
في الحكم حجة وخبر الواحد اما صحيح او ضعيف ولعوارض نوعيها الذاتية ككون تخصيص الكتاب بالسنة او السنة بمثلها جائز
الى غير ذلك واما القياس فهو ليس من الادلة المعتبرة عندنا واما البحث عن منصوص العلة والقياس بطريق الاولى فهو
ليس من مسائل العلم وانما ادرج فيها لمشابهته اياها في ان لو علمنا بالاحكام الشرعية واما غرضه فالعلم باحكام الله
الذي يتوقف العمل بها الموجب للوصول الى السعادة الابدية والبهجة السرمدية عليه واما مرتبته فبعد العلوم التي يتوقف
هذا العلم عليها من المنطق والكلام والعربية واما مباديه التصورية فهي حدود الادلة وانواعها واعراضها وهي مذكورة
في اثناء المسائل والمبادي بحسب المناسبة والاحتياج واما حدود الاحكام فهي ليست من مبادي هذا العلم بل هي مبادي
لعلم الفقه واما التصديقية فالجميع منها مبين في المنطق والكلام واللغة وقد عد كثير من الاصوليين المبادي اللغوية

والاحكامية المذكورتين في اوايل كتب اصول الفقه من مباديه وهو غير صحيح لان المبادي التصديقية الخفية يجب ان تبين في علم
اخر ويجي ما يذكر في القسمين ليس كذلك الا قليل من المبادي اللغوية وايضا صرحوا بان الخفية من التصديقية لعلم لا يبين فيه
الا كانت من مسائله مع ان اكثر التصديقات المذكورة تبين في هذا العلم وايضا المبادي التصديقية لكل علم انما هي مقدمات يتالف
منها دلايله او امور يتوقف عليها مقاصده والتصورية هي حدود اشياء تستعمل فيه والامور المذكورة في القسمين ليست كذلك
بل هي مقدمات يتالف منها دلايل علم الفقه فهي مبادي له وكذا حدود الاحكام كما مر وايضا كثير من المسائل المذكورة
في المبادي اللغوية انما هي من مسائل اصول الفقه حيث يبحث فيها عن العوارض الذاتية للادلة الاربعة او متعلقاتها وايضا
ما الفرق بين مثل الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز وبين الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص حتى جعلت الاخيرة من
المسائل والاولى من المبادي والذي يظهر لي انهم لم يلاحظوا في اطلاق المبادي ما هو المعروف بل لما راوا ان للادلة
الاربعة ومتعلقاتها احوالا وعوارض وضعوا علما يبحث عنها فيه وسموه اصول الفقه ثم راوا ان لمسائل الفقه مقدمات
اخر لم تبين في علم اخر ولم يكن ايضا من احوال الادلة الاربعة حتى يصح جعلها من مسائل الاصول وضعوا لها بابا
لمناسبتها للاصول حيث ان لها مدخلية في استنباط الاحكام الفقهية منه وسموه بالمبادي وكان بعضها مما يبحث فيه عن
الالفاظ وبعضها مما يبحث فيه عن الاحكام فجعلوه قسمين ثم لشدة مناسبة بعض مسائل الاصول لبعض مسائل هذين القسمين
ادرجوها فيها مسامحة **القصد الاول** فيما يتعلق باحوال الالفاظ واللغات وفيه مقدمة وفصول

المقدمة في تعريف اللغة وبعض اقسام الدلالة واللفظ ففيها ثلث مقامات **المقام الاول**

اعلم ان بعضهم عرف اللغة بانها لفظ وضع لمعنى واورد عليه بانه ينتقض منعا بالحقيقة الشرعية فزيد قولهم اولا
او من غير تقدم وضع سابق فنقض جمعا بالمشترك اذا وضع لمعنى ثان بعد وضعه لاول قبل هجرته بلا مناسبة ولا يجوز ان
يخلو الاعلام الشخصية وصرح التفتازاني بانها ليست موضوعات لغوية والتزام دخولها فيها كليا بعيد فالحق
ان اللغة تطلق على معنيين احدهما ما يعم الحقائق الشرعية والعرفية والاعلام الشخصية والجملة يراد بها اللفظ الموضوع ومنه
قولهم المبادي اللغوية والتعريف المذكور يصدق عليه وثانيهما ما يقابل الشرعية والعرفية وسياتي بيانه والفقه ايضا
له معنيان ايضا احدهما العلم الذي يعلم به المعاني الموضوعة للفظ مطلقا او الموضوعة شرعا او عرفا ومنه قولهم من تبحر في علم
الفقه متاخر عن اللغة وثانيهما اصطلاح طائفة يكون طريقهم الوضع المقابل للوضع الشرعي والعرفي ومنه قولهم هذا
اللفظ لغة كذا **المقام الثاني** اعلم ان الدلالة على قسمين لفظية وغير لفظية وكل منهما اما وضعية او عقلية او طبيعية
ولما كان المقصود في هذا الفن الدلالة اللفظية الوضعية تعارف الاقتصار على ذكر اقسامها فنقول دلالة اللفظ مطابقة
او تضمن او التزام فالاولى دلالته على تمام معناه الموضوع له من حيث هو تمامه والثانية دلالته على جزئه كذلك والثالثة
دلالته على الامر الخارج كذلك واعترض على الحصر بخروج دلالة المركب حيث انه لم يتحقق الوضع فيه انتفت فيه
الدلالات كلها واجيب بان المراد بالوضع اعم من الشخصي [illegible]
وضع عين اللفظ لعين المعنى او اجزاؤه لاجزائه والثاني يتحقق في المركب اقول وايضا المراد بالوضع اعم من النوعي والا
لم يكن دلالة المفردات المشتقة على معانيها مطابقة والنوعي في المركب متحقق فان قيل فعلى هذا يلزم انحصار الدلالات
في المطابقة لان الاخريين مجازان ولم يثبت الوضع النوعي قلنا اللازم انحصار الدلالات في المطابقة ومن الدلالات

في المطابقة ولا ضير فيه **فوائد الاولى** يشترط في دلالة الالتزام كون اللازم بحيث يعتقد السامع
لزومه له سواء كان ذلك بمجرد تصور الملزوم او الطرفين او مع امر خارجي ويظهر من بعضهم اشتراط اللزوم البين
بالمعنى الاخص ولا وجه له على ما هو مقصود الاصولي ولذا اتفق كلهم على عدم اشتراطه كالبيانيين نعم هو مقتضى اصطلاح
اهل الميزان **الثانية** دلالة اللفظ على المعنى المجازي حين استعماله فيه مطابقة ان اكتفينا فيها بالوضع النوعي كما
هو الحق والا فالتزامية مطلقا ان جعل الالتزام هو المعنى الخارج من اللفظ سواء كان بسبب اللزوم او بغيره من
القرائن كما نقل في شرح التلخيص عن العلامة عن بعضهم او جعل الدال على المعنى المجازي اللفظ مع القرينة والا
فالتزامية فيما تحقق فيه اللزوم ويكون الفهم لاجله وخارجة عن الدلالات الثلث في غيره **الثالثة** دلالة
المطابقة اعم من الحقيقية والمجازية على الاكتفاء فيها بالوضع النوعي والا فحقيقية واما التضمن والالتزام فقالوا
انهما مجازيتان فان ارادوا انه اذا استعمل اللفظ في المدلول التضمني او الالتزامي يكون الاستعمال مجازيا فلا ريب
فيه ولكن جعل الدلالة تضمنية او التزامية حينئذ غير صحيح وان ارادوا انه اذا استعمل اللفظ في المعنى المطابقي فدلالته
على المعنى التضمني والالتزامي حينئذ مجازية فلا وجه له بل هما خارجتان عن الحقيقة والمجاز لعدم تحقق الاستعمال فيه
المقام الثالث اعلم ان للفظ اقساما متكثرة لا يتعلق غرضنا بذكر جميعها بل المقصود في هذا الفن منها اقسام خاصة
واعتدادها ان اللفظ اما موضوع او مهمل والموضوع اما كلي او جزئي والكلي اما متواطئ او مشكك وايضا ينقسم اللفظ
باعتبار وحدة المعنى واللفظ وتعددهما احدهما او كليهما الى مترادف ومشترك ومنقول وحقيقة ومجاز وباعتبارات اخر
الى مشتق وجامد وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ودال بالمنطوق فقط او المفهوم ايضا وظاهر
ومأول ومحكم ومتشابه ولكل من هذه الاقسام احكام نبينها مع حدودها في فصول **الفصل الاول** في بيان
ما يتعلق باللفظ الموضوع من حيث هو موضوع اي بيان الوضع واقسامه وما يتعلق بها وطرق معرفته **منهاج**
قال بعض المحققين ان للوضع اطلاقين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وثانيهما تعيينه للدلالة عليه مطلقا
والاول يخص الحقايق والثاني يعم المجاز ايضا وليس المراد بالتعيين في الاول ما هو المتبادر من جعل اللفظ بازاء المعنى
مع القصد والارادة والا لخرج الوضع التعيني الحاصل بكثرة الاستعمال واورد على الاول بوضع المشترك والحروف وفي
مثل المبهمات حيث ان شيئا منها لا تدل بنفسه واجيب عن كل بوجه والتحقيق في الجواب اما عن الاول فبمنع عدم الدلالة
فيه بنفسه بل يدل بنفسه على المعنى من غير افتقار الى القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد ولا احتياج في الارادة
ولا يستلزم الاحتياج في الدلالة لان الارادة ليست معتبرة في الدلالة واما عن احتياج الحروف الى ذكر المتعلق فانما
هو لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه لا لتوقف الدلالة عليه والحاصل انه ليس المراد مما اشتهر من نسبة الحروف
الى عدم الاستقلال عدمه في الدلالة بل المراد عدمه بحسب المفهوم فان معنى الحرف امر نسبي والنسبة لا يتعين
الا بتعين المنسوب اليه فالمعنى الحرفي لنقصانه في حد ذاته لكونه تعلقيا لا يمكن ان يتحصل الا بذكر متعلقه فعدم
الاستقلال انما هو لذلك فالمعاني الحرفية في الاذهان كالاعراض في الاعيان فكما ان تحصيل الاعراض
في الخارج لا يمكن الا بموضوع يتقوم به كذلك المعنى الحرفي لا يمكن ان يحصل في الذهن الا بتحصيل متعلقه فلا يكون
ذكر المتعلق لافتقار الدلالة اليه فان قيل عدم الاستقلال في نفسه يستلزم عدمه في الدلالة ضرورة ان الاستقلال

فيما يستلزم استقلاله فيه قلنا استقلال اللفظ في الدلالة يقتضي تعقل المعنى مع امكان التعقل وانتفاء المانع فلو كان تعقل ممتنعا كان انتفاء الدلالة لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان معنى استقلال اللفظ في الدلالة يقتضي تعقل ليس الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضى لمانع لا ينافي تمامية الاقتضاء ثم لو كان معنى الاستقلال في الدلالة الدلالة التامة تحقق التلازم بين الاستقلالين ولم يتركه واما عن الثالث فبان المراد من الدلالة اعم من التفصيلية والاجمالية وبامرية الاول **منهاج** اعلم ان الوضع ينقسم تارة الى قسمين التعيني والتعييني واخرى الى اخرين الشخصي والنوعي وثالثة الى ثلثة الخاص والعام مع عموم الموضوع له او خصوصه اما الاولان فظاهران واما الباقي فنقول انه لا بد في الوضع من الموضوع والموضوع له فباعتبار ملاحظة الموضوع يحصل التقسيم الثاني لان الواضع اما يلاحظ لفظا خاصا بعينه بخصوصه او يجعله آلة لملاحظة الفاظ جزئية اجمالا ويضع كلا منها للجزئيات الاجمالية من المعنى والثاني يمنع الوضع لامتناع جعل الجزئي عنوانا للملاحظة الكلي الا اذا اعتبر الكلي منتهيا على الجزئي فيرجع الى احد الاخيرين وكذا الثالث اذ الوضع لا يكون الا للاستعمال ويستحيل استعمال اللفظ الكلي الا اذا اريد استعمال جزئياته فيرجع الى الرابع فبقي الاول وهو الوضع الشخصي والرابع وهو النوعي وله ثلثة اقسام لان الموضوع اذا تعينت مادته وهيئته يكون وضعه شخصيا فنوعيته اما باعتبار تعين الهيئة دون المادة او المادة دون الهيئة او باعتبار تعين امر خارجي منتسب اليه دون المادة والهيئة فالامر في الاول مراعاة الهيئة وفي الثاني مراعاة المادة وفي الثالث مراعاة ذلك الامر الخارجي وباعتبار ملاحظة الموضوع له يحصل التقسيم الثالث لان الواضع اما يتصور معنى جزئيا بخصوصه ويعين لفظا او الفاظا بازائه او يجعله آلة لتصور معان جزئية ويعين اللفظ او الالفاظ بازاء تلك الجزئيات او يتصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات ويعين بازائه اللفظ او يجعله آلة لملاحظة الجزئيات ويضع اللفظ او الالفاظ بازائها والثاني ممتنع لما مر فبقيت الثلثة فكل من الوضع والموضوع له في الاول خاص وفي الثالث عام والوضع في الرابع عام والموضوع له خاص **فائدة مهمة الاولى** قد عرفت ان الوضع النوعي ثلثة اقسام ما كانت نوعيته باعتبار المادة او الهيئة او امر خارجي وعبارة اخرى متعين الهيئة دون المادة وعكسه وغير متعين الهيئة والمادة فمن الاول المشتقات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وامثالها فان الواضع وضع نوع هيئاتها لمعانيها في ضمن اي مادة وجدت اذ لو كان الوضع فيها شخصيا لاحتاج الى النقل مع ان انتفائه معلوم قطعا ولذا ترى ان اكثر المشتقات المستعملة مما لم يسمع شخصه من العرب ومنه المركبات كالتراكيب الفعلية والاسمية باقسامها كالاسنادي والتوصيفي والاضافي والمزجي والتراكيب الشرطية والقطع اي ما المركب من اسم الجنس وحرف التعريف وعلامة التنكير وغير ذلك توضيح ذلك انه لا شك ان الواضع لم يضع بخصوصه الا المفردات ثم ضم بعضها الى بعض في افادة المعاني بحيث يحتاج الى رخصة منه ولذا ترى عدم جواز التركيب الا بهيئات خاصة وهذه الرخصة هي الوضع في التراكيب ولعدم توقف كل تركيب خاص في مادة خاصة على النقل يكون الوضع فيها نوعيا ثم ان تركيب الالفاظ على قسمين احدهما ذكر الالفاظ الموضوعة بعضها عقيب بعض من غير ملاحظة وضع خاص ويسمى الالفاظ المعدودة كما في السماء البيت الانسان اضرب جاء فعلم وهذا القسم لا يحتاج الى وضع وثانيهما ذكرها على ترتيب خاص يفيد معنى خاصا كالتراكيب المذكورة وهذا القسم هو المحتاج الى الوضع ولا يجوز التعدي فيه عما ثبت من الواضع

٢ ويضع كلا منها او يلاحظ معان اللفظ ويضعه على سبيل العموم او يجعله آلة ويلاحظ بتوسطه جزئياته اجمالا م

وكذا المعاني المركبة على قسمين قسم لا ارتباط لبعض المعاني مع بعض كما في القسم الاول من قسمي اللفظ وهي ليس معنى مركبا حقيقة وقسم يكون بعضها مرتبطا ببعض آخر بارتباط خاص كالفاعلية للفعل والمفعولية له او لغيره والاسناد والتوصيف والترتب والتعريف والتنكير وغيرها بحيث ينضم من التركيب ارتباط خاص بين المعاني ويحصل لاجله بينها تثبت وتناسب ورابطة فيصير بعضها وصفا لبعض او موصوفا او محمولا او فعلا او فاعلا او معرفا او غير ذلك وهذا هو معنى القسم الثاني من قسمي اللفظ ولا شك ان هذا الارتباط والتركيب في المقام زائد على معنى المفردات وهو معنى الهيئة ومقتضى الجزء الصوري الا ترى ان زيدا العالم على التوصيف يبين ما تضاف زيد العلم بخلاف زيد العالم مع قطع النظر عن التوصيف فالمراد بالوضع النوعي في المركبات ان افادتها للمعاني المركبة بوضع غير مخصوص بمادة ثم المعنى التركيبي على نوعين لانه اما يكون مركبا من معاني المادة مع زيادة يقتضيها الصورة وذلك كاكثر التركيبات المذكورة التي لم يتغير معاني مفرداتها او يكون مغايرا لما يقتضيه وضع المادة اي يتبدل معنى المادة ايضا كما في مثل الجمع المعرف على القول بافادته العموم حيث ان اللام للجنس والجمع لما يصدق على الثلثة والمركب للعموم فالموضوع في الاول هو مجرد الهيئة من غير التفات الى المادة بل هي باقية على وضعها الاصلي وفي الثاني المجموع المركب من الهيئة ومجموع المادة وبما ذكرنا يندفع الاشكال الوارد في بعض المركبات الواردة في لسان الشرع المعنية عرفا لمعان غير ما يقتضيه وضع المفردات فيقال ان مقتضى الوضع النوعي اللغوي هو افادة مجرد معاني المفردات وهذا المعنى العرفي مغاير له فيكون متجوزا ولا مسامحة تأخر النقل لا يمكن حملها في كلام الشارع على المعاني العرفية ووجه الدفع ان بعد ما عرفت ان مقتضى الوضع النوعي ليس مجرد معاني المفردات والهيئة الصورية بمعنى اخر فبعد اثبات الحقيقة العرفية يحكم بانها المعنى اللغوي ايضا لعدم النقل ولا يلزم نقل في النوع الثاني في المفردات لان المجموع المركب النوعي لم يوضع لما غير المفرد فلا يلزم من وضعه لمعنى نقل المفردات ثم ان كان التركيب مما ثبت له وضع آخر ولا يلزم النقل في المركب النوعي ومن القسم الثاني مادة المصادر فان الواضع وضعها للدلالة على الحدث سواء وجدت في ضمن هيئة الماضي او المضارع او غيرهما ومن الثالث المجازات فان الواضع وضع نوع اسم السبب مثلا للمسبب في ضمن اي مادة وهيئة وجدت كما يعلم اشتراط النقل في احادها **الثانية** لا خلاف في ان الوضع في المبهمات والافعال والحروف عام وانما اختلفوا في الموضوع له فيها فالقدماء على انه ايضا عام والمتاخرون ذهبوا الى كونه خاصا وهو الحق اما في المبهمات فلانا نعلم ان لفظة هذا مثلا انما يطلق على خصوصيات كل فرد مما يشار به اليه من حيث انه يشار اليه دون حقيقة ذاته وماهيته وشخصه ولا يطلق على المعنى العام بل لا يصح اطلاقه عليه ولو كان موضوعا له لجاز اطلاقه عليه ومنع الملازمة لعدم استلزام الوضع للاستعمال مردود بان المراد منه انه لم يحصل الاستعمال بعد ولكن يصح قطعا واما لفظ الذين فالوضع للمطلق فيه تم ولو سلم فالمنع فيه شرعي وايضا المتبادر منها هو الافراد فيكون حقيقة فيها ولا عدم النقل لا يلحق الواضع وضعها للعام واستعملت فيه وهنا الفرد بقرينة من القرائن لانا نقول بعد القطع بان المفهوم منها عند الاستعمال ليس الا الفرد ان فرض انتفاء القرائن ممكن واما في الحروف فالقطع بعدم امكان استعمال من مثلا في مفهوم الابتداء من دون ارادة الفرد وكذا في الافعال فانها لا تستعمل الا في افراد نسبة الحدث فان قيل عدم جواز الاستعمال في العام في الثلثة وعدم دلالتها الا على الخاص كما يمكن ان يكون لخصوص الموضوع له يمكن ان يكون لجعل

خاصة م

ولا يتوهم ان مثل اجرويه وما عدم وقيل ينبغي نحوهما من النوع الثاني للمعنى التركيبي حيث ان المضاف لا حقيقة في الجمع مع انه لا يمنع في التركيب مركبا حيث يخص النسبة بما هو عنوان له لم يتعلق بالجمع فخصه عنوانا له للجميع اراده حصه المضاف اليه في التركيب ثم نسبة المضاف الى حصة المضاف اليه هو بما هو خاص ما يرادي الصدق العرفي ولا يلزم نقل في النسبة التي هي معنى الجزء الصوري الا لان الانسان ونحوها من الموضوعات اللغوية والشرعية والعرفية موضوعة لمسمياتها العرفية دون العقلية فالجزء الصوري لهذه التراكيب موضوع لنسبة المصداق فهذه النسبة مركبا حقيقة في العرف ايضا هذه النسبة والاصل عدم النقل كما ان لفظ الماء والحجر ونحوهما كذلك وهو في

شرط الواضع في الدلالة والاستعمال عدم الاطلاق الا على الجزئي بعد وضعه للعام قلنا اولا ان سبب الدلالة ليس
الا الوضع وعدم النقل فبعد الوضع للعام لا وجه لعدم الدلالة عليه فانه لا مدخلية لشرط الواضع وعدمه في
الدلالة وعدمها الا مع العلم به وهو منتف مع ان الاصل عدم الشرط وعدم تغيير اللفظ عن وضعه الاصلي
وثانيا انه لو جاز ذلك نقول لا شك ان بسبب غلبة الاستعمال في معنى قد يصير اللفظ حقيقة فيه ولغلبة استعمال
هذه الالفاظ في الافراد بل عدم استعمالها في غيرها يكون الموضوع له بالوضع التعييني لها هو الافراد فان جاز ان يكون
لها موضوع له اخر بحسب الوضع اخر وهو امر اخر ومما يثبت قول المتاخرين انه لو لا ذلك لكانت هذه الالفاظ مجازات
لا حقائق لها ولو كانت كذلك لما اختلفت ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز الحقيقة ولما احتاج النافون الى
التمسك بالمركبات الغير المستعملة والمفردات النادرة وايضا لو لا ذلك لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء وكذا الافعال
كما صرح به صاحب المفتاح هذا وانما قلنا ان الوضع في تلك الالفاظ عام لاجل انه لما كانت المعاني الجزئية غير
متناهية لم يمكن الوضع لكل منها الا بملاحظتها الاجمالية التي لا يحصل الا بعموم الوضع بحجة القدماء من اهل
اللغة بان هذا المشار اليه وانا المتكلم ومن للابتداء وهكذا ولا ريب انها مفهومات عامة وايضا لو كانت موضوعة
للجزئيات لكانت مشتركة بحسب تصريحهم اليه في اقسام ليست هذه منها وايضا لو كانت كذلك لزم استحضار
ما لا يتناهى دفعة والجواب اما عن الاول فالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم كما يشير اليه كلام صاحب المفتاح
واما عن الثاني فيمنع الانحصار والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء ومتابعة المتاخرين المحافظة على ما جرى
عليه كلام القوم واما عن الثالث فظهر مما تقدم ثم ان كثيرا من المتاخرين القائلين بخصوص الموضوع له في هذه الكلمة
جعلوا خصوصيته في الجميع باعتبار الشخصية والتعين عند المخاطبين من غير فرق بين شيء منها وهو خطأ اذ لا شك انه
يفهم كل احد الفرق بين اسماء الاشارة والموصولات مثلا فانه لا يجوز استعمال هذا الا فيما كان معينا عند المخاطبين
بخلاف الموصول وكذا الحروف والفعل والجملة الفرق بين استعمال بعض هذه الالفاظ وبعض اخر فلا بد من تصحيح
والتحقيق ان خصوصية الموضوع له انما هو باعتبار الوضع لفرد العنوان من حيث هو فرده معينا كان عند المتكلم و
المخاطب اولا ثم قد يعتبر فيه التعين المستعمل فيه باعتبار امر اخر والثابت مما مر ان الواضع لم يضع شيئا من الكلمة الا
للافراد عنوان الوضع اي كل فرد فرد ولم يثبت اشتراط تعين هذا الفرد وخصوصيته ولكن في اسماء الاشارة تكون
الاشارة الحسية الفعلية مأخوذة في العنوان لا يكون فرده الا معينا وكذا فرد المتكلم والمخاطب بخلاف لفظ من
الموصولة او من الحرفية فان فرد كل ذي عقل او ابتداء شيء لا يشترط فيه التعين عند المتكلم او المخاطب ولهذا
لا يجوز استعمال هذا وانا وانت الا في الفرد المعين ويجوز استعمال سائر المبهمات والافعال والحروف في الفرد
وان لم يكن معينا ثم انه بقي هاهنا شيء اخر وهو ان الموضوع له في المشتقات هل هو عام كالوضع او خاص صرح
والدي العلامة طاب ثراه في بعض حواشي التجريد بالاول لانه عمم كل من الوضع والموضوع له اعم من ان يكون
معنى عاما يندرج تحته جزئيات حقيقية او اضافية ويعين اللفظ بازاء ذلك العام وان يتصور معنى عاما
يندرج تحته جزئيات اضافية تحت كل منها جزئيات حقيقية ويتصور بواسطة العام الجزئيات الاضافية اجمالا
ويعين الالفاظ المعلومة اجمالا بازائها وظاهر ان المشتقات من هذا القبيل وظاهر كلام العضدي في الثاني

جرد

حيث جعلها من قبيل ما يوضع باعتبار معنى عام لا مور مخصوصة ويراد به الجزئيات الاضافية لا لعدم امكان الوضع
فيها للحقيقة حيث يتوقف على تصور الجزئيات الاضافية تفصيلا وهو غير ممكن لمنع التوقف وكفاية الملاحظة الاجمالية
للجزئيات الحقيقية في ضمن الاعم بل لان استعمال المشتقات في الجزئيات الاضافية شائع يجري فيه علائم الحقيقة او لا
ان كان الناظر في عموم الموضوع له كونه عاما وان اندرج تحت اعم منه فالحق مع الاول وان كان كونه هو عنوان
الوضع فشرط عموم لا جيا للعنوان فالحق مع الثاني والنزاع يرجع لفظيا **الثالثة** المشهور ان المعاني
التي يطلق عليها اسم الجنس نحو انسان ورجل موضوعة للماهية المطلقة من حيث هي واستعمالها في الافراد اذا
لم يرد المفهوم مجاز فكل من الوضع والموضوع له فيها عام وذهب ابن الحاجب في شرح المفصل والتفتازاني
في شرح التلخيص وبعض الائمة الى انها موضوعة للفرد وهو الظاهر من نهاية العلامة والامدي واستدل
الاول بان الالفاظ التي يرد عليها المعاني المختلفة بتوارد اللواحق اللفظية عليها لا بد ان يكون لها مع قطع
النظر عن اللواحق معنى كما يحصل لها بحسب هذه اللواحق اوضاع نوعية فيستفاد من ملاحظة تواردها
المعاني بتوارد اللحقات مفهوم مشترك بينها مع قطع النظر عنها وليس هو الا الماهية وايضا لو لم يكن اسم الجنس
للماهية لزم ان يكون هذا اللفظ خاليا عن لفظ دال عليه وايضا ما نقل عن صاحب المفتاح من اتفاقهم على كون المصادر
الخالية عن اللام والتنوين للماهية لا بشرط ويرد على الاول انا نسلم انه لا بد ان يكون للفظ الذي يتوارد عليه المعاني
المختلفة بتوارد اللحقات معنى ولكن لا نسلم انه يجب ان يكون مشتركا بين تلك المعاني بل يجوز كونه مرتبطا بها مناسبا لها
فيزيد ببعض اللحقات وينقص ببعضها فيمكن ان يكون في المثال الفرد فيتعين ببعض اللحقات ويعم ببعضها ويثنى ويجمع
ويجمع ببعض ويفيد التخصيص ويراد الماهية باخرى وهكذا سلمنا انه يرد لكن لا نسلم انه ليس الا الماهية لجواز
كونه الفرد المنتشر وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان هيهنا اربعة امثلة رجل الخالي عن اللام والتنوين وهذا رجل
لا امراة ورجال في ليجعل الرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة
الغير المعينة غفل عن هذا واما الثاني فهو اسم جنس منكر يعني النكرة في اصل الطبيعة واما الثالث فهو نكرة يعني ان
المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا او معين عند السامع وعلى قول من يقول بدخول الوحدة فيكون اسم جنس او نكرة
فرق بين اسم الجنس والنكرة واما الرابع فهو لتعيين الطبيعة واشارة الحضور في الذهن ووجه الفساد انه لا يقول القائل
بالوضع للواحد انه موضوع له بشرط عدم التعين بل يقول بالوضع للواحد اما لا بشرط او مطلقا اي كل فرد بالمرة على من قيد
الوحدة بغير المعينة وعلى هذا فمن اين علم غفلة القائل بدخول الوحدة عن الاول وتعين الرابع في وضعه للماهية غير مسموع
وايضا اذا كان معنى اسم الجنس الواحد لا بشرط او كل فرد فرد يظهر الفرق بينه وبين النكرة فان معناها الواحد بشرط عدم التعين
ويرد على الثالث انه لا يعد فيه كما ان كل فرد يكون خاليا عن الدال على الوضع للماهية مع ان الحاجة الى التعبير عنها كثير مع ان الا
انتفاء الدال الوضعي في الحقيقي فقط واما دعوى صاحب المفتاح فمع كونها اخص من المدعى لا حجة فيها سيما مع مخالفة
من هو مثله في الفن ويدل على الوضع للفرد عدم صحة السلب عنه فلا يقال لزيد انه ليس برجل وتبادره فان المتبادر من
لفظ رجل ونحوه ليس الا الفرد فان الذي يخطر بالبال عند سماع هذه الالفاظ ويحضر في الذهن هو الفرد قطعا سيما عند
العوام الذين لا يعرفون غير الافراد ولا يتفطنون بماهية وقيد مشترك والقول بان عدم صحة السلب وتبادر الفرد

لكن الهيئة في ضمنه دعوى غير مسموعة مع انه لو صح لم يجز ان يقع زيد ليس بانسان ولا يفيد ولا بد من معرفة الحقائق
عن ملاحظة الملاحظتين والحاصل ان من المتفق عليه انه من علامة الوضع وبعد تحققهما في الفرد لا يوجد لتحقق الوضع
عنه ولم يثبت تصريح بخلافه من الواضع فانه لا يصرح بالمعاني الا بالالفاظ الموضوعة وكل لفظ نقول فيه ذلك
هناك مع انتفاء الملاحظتين في الهيئة فانه يصح ان ينفى القدر المشترك بين زيد وعمرو وليس برجل وبين افراد الانسان
ليس بانسان ولا يخطر بالبال الا بعض فان قيل لا يصح ان ينفى الحيوان الناطق ليس بانسان قلنا الكلام فيه كالكلام
في الانسان وما يؤيد الوضع للفرد ان المتعارف للواضع غالبا ليس الا هي ولا يفهم الهيئة لا بشرط وايضا لم يوضع
تلك الالفاظ الا للوجود الخارجي قطعا والمفهوم الكلي ليس موجودا خارجيا ووجود الكلي مما لا يفهمه
اللغوي غالبا ولو جهة غلبه بناؤه على تلك الملاحظات فالحق ان مثل هذه الالفاظ موضوعة للافراد دون الماهية
بقي الكلام في انه موضوع للفرد لا بشرط التعيين وعدمه اي الفرد المنتشر حتى يكون كل من الوضع والموضوع له عاما
او موضوع لكل فرد فرد من هذا النوع فيكون الموضوع له خاصا ظاهر اكثر القائلين بالوضع للفرد هو الاول وصرح
بعض الائمة بالثاني قال فاسد موضوع لكل فرد من افراد الجنس في الخارج انتهى ولا شك ان الفرد المنتشر ايضا مفهوم
كلي والوضع له يوجب مجازية اللفظ في الجزئيات مع انه يصح سلب اللفظ بالنسبة اليها وتبادرها يثبت كونه حقيقة
فيها فاذا لا مانع من القول به فيتعين فان قيل الوضع لها يتوقف على تصور العنوان وهو الماهية وبعد ان الواضع
لا يتفطن بها غالبا قلنا ان الوضع للماهية يتوقف على تصورها والالتفات اليها والى وجودها خلاف جعلها عنوانا
فانه لا يحتاج الا الى انتزاعها وانتزاعها يحصل بتصور سائر الافراد اجمالا لا يحتاج الى الالتفات الى ان هنا مفهوما
كليا وانه ما هو بل يحصل في ذلك الانتزاع والتصور وعدم التفاتها اليه اصلا فان قيل على هذا يلزم انتفاء الكلي فان
الكلية لها وجود في نفس امري وان لم يوضع لها لفظ كالجزئيات على القول الاول فان قيل من هذه الالفاظ ما
صار حقائق بكثرة الاستعمال العكس في وضعها لكل فرد فانها لم يستعمل الا في بعض الافراد قلنا هذا يرد
على القول بالوضع الكلي ايضا اذ كثرة الاستعمال انما هي في الافراد والحل ان كثرة الاستعمال ليست نفس الوضع
التخصيصي بل سبب التبادر وهو سبب لحصول الحقيقة ويمكن ان يكون كثرة الاستعمال في بعض افراد مهية موجبا
لتبادر فردها مطلقا او كل فرد فرد على التبادل فيحصل الحقيقة بالنسبة الى كل فرد فان قيل يصدق على مثل الانسان
تعريف الكلي من الصدق على الكثيرين قلنا صدق اللفظ من صدق المعنى كما هو شان الكلي ثم فان قيل فلا يكون فرق
بينه وبين المبهمات قلنا لا بعد وبعضهم صرح بالفرق انما هو من القائلين بالوضع الكلي فان قيل فلو كان كذلك لما
جاز استعماله الا في الفرد المعين قلنا اللام قرينة ممنوعة فان الموضوع له هو هذا الفرد وهنا الى اخر الافراد سواء
تعين عند المتكلم او المخاطب ولا نظير الموصولات والحروف فان قيل لم يكن اسماء الاجناس معارف كالموصولات قلنا
الوضع للجزئيات لا يستلزم كونها معارف لان المعرفة كما عرفها ابن الحاجب في ما وضع لشيء بعينه قال نجم الائمة
لا يعني ان الواضع قصد في حال وضعه واحدا معينا بل المعرف ما وضع ليستعمل في واحد بعينه سواء كان ذلك الواحد
مقصود الواضع كما في الاعلام او لا كما في غيرها ولا شك ان الوضع للجزئيات لا يستلزم ارادة الاستعمال في معين
بعينه لا يتوقف لزم ان لا يكون الموصولات معارف اذ قد يستعمل في غير المعين كما في اكرم من ياتيك الا اذا

لا يستعمل الا فيما يعتقد المتكلم ان المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه فلا يصح اكرم من يأتيك الا اذا اعتقد المتكلم
علم المخاطب بالاتي والا يكون من موصوفة لا موصولة وقد صرح بذلك نجم الائمة في بحث الموصولات ه

منهاج قد ذكروا الطرق معرفة الوضع والمراد به هنا ليس خصوص وضع اللفظ للمعنى ولا خصوص
وضع اللغوي بل ما يشملهما وسائر المباحث اللفظية وكل وضع وبالجملة المراد معرفة القواعد اللفظية المحتاجة
الى التوقيف ومعاني الالفاظ من حيث الوضع سواء كان شخصيا او نوعيا وسواء كان الواضع اهل اللغة
او الشرع او العرف العام او الخاص وجعلها ثابت الحجية وغيره اما الاول فمنها النقل المتواتر وحجيته كالواجب
لا يحتاج الى حجة ومنها الخبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم واكثر اللغات معروفة بهذا الطريق والطريقين
اللاحقين وقد اشتبه وجود القرينة ويعلم حصولها بحصول العلم ومنها الاستقراء المنضم مع القرينة المفيدة
للعلم واما بدونها ففي حجيته خلاف كما ياتي ومنها الترديد بالقرائن من غير تصريح بالوضع كالاطفال يتعلمون
اللغات واهل لغة يتعلمون لغة اخرى واما ما يعلم بالتبادر ونحوه ظاهر في نفس الوضع كما ياتي ومنها اجماع اهل
اللسان فاجماع كل طائفة يثبت الوضع عندهم واما الثانية فمنها الظن من حيث هو ظن اي مطلقه الا ما اخرجه
دليل ومرجعه الى اصالة حجية الظن في مباحث الالفاظ والقول بها مذهب جمع من اهل عصرنا والباقون على
خلافه فيقولون ان الاصل عدم حجية الظنون بخصوصه تاما على حجيتها الدليل وهو الحق لان من الاتفاقيات ان الظن
ان ما لم يقم على حجيته حجة فليس بحجة ولا حجة على حجية مطلق الظن هنا وان الاصل في كل امر حادث في الوجود
العدم ما لم يعلم حدوثه وكذا الترجيحات كما ياتي وحجية الظن في الالفاظ اما مسالة شرعية او وضعية وعلى
التقديرين فالاصل فيها العدم الا مع الدليل ولا دليل ولان الصحاح المستفيضة مصرحة بان اليقين لا ينقض
الا بمثله فلا ينقض اليقين بعدم الوضع الاصلي بالظن والقول بانها لا تشمل موضع النزاع لان وظيفة المعصوم بيان
الاحكام دون اللغات خطأ لان بيان اللغة ان يبين معاني الالفاظ والقواعد اللفظية واما انه هل يجوز نقض
اليقين فيها بشيء فهو من الاحكام فانهم يقولون ان لكل فعل حكما شرعيا ولا ريب ان نقض هذا اليقين ايضا
فعل فله حكم شرعي فكيف ليس بيانه وظيفة الشارع ولو قال احد بحجية هذا النقض لصح ان يعترض بان كل ظن مطلق
لا يمكن الاخبار بانه يزيد دليلا على عدم الحجية فيما اذا كان المتكلم الشارع ونهيه عن العمل بالظن مطلقا في
الاحكام وقولهم انه حديثنا صعب مستصعب وان القرآن لا يبلغه عقول الرجال وقول القسم لا يسعكم فيما ينزل
بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت استدل القائل بحجية مطلق الظن في المباحث اللفظية بامور الاول
انه باب نحت مطلق الظن الثابت حجيته بادلته كما ياتي في موضعها مع ردها والثاني انه لولاه لانسد باب التفهيم
والتفاهم وهذيان الثابت منه حجية الظن لا كل ظن الثالث الاجماع على اعتبار الظن في اللغات وهذا ان اريد الظن
في الجملة فلا يفيد وان اريد مطلقه فهو ممنوع كيف والعمل بالآحاد فيها وبالاستقراء والشهرة محل الخلاف الرابع ان
عادة العقلاء جرت باعتبار الظن فيما ينتظم به امورهم حيث لا طريق الى العلم فان ارباب العلوم النقلية يعتمدون
على امارات ظنية والنحاة واللغويون على مثل اشعار امرئ القيس والفرزدق واهل المعاني على موارد عباراتهم واهل الاخبار
على غلبة الاستعمال والتجار على المكاتيب وغيرها لانا نقول انه في ان العقلاء يعملون في كثير من المواضع بالظن ولكن يجب على

الحيران يتيهون في اضاليلهم واما ان احلامهم في كل صنعة وطريقة وقد عرفتهم يعملون بكل ظن الهمهم في طريقتهم مسالك خاصة
طريق مخصوص فيأخذون به فانه لا شك في ان مراتب الظنون متفاوتة وكثيرا ما يكون للامارة مدخلية ولذا ترى الشارع
لم يلتفت الى الظن الحاصل من الاخبار بعدل او عدلين وفي الدعاوي الا بعدلين وفي بعض المواضع باربعة عدول و
ترى التجار لا يعتبرون ظن الرمل والنجوم والرؤيا بل ولا الخبر بعد وضوح الكذب وترى الفقهاء مختلفين في القياس
والدوران والشهرة والغلبة وغير ذلك وترى الناس يذمون بعضهم بعضا في كثير من ظنونهم فلا يجوز الاقتراب
بما نرى من جريان العادة بالعمل بالظن بل الواجب ملاحظة انه جار في العمل بكل ظن او يفرق بين الظنون
ثم ملاحظة انه هل بلغ حدا يصلح للاحتجاج به ام لا وعلى هذا فنقول ان القدر الثابت من طريقة العقلاء هو العمل بالظن
في الجملة في بعض المواضع ومنتهى ما يثبت منه حجية الظن في اللغات في الجملة ولا نزاع فيه المقصود الخامس الاجماع
على اعتبار الظن في الموضوعات فان الاصوليين ذهبوا الى الحجية في الاحكام وبعضهم الى انها والاخباريين منعوا
عنه في الاحكام دون الموضوعات وفيه منع الاجماع على العمل بكل ظن في كل موضوع السادس ان كثيرا من
اللغات يتوقف عليه هذه الاحكام وباب العلم بالاكثر مما انسد فلو كلفنا فيها بالعلم لزم التكليف بما لا يطاق او سقوط
التكليف المبني على ما يتوقف عليه العلم مع كثرته وفيه تسليم سقوط التكليف فيما لم يحصل فيه علم ولا ظن ثابت الحجية فانه
اذا كان الخطاب المشتمل على اللفظ مظنونة عاما ما يكون التكليف المستفاد منه عاما لا يبعد في رفضه من دليل
الاخبار الدالة على رفع التكليف والقلم عن لا يعلم والظواهر المتواترة الناهية عن العمل بالظن مع ان بقاءه لا يثبت العمل
لاحتمال ان يكون التكليف في الاحتياط او التخيير ومنها القياس وجواز اثبات الوضع به محكي عن المازني والفارسي و
الرازي وابن شريح والقاضي وكثير من الجمهور ونسب الى ظاهر العلامة في التهذيب واحتجوا عليه بوجوه ضعيفة
محجوجة عن الاثبات بالقياس وبعدها ما علمت من اصالة عدم حجية الظن مع عدم دليل اخر يعلم وجه عدم اعتباره ومنها
الخبر الواحد وقد وقع الخلاف في حجيته فمنهم من قال بالعدم متمسكا بانه مع عدم افادته الظن لاحتمال السهو والتقصير
في التتبع او البناء على اصل فاسد فقد نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو منه ونقل عن بعضهم زيادة
الفاظ في اللغة وروي عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد فلما رجعوا
راجعوا الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب عندهم فيرجع اليه زعم ابو عمرو وانما انتهى الينا ليس مما قالت العرب
الا اقله وقيل اجل ما صنف في اللغة كتاب العين مع ان جمهور اللغويين اكثروا من القدح فيه وايضا الغالب على اهل
اللغة انتفاء العدالة فان بين علمهم من تعمد الكذب ومحاسدهم وتنافسهم في قرب الامراء معلوم وقصة سيبويه و
الكسائي مشهورة واخرى بعدم حجية الظن الحاصل منه اولا ما حصل الظن به فهو لا يقبل التشكيك ووجوه الخلل
لا يغير كيفه ولا شك في حصوله بخبر الواحد في الاحكام مع ان الخلل الواقع فيها ازيد بكثير واما عدم حجيته فهو مقتضى
الاصل ولا دليل على الحجية واما القائل بالحجية فمنهم من قال بها لانه داخل في مطلق الظن ومستدل على حجيته بخصوصه
حجج الاولى ما تقدم جوابها ودليل الثاني وجهان احدهما ان الظن الحاصل بالخبر الواحد في الاحكام حجة مع ان الخلل
فيها ازيد وامر الاحكام اشد فكيف لا يكون حجة في اللغة اولى وفيه ان المناط في قياس الاولوية العلم بالعلة ولعل العلة
في الفرع والعلة في الاصل غير معلومة مع ان الاكثر شرطوا في العمل بالخبر في الاصل شروطا اكثرها غير موجودة في الفرع

مع التسليم فالاولوية ممنوعة وثانيهما الاجماع على حجية خبر الواحد في اللغات فان المحدثين والمفسرين والاصوليين
والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف مذاهبهم في تعيين المعاني يستندون باقوال اللغويين وبالحجة الكتب
اللغوية في هذا الشأن فقد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم اذا استند احدهم الى
نص لغوي لم يرد به خصمه او عارضه بما يقابله ولم يقل هذا خبر واحد فقط مسلما في الالتفات الى الاكابر والاماثل
جمع اللغة وتدوينها وضبطها حتى صنفوا فيها كتبا شهيرة وما ذلك الا لكونها مرجعا للعلماء والغرض الاصلي شرح القرآن
والحديث على ما صرحوا به في مفتتح كتبهم وبيانهم لفضيلة علم اللغة وكل ذلك مما يأتي على حجية خبر الواحد في
اللغة فيكون حجة والا لزم بطلان هذا العلم واجتهاد المدونين فيه مع ان تدوينه قد حصل في المائة الثانية
في زمان الصادق عليه السلام وشاع في الثالثة ولم ينقل عن احد من الائمة الانكار وفيه منع الاجماع وما استدل به على ثبوته من
استناد العلماء واعتنائهم الى جمع اللغات وبيان المعاني في الكتب لا يثبته فان استناد العلماء بمجرد قول واحد
من دون قرينة ثم ولو سلم فاستنادهم بحيث يثبت الاجماع غير ثابت ولو سلم ففي مقام التكليف غير مسلم مضافا
الى ان قيل الخصم بمجرد الاستناد الى قول واحد غير معلوم واما الاعتناء الى الجمع والتاليف فهو لم يقع الا من
بعض علماء العامة ولم يتعرض من اصحابنا له الا اقل قليل وعدم انكار الباقين لا يفيد ولا يختص فائدته بالاخبار
والكتاب بل يفيد في الاشعار والتواريخ والمثل والمحاورات التي لا باس بالعمل بالظن فيها وكم جمع من كتاب غير مفيد
لم ينكر على صاحبه مع ان الغرض قد لا يكون العمل بالظن في التكليفيات ككتب لغات الفرس وبالجملة فهذا الاستدلال
اقوى ادلة المتمسكين بنظير ذلك الدليل في حجية الاحاد في الاحكام ولكن الفرق ان استناد جميع العلماء اليها
فيها واختلافهم باختلافها امر كفت شهرته مؤنة البيان والاعتناء الى جمعها والتاليف فيها مما صدر من علمائنا الاعلام
في الصدر الاول الى زماننا هذا وليست الاخبار مما يترتب عليها فائدة سوى بيان التكاليف ثم لا يتوهم ان فهم
اكثر الالفاظ موقوف على الرجوع الى قول احاد اللغويين اذ اكثرها مما علم بالاستقراء وتتبع موارد الاستعمالات
وما ليس فيه ذلك يعلم بتطابق اقوال اللغويين او وجود قرينة مع تصريح نعم ما لم يتحقق فيه شيء مما ذكر ينحصر
طريق الفهم فيه بخبر الواحد وهو قليل في اخبار الاحكام فلا عمل به ومنها الشهرة فان منهم من جعلها حجة في
المسائل الوضعية واستدل عليه بافادتها الظن وفيه ان حجية الظن ايضا محتاجة الى حجة مع ان المشهور عدم
حجية الشهرة في المسائل اللغوية ومنها الاستقراء المجرد عن القرينة والشهرة كما صرح به جماعة عدم حجيته اما لعدم افادته
الظن كما حكي عن المحقق والعلامة والآمدي او لعدم دليل على حجية ذلك الظن اقول الدعوى الاولى غير مسموعة كما
يأتي في موضعه ولكن الثانية في موقعها لما عرفت من اصالة عدم حجية الظن وقد يتمسك بحجيته بان الظاهر اطباق
الاصوليين عليه حيث نطقت كتبهم بان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وعليه بنوا كثيرا من المسائل ولذا ترى المانعين
من الظن استمرت طريقتهم على ذلك وايضا لو منع حجيته لانسد باب اللغات واتفقت كلمة اعاظم اهل العربية على ان المدرك فيها
غالبا الاستقراء للقطع بان العرب لم يضعوا اكثر ما ينسب اليهم بل استنبطها المدونون من كثرة استعمالاتهم
وفيه منع الاطباق والتصريح بان المظنون الالحاق بالاغلب لا يوجب عملهم به وبناء كثير من المسائل عليه ثم ان
ذكر بعضهم عند بيانها مكتنا اندراس اللغات فان الضوابط على القواعد موجودة والقرائن مع الاستقراء منحصر

واما استفادة الوضع من الاستعمال غلبة او بالاستقراء او بنفس الاستعمال ابتداء الوضع كما ياتي ومنها
الالحاق بالاغلب فانه قد يتمسك به بعضهم في بعض المسائل الوضعية اما الحجية مطلق الظن مطلقا او في
خصوص الالفاظ وكلاهما ممنوعان بل حصول الظن من مطلق الاغلبية ايضا في حيز المنع وقد يقال ان الظاهر
من تتبع الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن كما في موثقة اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال
لا باس بالصلوة في فراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان
الغالب عليها المسلمون فلا باس وفيه ان موردها التمسك بالاستقراء فهو لا يحصل من حكم واحد او اثنين ومع ان
حجية مطلق الاستقراء ممنوعة وان اريد ان الاعتبار في بعض الاحكام يدل على اعتباره مطلقا فهو ممنوع فانه انما يفيد
لو ثبت اعتباره من حيث هو ظن او غلبة ولم يثبت ذلك بل يمكن ان يكون الحمل مخالفة مع ان الغلبة قد اسقطت في
مواضع اخر كما في اللقيط في بلد كان غالب اهلها الكفار **فوائد الاولى** اعلم ان كل امر حادث يثبت بالطرق
المعتبرة والا فالاصل فيه العدم للصحاح المستفيضة المشار اليها المعلومة معانيها بالقرائن المنضمة ولانه لولاه
لانسد باب التفهيم والتفهم سيما في غير الشفاهيات وللاجماع جميع ارباب المحاورات الذين منهم المعصومون فان من
المعلوم ان كل ما لم يعلم وجوده من احوال الالفاظ يعملون فيها باصل العدم اذ كل احد يسمع من متكلم لفظا يعملون
فيه بما يعلمون من معانيه من غير التفات الى احتمال الاشتراك او النقل او الشيوع او الفسخ او غير ذلك ولا يلتفتون
الى احتمالات غير ثابتة والا لوجب عليهم ان يتوقفوا في الحمل على المعنى الا مع القرينة بل هي ايضا غير كافية اذا
كانت لفظية وايضا نراهم انه اذا استعمل احد لفظا في معنى بدون قرينة او معنا بدون علاقة مدعيا النقل او الوضع
لا يسمعون منه الا بدليل ولم نرهم يتفحصون عن الدليل في كل مطلب حتى مع علمه بنقيضه وهذا امر ظاهر جدا ثم انه
لا بد في الخروج عن مقتضى هذا الاصل من دليل يقتضي ثبوته بحجية فلا يجوز الخروج بما لم يثبت اقتضائه خلاف
حجية وبهذا يظهر فساد ما قد يتوهم في كل ما تيقن من الصفة المخالفة للاصل مخالفا للاصل اكثر هذا بعضها
لو كان الاقل متعينا واحتمل الاكثر فان الاقل يكون ثابتا قطعا فينفى الزائد بالاصل وبما ذكر في غيره فان كثرة خلاف
الاصل في احد الطرفين كيف يقتضي وجود الاقل ومن اين علم وجوده حتى يعمم الحكم بمورد الفرد من الاكثرية
كيف يدل على وجود الاقل وكلاهما مخالفان للاصل فيتوقف ثبوتهما على الدليل فان قيل القول بانتفائهما غير
ممكن لثبوت احدهما قطعا وظاهر ان ما كان ارتكاب خلاف الاصل فيه اقل كان اولى قلنا الثابت تحقق احدهما
واقعا ولكن لم يثبت وجوب الحكم باحدهما لامكان التوقف او التخيير واولوية الاقل ممنوعة ولو سلمت فايجابها
للاخذ بمخالف الاصل ثم وبعد تحقق تعارض الاقل مع ما يساويه من الاكثر فيتساقطان فلا يبقى في جانب الاقل
مخالف الاصل ويبقى الزائد في الاكثر وفيه ان المعارضة لا يوجب نفي الاقل ولا خروجه عن مخالفة الاصل بل يمنع
من الحكم باحدهما جميع ما في الاكثر يعارض الاقل قيل بناء اللغات على الظن والمظنون وجود الاقل قلنا حصول
الظن ثم فانه لا مناسبة بين اقلية الافعل والظن بوجوده فان قيل لانه اسهل وجودا قلنا اسهلية الوجود لا توجب
الظن به اذ قد يوجد ما يكون اصعب وجودا كما لا يخفى وتحقق الاسهلية في مطوية العدم مع انه قد يكون الاقل اصعب
كالوضع الشخصي بالنسبة الى اعتبار العلاقة ووجودها والوضع النوعي **الثانية** اعلم انه عما ذكرنا ان المراد

من معرفة الوضع يظهر الفرق بين ما ذكرها هنا وما سنذكر من علائم الحقيقة والتوضيح انا اذا سمعنا
لفظا فلا يخ اما لا نعلم معناه او نعلم معنى له ولم نعلم معنى اخر لا نعلمه او نعلمه ولكن لا نعلم انه هل هو من اهل اللغة
او الشرعي او المجاز لانعرف الواضع او من يحكم بكون هذا المعنى معنى عنده او نعلمه ولكن لا نعلم انه وضع
شخصي او نوعي او نعلمه ولكن لا نعلم المراد منه فالجهل في الاولين متعلق بالوضع والموضوع له وفي الثالث
بخصوص الواضع ومن يكون المعنى معنى عنده وفي الرابع بوصف الوضع وفي الخامس بالمراد فتحتاج في
استخراج المعاني من الالفاظ الى معرفة هذه المطالب الاربعة احدها الوضع والموضوع له وثانيها خصوص
الواضع واهل المعنى وثالثها وصف الوضع ورابعها المراد فالمطلوب في هذا المقام بيان طريق معرفة الاول والمراد
الكلية اللفظية واما الثاني فيعرف بالمعرفة واصالة عدم النقل بمعنييه واصالة تاخر الحادث ولمعرفة الثالث علائم
الحقيقة والمجاز واصالة الحقيقة بالمعنى الاخص ولمعرفة الرابع اصالة الحقيقة بالمعنى الاخر واصالة عدم القرينة و
احكام الاحوال وتعارض القرائن وغيرها بعضها ان العلم ببعضها لا بواسطة هو المراد والا ففي غاية الكل فيما ذكرنا
ظهر الجواب عما اورد على قولهم اللغة لا يعرف بالعقل المحض من ان المعرفة بالتبادر وعدم صحة السلب عقلي لانهما
لكونهما معلولين للوضع يكون الاستدلال بهما من باب الان وهو استدلال عقلي فان مرادهم بعدم معرفة اللغة
هو عدم معرفة الاول لا انها معرفة اللغة فان قيل قد يعرف بالتبادر نفس الوضع والموضوع له كما اذا لم يعلم
معنى لفظ عند قوم فراءه يتبادر عندهم في معنى فيعرف الموصوف والوصف معا قلنا لم يعرف الموصوف هنا بالتبادر
بل بما علم التبادر به وعلم الوصف به ويمكن التفصي عن الايراد ايضا بان الاستدلال الاني انما يكون عقليا اذا
كانت معرفة وجود المعلول او معلوليته بالعقل وليست معرفة التبادر ولا معلوليته للوضع كذلك وقد يتفصى ايضا بان
مرادهم ان اللغة لا يعرف بالدليل العقلي دون الاني وهو تحكم ثم لا تتوهمن ان ما ذكرنا من اجراء الاصل في مهيات
العبادات اثبات للغة بالعقل لانه حقيقة اثبات المكلف به كما لا يتوهم ان كون اصل العدم دليلا عقليا بالمعنى
المراد هنا على كلام **الثالثة** ما ذكرنا من اصالة عدم حجية الظن واجراء اصل العدم فيما ليس فيه دليل جار في
جميع المباحث اللفظية من تعيين المراد والوضع وغيره والوجه في قريبه بما ذكر ولعله ياتي ذكره في موضعه **الفصل الثاني**
في الترادف المترادفة من الالفاظ هي المتكثرة المفردة التي اتحدت معانيها من جهة واحدة والثالث
لاخراج الحد والمحدود والاخير للاحتراز عن الحقيقة والمجاز والمجازين اذا اطلقا على واحد **منهاج**
قد يقع النزاع في جواز وقوع كل من المترادفين مقام الاخر ومحل النزاع مقام التركيب ويحتمل وجوها الاول
انه هل يترتب على ايقاع احدهما مقام الاخر محذور ام لا والثاني انه هل يترتب على احدهما ما يترتب على الاخر
من الاحكام والاثار المعلقة عليها ام لا وان جاز ذلك مقاصد والثالث انه هل يترتب على احد المترادفين جميع ما
يترتب على الاخر من الاحكام اللفظية والمعنوية ام لا وظاهر ان الاخير لا يصلح للنزاع وان اشعر به كلام بعضهم
فتعين احد الاولين بل الظاهر ان كليهما صالحان له وهما المستفاد من كلامهم ولكن العلامة طيب الله رمسه في التهذيب
وقع النزاع فيها وفيه تشويه لادلة الاقوال ايضا وبالجملة اختلفوا فيه على اقوال الجواز مطلقا ذهب اليه العلامة في
يب والحاجبي في مختصره والمنع كذلك ولم اعثر على قائله وان نقله الاسنوي والتفصيل بالمنع في لغات مختلفة

والجواز في لغة واحدة ذهب اليه صاحب المنهاج والتجويز في افادة المعنى فقط لا في غيرها اختاره والدي العلامة في الكتابين وهو الحق وحاصله على الوجه الاول انه لا يترتب محذور على التبادل اذا كان الغرض من الكلام محض افادة المعنى واما في غيره فيترتب وعلى الثاني انه يترتب على احد المترادفين افادة المعنى التي يترتب على الاخر ولا يترتب عليه غيرها ولهذا انه لو كان الحكم المرتب على احدهما مرتبا على نفس المعنى من غير مدخلية للفظ يترتب على الاخر ايضا والا لم يترتب والدليل على الجزء الاول وعلى الوجهين حصول المعنى بكل منهما وعدم المانع وعلى الثاني انه يمكن ان يكون ترتب بعض الاحكام مختصا بالمعنى مع الاستفادة من لفظ خاص او بخصوص لفظ من باب التعبد او غيره والحاصل انه يمكن ان يكون العلة المعنى مع اللفظ المعين او خصوص اللفظ فلا نعلم وجود المقتضي مع التبادل احتج المجوز مطلقا بانه لو لم يجز لكان للمانع واللازم منتف اما من جهة المعنى فلانه واحد واما من جهة التركيب فلانه لا حجر فيه اذا صح وافاد المقصود والجواب انه يمكن وجود المانع من جهة التركيب فانه يمكن ترتب حكم على تركيب دون اخر احتج المانع مطلقا بانه لو صح لصح خداي اكبر كما يصح الله اكبر والجواب منع ان اريد صحته في افادة المعنى فانتفاء اللازم ممنوع وان اريد في تكبيرة الاحرام فالملازمة ممنوعة اذ التعبد هنا بهذا اللفظ المخصوص احتج المانع في اللغات المختلفة بان اللفظين اذا كانا من لغتين يلزم اختلاط اللغات وكون احدهما مهملا بالنسبة الى اللغة الاخرى وفيهما اولا انه لا منع في الاختلاط ولا يلزم الاهمال اذا عرفنا اللغتان فان قيل فيلزم تقييدا لجواز الخاص وهو الجواز في الافادة مع اتحاد اللغة او معرفة الاخرى قلنا التقييد بافادة المعنى يغني عنه لانها لا يكون الا مع احدهما وثانيا انه ان اريد باختلاف اللغة اختلاف المترادفين فالتبادل قد يكون منافيا للاختلاط والاهمال لا موجبا وان اريد اختلاف البدل مع باقي الكلمات فقد يكون مخالفا للباقي وموافقا للبدل فاذا لم يلزم في الاول مفسدة فكذا في الثاني وثالثا ان الاختلاط والاهمال انما يلزمان لو بدل بعض الكلام اما لو بدل الجميع فلا **تنبيه** قد اشرنا ان اللازم من المختار في الوجه الثاني ان كل حكم يترتب على احد المترادفين بتوسط المعنى خاصة يترتب على الاخر ايضا وكلما كانت للفظ مدخلية في ترتبه لا يترتب واما ما لم يعلم فيه انه هل يترتب على المعنى فقط او للفظ مدخلية فيه او يترتب على اللفظ فقط فالظاهر من كلام والدي العلامة انه لا يترتب وهو كذلك لان الاصل عدم الحكم المترتب عليه الا اذا علم وجه المتغير لرفع احتمال مدخلية اللفظ فيحصل المعنى فقط لا يعلم هذه الاحكام المعلقة على الالفاظ واما اذا التعبد بها والامر بالتكلم بها فقد يعكس الاصل ويعارض باحتياج الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية فيحتاج الى المرجح وتحقيقه في مواضعه من الفروع

الفصل الثالث في المشترك هل ما وضع اولا لاكثر من معنى من حيث هو اكثر فخرج بقولنا اولا اي من غير ملاحظة وضع سابق المجاز لانه هذا يصح على القول باستلزامه الحقيقة لان القائل بعدمه لا ينكر لزوم الوضع للمعنى الحقيقي وان انكر لزوم الاستعمال وكذا خرج المنقول واما المرتجل فهو من اقسام المشترك يتميز عن ساير اقسامه بما مر اي الاول ولا يضر عدم خروجه ويقيد الحيثية والمراد بها انه لم يلاحظ في الوضع للاكثر امرا وحدانيا لاجل الوضع وان لوحظ لا لاجله ما يكون في الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا فانه وان كان له معان متكثرة ولكن من حيث انه له جهة امر واحد لوحظ لاجل الوضع لتلك المعاني وصار جامعا

وعلامته وقد يخرج ذلك بعدم تعدد الاوضاع ولزوم تعدده في المشترك والمقدمة الاخيرة ممنوعة **منهاج** في بيان اصالة عدم الاشتراك وهي تستعمل تارة فيما استعمل لفظ في معنى او اكثر وعلم كونه حقيقة فيه وشك في الوضع لمعنى اخر فيقال الاصل عدمه واخرى فيما استعمل في اكثر من معنى وعلم الوضع للبعض وشك في الباقي فيحكم بالاصل وهو يعارض المجاز والاشتراك وثاني والمراد هنا الاول ولا خلاف فيه سواء اخذ الاصل بمعنى الراجح او الظاهر او الاستصحاب والدليل عليه وجوه الاجماع القطعي فانا نعلم قطعا انه اذا صدر كلام من متكلم يدل على معنى ويفهم منه ذلك يعمل المخاطب بمقتضاه ويحمله عليه من غير التفات الى احتمال الاشتراك بل من غير خطور ببالهم هذه الطريقة ليست ثابتة لاحد دون واحد بل مستمرة بين العلماء واللغويين والادباء واهل العرف من زمن ادم والنبي وخلفائه وكانت طريقة الائمة واصحابهم وتابعيهم بحيث لا يشك فيه احد ولم ينقل من احد خلافه وترتيبهم في مقام التنازع والاحتجاج اذا تمسك احد المخاصمين باية او رواية يدل على ما يدعيه يقبله خصمه من غير ان يقول لعل اللفظ مشترك بين هذا المعنى وغيره الثاني ان الكلام في كلام لم يكن فيه قرينة دالة على الاشتراك فنقول يقبح من المتكلم العالم بداب المحاورة سيما اذا كان حكيما ان يتلفظ بلفظ كان له معنيان ولم ينصب قرينة معينة لاحدهما او مفهمة لان له معنيين فاذا وجدنا لفظا في كلام مثل هذا المتكلم خاليا عن القرينة المعينة للمعنى المعلوم او الدالة على الاشتراك يعلم انه ليس مشتركا عند المتكلم ولم يرد الا المعنى المعلوم واحتمال خفاء القرينة مدفوع بالاصل وهذا الدليل وان لم يثبت المطلوب فيما اذا كانت هناك قرينة الا انه لا حاجة اليه حينئذ كما لا يخفى الثالث انه لولاه سقط الاحتجاج وسد باب التفهيم والتفاهم في الاكثر لقيام احتمال الاشتراك في كل لفظ وهو يوجب سد باب التكاليف ايضا اذ ثبوتها في امثال زماننا بالالفاظ ووجود القرينة لا يفيد لانها ايضا الفاظ الرابع الاخبار والصحاح المتكثرة المتفق على العمل بها الناقلة المصرحة بان اليقين لا ينقض بالشك ابدا واحتمال الاشتراك فيها غير ضائر للقطع بالمراد منها بتصريح الاصحاب وكيفية احتجاجهم بها والقول باختصاصها بالشرعيات لانها وظيفة الشارع مدفوع بالعموم مع ان وظيفته بيان كل ما له دخل في اثبات حكم شرعي او نفيه بدون واسطة او بواسطة او وسائط ولا شك ان معاني الالفاظ مما لها مدخلية ظاهرة في ذلك **فائدة** اذ عرفت انه لا يحكم بالاشتراك الا مع دليل فالدليل عليه احدا دلة الوضع المتقدمة ونزيد هنا امرين اخرين احدهما استعمال اللفظ في معنيين لم يعلم لها قدر مشترك لاحدهما سبق الى الذهن فيحكم بكونه مشتركا بينهما لعدم احتمال التواطؤ والحقيقة والمجاز والنقل فلا يبقى الا الاشتراك اقول قد يتحقق هذه العلامة في المجاز المشهور على القول به مع انتفاء الاشتراك على ان عدم العلم بالقدر المشترك لا يثبت العدم وثانيهما اطلاق الاستعمال في الاكثر من معنى واحد وياتي تحقيقه **منهاج** وقع الخلاف في جواز استعمال المشترك

في الاطلاق الواحد في اكثر من معنى ولنحرر محل النزاع فنقول ان للفظ في الاطلاق الواحد احوالا الاول ان يطلق
على احد المعنيين بعينه ولا نزاع فيه والثاني ان يطلق على المفهوم المشترك بينهما وقد يسمى بعموم الاشتراك و
الظاهر انه لا نزاع في جوازه وكونه مجازا بعلاقة الكلية والجزئية والمستعمل فيه ح اما مفهوم احدهما
لا بعينه او ما يتناولهما من المفهومات المشتركة بين المعنيين الثالث ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث
هو مجموع بحيث يكون كل واحد جزء المحكوم عليه او به وهذا غير جائز على الحقيقة اجماعا وعلى التجوز على
التحقيق وبيانه بعد مقدمة هي انه لا شك في انه لا يجوز استعمال اللفظ الا فيما حصل فيه الاذن والرخصة
من الواضع اما في المعاني الحقيقية ففيما حصلت فيه الرخصة لشخصه واما في المجازية ففي نوعه فكما لا بد في الاول
الشخصي من ملاحظة انه تعلق باي شخص من اشخاص المعاني فكذلك لا بد في النوعي من ملاحظة انه تعلق باي
نوع وهذا الاذن يعلم في الحقائق باحد الوجوه المتقدمة واما في المجاز فلا يعلم بالنص غالبا بل يحصل من استقراء
استعمالاته الجزئية العلم بتجويز هذا النوع ثم انه قد يوجد الاستعمال في جزئيات صنف من اصناف نوع
او نوع من انواع جنس ولا يوجد في صنف او نوع اخر فالذي ثبت الاذن فيه ح هو المجاز فيما لم نطلع عليه من سائر
جزئيات ذلك الصنف او النوع دون غيرهما ثم انا وجدنا ان العرب تستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكن
فيما وجد فيه شرطان احدهما ان يكون للكل تركيب حقيقي خارجي من هذا الجزء وغيره ولم يكن الكلية بمحض الفرض
والاعتبار وثانيهما ان يكون الجزء مما له مزيد اختصاص في تحقق الكل وينتفي الكل بانتفائه اي عرفا وان لم ينتف حقيقة او ينتفي
ما وضع له اللفظ الموضوع للكل وان لم ينتف الكل المركب من جميع الاجزاء كانتفاء الرقبة ينتفي ما سمي برجل و
بانتفاء العين ينتفي ما يصطلح لانه يسمى جاسوسا ولذلك وجدناهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا وجد
فيه الشرط الاول وبعد تمهيد ذلك نقول ان الموضوع له اما احد المعنيين بعينه مع قيد الوحدة كما قيل او لا بشرط الوحدة
والتعدد كما هو المختار وعلى الاول لا يمكن ان يكون الاطلاق على المجموع من تسمية الكل باسم الجزء لانتفاء الشرطين
مع ان الجزء الذي وضع له اللفظ ح هو احد المعنيين بشرط الوحدة والكل غير مركب من هذا المعنى وغيره ضرورة امتناع
اجتماع قيد الوحدة وشرط الاجتماع فلا يكون اللفظ موضوعا لجزء هذا الكل ولا من تسمية الجزء باسم الكل حتى يكون
المراد ان اللفظ لما كان موضوعا لكل من المعنيين مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء
القيد لان هذا انما يصح اذا اسقط الجزء واريد الجزء الاخر فقط لا مع شيء اخر كما في ما نحن فيه وعلى الثاني
لا يصح لكون الاطلاق من باب اطلاق اسم الكل على الجزء وهو ظ ولا من عكسه لانتفاء الشرطين والحق انه
يراد منه هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم وهذا هو المتنازع فيه اذا صح الجمع بين المعنيين في
الارادة اي لم يلزم منه محذور كما في قولك هذا القرء حيض اذا اردت السواد والبياض لامتناع ان يكون
امثال ذلك مما يستعمله اهل العرف وكان صحيحا عندهم لان المريض انه لا يعلم شيوع الجمع بين المعنيين وعدمه
والا لم يتحقق النزاع وقد يمثل لما لا يصح الجمع باستعمال الامر في الوجوب والتهديد وهو صحيح فيما لم يكن المادة
من الالفاظ المشتركة والا فلا يصح لجواز ان يراد من المادة معناه معا من الهيئة الوجوب بالنسبة الى احد المعنيين
والتهديد بالنسبة الى الاخر واذ عرفت محل النزاع فاعلم انهم اختلفوا فيه على اقوال المنع مطلقا نسبه في تمهيد

القواعد

القواعد الى الاكثر وظاهر ابن هشام اطباق اللغويين عليه وظاهر الحاجبي عدم النزاع فيه لغة بل في ارادة الحقيقة والمجاز
وهو بعيد والتجويز كذلك حقيقة ذهب اليه جماعة كثيرة منهم الشيخ والسيد وابو علي والعلامة في ... وهو مذهب الشافعي
والقاضي والجبائي وعبد الجبار ونسبه الى الاكثر والتجويز في التثنية والجمع حقيقة والمنع في المفرد والتجويز في النفي
كذلك والمنع في الاثبات والتجويز مطلقا مجازا ذهب اليه العلامة في تهذيب التجويز كذلك مع التجويز في المفرد والحقيقة في
غيره اختاره صاحب المعالم والحق هو الاول لان استعمال اللفظ في معنى توقيفي يحتاج الى ثبوت الرخصة من الواضع وهي
غير معلومة لان ثبوتها اما بتصريح الواضع او باستعماله او بمجرد الوضع والاولان لم يوجدا في المقام والمراد منه
بمجرد الوضع هو الاستعمال فيما وضع له فقط وارادة الاذن على الرخصة في الاستعمال العرفي مع عدم ... ممنوعة والحاصل
ان الوضع بمحض الاستعمال الافرادي بالضرورة واما الاجتماعي فلا نسلم جوازه لم يعلم فان قيل كل من
المعنيين وان لم يرتب الاجازة الافرادي ولكنهما معا يثبتان الاجتماعي ايضا قلنا ثم كان قيل اشتراط الاستقلال
بالافراد خلاف الاصل قلنا لم يثبت جواز الاستعمال المطلق وهو ثم وقد يستدل للمنع الاستعمال بوجوه احدها
ايضا منها لزوم التناقض لجوازا ما لان المعنيين مما يكون في ح احد المعاني الحقيقية لتحقق الوضع فاستعمال
المشترك في جميع معانيه لا يتحقق الا بان يراد هذا وحده وهذا وحده وهما معا والا لا يصح ان يراد كل من
المعنيين وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال في المعنيين وفيه انه مبني على مقدمة
فاسدة هي جزئية الوحدة للموضوع له وهي ممنوعة كما ياتي سلمنا ولكنه مناقشة لفظية لان المراد استعمال
المشترك في هذا وذاك من غير اعتبار الوحدة سواء قلنا انه استعمال المشترك في معنييه او لا مع ان قولهم المعاني
مما يكون احد المعاني الحقيقية لتحقق الوضع مناف لاعتبار قيد الوحدة في الموضوع له ومنها ان الواضع ان
لم يضع اللفظ للمجموع لم يجز استعماله فيه والا كان استعمالا في بعض معانيه وفيه انا نختار الاول و
نمنع توقف الاستعمال في المجموع على الوضع له والثاني ثانيا ونقول انه المراد من استعمال المشترك في معنييه
ومنها انه لو جاز لكان حقيقة ومجازا لان يكون لكل مشترك بين معنيين معان غير متناهية حاصلة من تركيب
المعاني وفيه انه ايضا مبني على اعتبار قيد الوحدة او الاجماع احتج المخالف الاول بان الوضع مصحح مستقل الاول
فقط الرخصة فيه والا لزم انتفاء فائدة الوضع وما به الاشتراك في الاكثر هو موجب لكونه حقيقة والوضع
محقق في المشترك لكل من المعنيين فثبت الط واجاب الفاضل ... الاستعمال مدفوع بالاصل وكون الوحدة جزء
الموضوع له قد ناقض الاجماع ممنوع كما ياتي وجوابه ان ... الواضع لم يرد الا الاستعمال فيما وضع له منفردا
لكونه مقتضى حكمة الوضع والا لحصل الاختلال في الفهم غير مسموع واقتضاء الحكمة ممنوع والاختلال انما
عرض بسبب الاشتراك لا للاستعمال في المعنيين مع انه لو ثبت فانما هو في الوضع الذي وضعه لا بوضع اخر بمعنى
اراد ان يستعمل بوضعه فيما وضع له فقط وان استعمل بوضع اخر في اخر الا ان يستعمل بوضعه فيما وضع له منفردا عن
الغير في الاستعمال فلا بد ان ارادة كل من الواضعين الانفراد بالوضع الذي وضعه يستلزم ارادة عدم
الانفراد مطلقا اذ لا يريد الاستعمال بالوضع الاخر الا على خلاف ارادة واضعه والجواب ان قوله الوضع
مصحح للاستعمال ان اراد انه مصحح له مطلقا فمم وان اراد انه مصحح للاستعمال في الجملة فلا يفيد واحتج

الثاني اما على المنع في المفرد فبدليل المانع واما على الجواز في غيره فبانه كتكرير المفرد بالعطف فهو متعدد تقديرا
لفظا واستعمال كل لفظ في معنى جائز اتفاقا واجيب عنه بمنع كونه كتكرير المفرد بل يفيد تعدد ما يستفاد منه مطلقا
او بشرط كونه من افراد ماهية واحدة وحمل ما يستفاد منه على الكل او الموضوع له خلاف الظاهر وارادة ذلك في جمع
العلم وشبهه لعدم امكان ارادة غيره فيها لا يوجب ارادته في غيرها وجواز استفادة ما التعدد خاص لتعدد اخر
لم يثبت سلمنا كونه في قوة تكرير المفرد ولكن لا يلزم منه تساويهما في جميع الاحكام مع انه لو تم دليل المانع
لدل على المنع في غير المفرد ايضا واستدل الثالث بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات واجيب بان النفي
المستفاد عن اللفظ عند الاثبات فاذا لم يتعدد فيه فمن اين يتعدد في النفي فان قيل ان اريد بالمستفاد عند الاثبات
الذي يدل عليه اللفظ بخصوصه فعدم تعدده ممنوع لا اختصاص النفي به لاطلاق الظهور بافادة النكرة المنفية للعموم ولا يفيد المثبت
وان اريد الذي يدل المثبت على فرد من افراده ولو على البدلية فالمستفاد من المشترك المثبت فرد من افراد جميع
المعاني كذلك فيكون المستفاد من النفي نفي جميعها قلنا اولا ان المراد الثاني ولكن مدلول المثبت في المشترك هو
فرد من افراد ماهية واحدة ولما لم يكن معلومة للمخاطب لا من افراد جميع المعاني واللازم منه نفي جميع افراد
المعنى الواحد لا جميع افراد ماهيات المعاني وثانيا ان المراد المعنى الذي يصلح ان يستفاد من المثبت ولو بقرينة
فلا يثبت العموم الا بجواز ارادته بل بعينها في المثبت احتج الرابع بان المتبادر من اللفظ المعنى مع قيد الوحدة فيتبادر
في المشترك واحد من معانيه بعينه وان لم يعلم المخاطب الا مع القرينة فيكون هو الموضوع له والاستعمال في الجميع بالغاء
الغاء قيد الوحدة يكون استعمالا للفظ الكل في الجزء فيكون جائزا مجازا واجيب بمنع تبادر الوحدة من المشترك
بل ربما يدعى فيه تبادر المعنيين معا مع انه في غيره ايضا لو كان لعدم تعدد المعنى سلمنا التبادر ولكن ليس
التبادر ارادة شرط الوحدة من اللفظ بل يتبادر لكون الاستعمال في الافراد لا لاجل كون الاستعمال الاكثر كذلك
ولذا لم يختص بالالفاظ الشايعة فهو من عوارض الاستعمال ومثله ليس من علامات الحقيقة سلمنا ولكن العلاقة
ليست من العلائق المعتبرة اذ مع ارادة الجميع يكون المستعمل فيه جزء الموضوع له مع شيء اخر لا الجزء فقط وتلك
الخامس اما التجوز في المفرد فبجزئية الوحدة واما الحقيقية في غيره فبكونه كتكرير المفرد وقد عرفت ضعفهما هذا وان
القائلين بالجواز حقيقة اختلفوا فيما يحمل عليه اللفظ عند عدم القرينة على اقوال الاجمال بين كل واحد والكل وهو مذهب
الاكثر والظهور في الكل وهو الظهور ان لم يحمل نقلا عن جماعة من العامة والتفصيل الاول في غير كلام الشارع والثاني
فيه دليل الاول احتمال ارادة كل واحد والجميع ولا مرجح وفيه انا سلمنا التعدد ارادة غير الواحد وعدم الاستعمال في الاكثر
عند مرجح لارادة الواحد فتعين الاجمال بين كل واحد ودليل الثاني قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على
النبي حيث استعمل الصلوة المشترك بين المغفرة والاستغفار فيهما معا بدون القرينة وقوله عز شانه الم تر ان الله يسجد له من في
السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس حيث اطلق السجود المشترك بين وضع الجبهة والانقياد فيهما
بلا قرينة وفيه منع انتفاء القرينة في الاثنين ولا منع الاستعمال في المعنيين سلمنا ولكن نمنع اشتراك اللفظين
بين المعنيين لفظا بل يمكن الاشتراك المعنوي ودليل الثالث ان الحمل على البعض ترجيح بلا مرجح والاجمال
اهمال لا يجوز ان يتكلم به في كلام الشارع فيجب ان يحمل فيه على الجميع وفيه ان الحمل على الجميع ايضا احد الاحتمالات

هذا ايضا ترجيح بلا مرجح بل هو مرجوح بالنسبة الى ساير الاحتمالات ومما ذكر ظهر ان الحق على الجواز الاجمال
بين كل واحد من المعاني **تنبيه** اعلم انه لو كان ما استدل به بعض المانعين من ارادة الجميع من
استلزامها التناقض تاما لظهرت للخلاف في المسئلة فائدة اذ حينئذ لو ورد في كلام اللغوي او الحكيم
ما كان ظاهرا في ارادة الجميع لوجب صرفه عن ظاهره ولو صرح لغوي بالجواز لزم رده واما على ما استدللنا
به وهو المشهور من عدم ثبوت المجاز والاذن وهما اللازمان في امر اللغات فلا تظهر فائدة للخلاف اما في كلام
الشارع واللغوي فلان ان وجد فيه ما كان ظاهرا في الاستعمال في الجميع يكون هو المثبت للجواز ولا يجوز صرفه
عن ظاهره ولو صرح لغوي بالجواز لم يرده ودموما على توقيفية اللغات وعدم الدليل على الجواز اذ يكون هو
الدليل واما في مثل الاقارير والوصايا فلان المتبع فيها مقصد المتكلم اذا ظهر وان لم يكن استعماله موافقا لما
ثبت من اللغة فان قيل بعد عدم ثبوت الجواز فغايته اصالة عدم التوقيف والاذن فتظهر الفائدة فيما اذا
شك في الاستعمال في الجميع فانه يحكم بارادة الواحد على المختار قلنا قد عرفت ان الاصل عدم الاستعمال في الاكثر
من الواحد على القول بالجواز ايضا فلا يتفاوت الحكم على القولين فان ارادة الزايد منفية عليهما بالاصل اما على المنع
فاصالة عدم الجواز واما على الجواز فاصالة عدم الاستعمال **منهاج** المشترك اذا استعمل اما
مع قرينة او بدونه فان لم يكن فاما يكون في كلام الشارع او غيره فعلى الاول فالكلام مجمل بين كل واحد من معانيه
او بعضه وبين الكل وظاهر في الجميع على اختلاف الاقوال وعلى الثاني فاما يكون المتكلم ممن يجوز ارادة الاكثر او
من لا يجوزها او ممن لا يعلم حاله فعلى الاول فكالاول وعلى الثاني وعلى الثالث فكالاول على الاول والثالث
كالاول ومع ملاحظة اصالة عدم ارادة الزايد ينتفي احتمال الارادة الكلي في الكل وان كانت قرينة فاما يكون
معينة اي معينة لمعناه كلا او بعضا او ملغاة اي دالة على عدم ارادة بعض معانيه فعلى الاول فاما يعين بعض
معانيه او كلها فان عينت البعض فان كان واحدا تعين الحمل عليه اتفاقا وان كان
اكثر او عينت كلها فان كان في كلام الشارع فمجوز الاستعمال في الاكثر يحمله على ما عين والمانع يحكم بالاجمال
لتعارض حجة المنع والقرينة الا اذا كان المنع لعدم ثبوت الرخصة فان شك في ذلك ثبت لها وان كان في كلام غيره فان
كان الغير مجوزا للاستعمال في الاكثر او ما فيا فيحمل على ما عينته القرينة وان
كان نافيا له فيحكم بالاجمال وعلى الثاني فاما يلغي بعض المعاني او كلها فعلى الاول فان اتحد الباقي
يحمل عليه وان تعدد فحكمه بالنسبة اليه حكم ما لا قرينة معه وعلى الثاني يحمل على المجاز فان اتحد المجاز فهو وان تعدد
فاما يكون الجميع مجازات لحقيقة واحدة من حقايقه فحكمه حكم الغير المشترك المتعدد مجازه على حقيقته وان كانت مجازات
لحقايق متعددة فاما يكون الحقايق متساوية اولا فان تساوت فاما ان تساوت المجازات اولا فان تساوت فالاجمال
وان اختلفت فيحمل على ارجح المجازات وان لم يتساو الحقايق فمع تساوي المجازات يرجح المجاز الراجح حقيقته
مع اختلافها فان تعارض رجحان الحقيقة مع رجحان المجاز يلزم الاجمال والا فالراجح بالاعتبارين راجح **فائدة**
اذا ورد كلام فيه لفظان احدهما مشترك والاخر حقيقة ومجاز ولم يجتمع احد معنيي الاول مع حقيقة الاخر فهل يحمل على المجاز
الاخر ام لا لان الاصل في الاخر الحقيقة وبعد حمله عليها يكون قرينة معينة لما يجتمع معه من معاني المشترك

لم يتحقق قرينة لفظية على تجوز لاحتمال الارادة مجازا مع القرينة مجامع حقيقة اللفظ وكذا لو كانت هيئة اللفظ عند اول
لم يجتمع احدهما مع المعنى الحقيقي للفظ الاخر **الفصل الرابع** في الحقيقة والمجاز الحقيقة لفظ استعمل فيه
الوضع الاول من حيث انه استعمل كذلك والمراد بالحيثية القرينة فلا ينتقض الطرد بالمجاز وبالوضع الاول ما لم يكن
فيه وضع سابق لا الى الضابط الثاني حتى ينتقض الحقيقة الشرعية والعرفية والمشترك المتاخر بعض معانيه عن بعض
والحقيقة التي لا وضع لها ولا ينتقض بما حصل له الوضع في معنى لكثرة استعماله فيه لمناسبة لما وضع له اولا
لم يلاحظ الوضع السابق في اللاحق اذ لا وضع له ثانيا حتى يكون ملاحظا ثم لم يلاحظ في الاستعمال الموجب له او
لان المراد بملاحظة الوضع السابق اعتباره في نفس الوضع كالاوضاع المجازية والمنقول ليس كذلك او المراد
هنا كون الوضع السابق شرطا لتحقق اللاحق والسابق في المنقول وان كان شرطا في كونه منقولا الا انه ليس شرطا في اللاحق
او المراد ملاحظة السابق حين الاستعمال فيما وضع له ثانيا بعد الوضع لا حينه وقيد الحيثية لاخراج المجاز الذي
له حقيقة والمجاز الذي استعمل في معناه الحقيقي في تلك الحال والمشترك المستعمل في احد معنييه لعلاقة بينه و
بين الاخر ولو قيل الوضع الاول بالموضوع له اولا لصح الحد ايضا ولكن بزيادة قيد من حيث انه الموضوع له لكان
ايضا لئلا ينتقض بالمشترك المذكور والمنقول المستعمل في معناه الاول لمناسبة للثاني وهو اولى من زيادة قيد
في اصطلاح التخاطب لانه لا يدفع الاول والمجاز هو اللفظ المستعمل في معنى لا لاجل علاقة او المستعمل بسبب وضع غير
اولي لعلاقة وتعريفه بانه لفظ استعمل في غير الموضوع له لعلاقة قرينة ينتقض بالمشترك والمنقول المتقدمين وقيد الحيثية
غير مفيد كما لا يخفى وزيادة قيد في اصطلاح التخاطب يدفع الثاني فقط وهو عند الاصوليين اعم من الكناية
على القول بانها مستعملة في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له ايضا اذ يرد عليها ان المقيد لما تعرفه
بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له كما فعله البيانيون واما استدلال بعض القائلين بامتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة فغفلة عن الاصطلاح كما ياتي **منهاج** الحقيقة تنقسم الى
لغوية وشرعية وعرفية عامة وخاصة وانقسامها اليها باعتبار الوضع الماخوذ فيها ولكن الاشكال في
انه باي اعتبار صار علة له والمشهور انه باعتبار فاعله اي الواضع فان كان اهل اللغة فالحقيقة لغوية
وان كان الشارع فشرعية وان كان اهل العرف فان كان قوما مخصوصا فعرفية خاصة والا فعامة وقال
بعض محققي المتاخرين دلالة اللفظ على المعنى ان كانت بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كانت بوضع اهل
اللغة فلغوية وان كان بوضع طار غير الشرع فعرفية عامة او خاصة والمستفاد منه ان مناط الفرق بين
الشرعية وغيرها من جهة الواضع وبين اللغوية والعرفية من جهة اصلية الوضع وطاريته ويكون الفرق
بين هذه الحقائق بالتباين فالشرعية ما كان واضعها الشارع سواء كان الوضع اصليا او طاريا و
اللغوية ما كان واضعها اهل اللغة بوضع غير طار والعرفية ما كان الوضع فيها طاريا من وضع غير الشارع
وربما يظهر من بعضهم ان الشرعية هي ما تقدمت واللغوية ما كان بوضع اصلي من غير الشارع والعرفية
ما استعمل في الموضوع له غير الشرعي وان كان اصليا فيكون العرفية اعم مطلقا من اللغوية وقد تخص العرفية
بالباقية فيكون اعم من وجه من اللغوية وشيء منها لا يخلو عن نقص واجمال كما بيناه في شرح التجريد والتحقيق

اما في الفرق بين اللغوية والعرفية فما ذكره بعضهم من ان المعتبر في اللغوية كونها اصلية باقية محجورة وفي العرفية
ان يكون طارية غير كذلك واما بين الشرعية وغيرها فانما هي باعتبار الواضع واما بين العرفيتين فباعتبار تعين المستعملين
بعد الوضع وعدمه سواء كان تمام الواضعين ام لا فان كان قوما معينين يكون عرفية خاصة والا فعامة **تنبيهان**
الاول هل الاعلام الشخصية واحد من تلك الحقائق او قسم رابع او خارجة عن المقسم ظاهر انها ليست
حقائق شرعية ولا لغوية كما صرح به جماعة ولا تختلف باختلاف اللغات وتوصيفها ببعض اللغات باعتبار [illegible]
ولا عرفية لاشتراط الطريان وليس خارجة عن المقسم كما حكي عن الرازي والامدي مع صدق الحد واشتراكها مع [illegible] في
الاقسام في العلامات واللوازم ولا وجه لما قد يستدل من انه لا توصف مثل زيد قائم بالحقيقة لان ما لا يكون [illegible]
حقيقة لا يكون كل حقيقة فالظاهر انها قسم رابع لم يسم باسم ولم يدخل في التقسيم لاجل ان التسمية والادخال انما يعتبر
في الاحكام المترتبة عليها في العلوم والاعلام لكونها جزئيات لا يبحث عنها **الثاني** الحقيقة الشرعية على
ما صرح به هي ما يستفاد منه المعنى بوضع الشرع وهذا بالبلاد يقتضي ان يكون كلما وضعه الشارع حقيقة
شرعية وان لم يتعلق بالشريعة وليس كذا اذ الظاهر ان يعتبر فيها ارتباطها بالشرع كانهم اكتفوا عن التقييد بما يستفاد
من نسبة الوضع الى الشارع **منهاج** من القواعد المسلمة اصالة الحقيقة وتحقيقها ان اللفظ
اذا اطلق فان علم مراد المتكلم وكونه حقيقة او مجازا فالامر واضح والا فاما يعلم ان له حقيقة ومجازا
ولا يعلم ايهما المراد او يعلم المراد ولا يعلم انه حقيقة او مجاز وفي كل من هذين القسمين يستعمل اصالة
الحقيقة ويبينهما في مقامين بعد مقدمة ينبغي فيها وفي غيرهما وهي ان من القطعيات ان بناء الشارع في
المحاورات والخطابات وطريقته فيهما طريقة سائر الناس من غير فرق فهو كواحد منهم في افادة مراده كافادتهم و
استفادة مراده كاستفادة مرادهم فان الاذهان ينزل كلامه منزلة كلامهم ما يستفاد منه كما يستفاد من كلامهم
ومقتضى ذلك العادة في فهم خطاباته بما يعمل به في فهم خطاباتهم فكل طريق يستعمل في هذه المحاورات يجب الاخذ
بها في فهم كلام الشارع ايضا وكل ظن يحصل منها حجة يجب جعلها حجة ايضا فان قيل المراد بحجية شيء في اللغات
كونه بحيث يعلم رضاء المتكلم حمل كلامه على مقتضاه ومن اين علم رضاه بحمل كلامه على مقتضى الظن المعتبر في
المحاورات قلنا المراد من الظن المعتبر في المحاورات تعارف البناء عليه بحيث كان متداولا ويكون اعتباره طريقة
عامة الناس وبديهي انه اذا كان الظن كذلك وعلم به المتكلم فرضي باعتباره لاجره والا لنبه عليه **المقام**
الاول في اصالة الحقيقة بالمعنى الاول اي اذا كان للفظ معنيان حقيقي ومجازي واستعمل مجردا عن
القرينة فيحمل على الحقيقي سواء علم المعنيان بعينهما ان هذا حقيقة وذاك مجاز او علم ان له حقيقة ومجازا من غير
علم بعينهما او بعد تعين الحقيقة من المجاز سواء علم المستعمل فيه من غير جهة القرينة المفقودة او لا وهذا
الحكم اتفاقي كما صرح به غير واحد ويدل عليه وجوه منها ان الحقيقة هي المتبادر الظاهر عند الاطلاق ولا يجوز
ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة لانه يجامع الاغراء بالجهل وانتفاء فائدة الخطاب ومنها قوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه وما ورد من انه سبحانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم بامر خلاف ما يسامح
وخلاف ما يفهمونه ومنها الاجماع القطعي بل الضروري فان من المعلوم قطعا ان بناء المحاورات من لدن

ادم الى زماننا هذا على حمل الالفاظ المجردة على المعاني الحقيقية من غير اختلاف وعليه بناء التفهيم والتفهم فما
من احد الا ويجد من نفسه في كل يوم مخاطبات غير محصورة ولا يتأمل المخاطب في حملها على الحقايق ومنها انا نعلم قطعا
بالحدس والوجدان بل بالرجوع الى انفسنا لو وضعنا لفظا لمعنى ان غرضنا او الواضع من وضع لفظ المعنى ليس الا حمله
عليه عند الاطلاق وارادته منه بلا قرينة بل هذا لازم الوضع الذي هو تخصيص شيء بشيء بحيث يلزم من العلم
به العلم به ومنها انه حصل القطع من استقراء محاورات الفصحاء بل غيرهم وملاحظة عاداتهم في التكلم انهم كلما
يريدون غير المعنى الحقيقي من لفظ ينصبون معه قرينة فكلما لم يكن معه قرينة فكلما يعلم قطعا
ان المراد ليس الا المعنى الحقيقي واحتمال القرينة في بعض الموارد ينفيه الاصل ومنها انه لولاها لانسد باب التفهيم والتفهم
في غير خطاب المشافهة مطلقا وفيه غالبا اذ لا حمل على المجاز لانه خلاف الاجماع وموجب لترجيح المرجوح فلعدم القرينة
اللفظية غير مفيد اذ يجري فيها ما يجري في نفس القرينة والحالية غير ممكنة في غير المشافهات وغير متحققة فيها
غالبا فينسد امر التكلم وينسد باب التفهم ومنها الاجماع على العمل بظواهر الايات والاخبار في الجملة وهو لا يمكن الا
بملاحظة هذا الاصل لخلو الكلام عن القرائن غالبا وبعد حصر المجازات ولا يخفى ان هذا الاصل انما هو في
غير الالفاظ المشتركة واما فيها فلا لعدم جريان شيء من الادلة فيها فان استعمالها بلا قرينة نادر جدا فلا يثبت
منه اجماع ومخالف لطريقة الواضع ولسان ارباب المحاورات ولا يخفى عليك ان القول بتقديم المجاز المشهور
او التوقف لا ينافي ذلك اما على القول بعدم شهرة وكون ما نظن منه من الحقايق فواضح واما على القول
بشهرة فلانهم يجعلون الشهرة قرينة فهو خارج عما نحن فيه ولا فرق في جريان هذا الاصل بين ما اذا
كان اللفظ خاليا عن جميع العوارض او عرض له في بعض الاستعمالات ما يوجب عدم ظهور المعنى الحقيقي
لجريان كثير من الادلة فيه ايضا نعم قد يحصل بسبب العوارض الخارجية ظن بارادة غير الحقيقي لا بمعنى انه
[illegible] بل يظن ارادته والطرح عدم صحة اجراء اصل الحقيقة لامكان اتكال المتكلم واعتماده بهذا الظهور
وعدم جريان الادلة المتقدمة ولكن لا يحمل على الغير ايضا الا اذا ظن بظن ثابت الحجية بل يتوقف وليس المراد
كلما ظن ارادة غير الحقيقة يتوقف بل اذا كانت العوارض الموجبة للظن مقارنة لصدور الخطاب محققة حال الخطاب حتى
يصح تجويز اتكال المتكلم عليه ويمنع الادلة عن الجريان واما اذا لم يكن كان يحمل على الحقيقة اجماعا واذا يعملون
بالحقيقة في الظواهر التي يعارضها ادلة غير ثابتة الحجية موجبة لظن ارادة خلاف الظاهر منه فان ذلك العمل
بهذا الاصل انما هو اذا لم يكن قرينة مقارنة والعلم بعدمها لا يمكن حصوله غالبا فلنا الاذن عند عدم العلم بالحكم
بالعدم لان الاصل لاجماع ارباب المحاورات واهل اللغات فانا نراهم يحملون الالفاظ على المعاني من غير اعتنا الى
احتمال وجود القرينة وايضا لولاه لانسد باب التفهيم والتفهم في غير المشافهات بل فيها غالبا اذ لا احتمال اختفاء القرينة
بل لا يفيد القرائن المقالية ايضا بل الحالية لجواز وجود قرينة لم تصل الينا معارضة لتلك القرينة وايضا
الاخبار الناطقة بعدم نقض اليقين الا باليقين دالة عليه حيث ان وجود القرينة وعدمها مشكوك فيه مع وجود ان
فالاصل عدمها وايضا ويكفي عدم ظهور القرينة ولا يحتاج الى الفحص عنها ما لم [illegible] في الاحتياج الى ان الكشف عن
في الضمير الذي هو المناط في الالفاظ لا الاصل لا بد من الالتفات في القرينة فتأمل في المراد واما في مثل الكلام

والكاتب فالظنون عدم القرينة والسهو خلاف الظاهر وفيه انه ان اراد ان المناط الكشف باي نحو اتفق
فهو مسلم ولكن كان لم يقرروا للاستعمالات طريقة خاصة ولم يستهجن احد احدا على اي نحو تكلم اذا كشف
مراده وان اراد ان المناط الكشف بطريق متعارف في المحاورات فمسلم ولا ريب انه لو استفاد احد معنى من لفظ على
طريقة العرف لم يحسن مواخذته من المتكلم لما اراد غيره ولا شك ان اهل العرف يكتفون بعدم ظهور القرينة ولذا
يعملون بما يفهمون من الظاهر من غير التفات الى احتمال القرينة مع قيامه ساريا الاحتمال الذي لو ماذكر من ان
معه الرسل خلاف الظاهر انما ياتي في مثل المراسيل واما في الاخبار وكتب التواريخ والعلوم والاشعار فقد يحرى
ظن عدم القرينة مجازفة صرفة مع ان من القرائن غلبة استعمال اللفظ في معنى وهي مما لا يكاد ينفك عن احتمالها
اكثر الالفاظ على ان الكلام في الالفاظ الشرعية وصرح الشارع بعدم نقض اليقين بالشك بل اهل العرف
لا يكتفون بظن وجود قرينة ايضا ما لم يثبت حجيته ولذا لو ادعى احد عرضا سورثه الظن على وجود قرينة على خلاف
الظاهر لا يسمع منه الا باثباتها ولذا لو دلت الشهرة او خبر ضعيف عن ثبوت الظن على وجود قرينة على شيء لا يلتفت اليه
من لا يقول بحجيتها نعم اذا كان ذلك في المحاورات العرفية وامكن الاستفسار فالظاهر انهم يتوقفون حتى يستفسر ولو
اعتبرنا الظن هاهنا فلابد من حصول الظن بالقرينة واما مجرد الظن بخلاف المدلول الحقيقي فلا يضر قطعا

المقام الثاني

في اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني اي فيما كان المستعمل فيه معلوما وشك في كونه حقيقة ومجازا وهو على
قسمين لان المستعمل فيه اما كونه حقيقة اما واحدا او متعددا والاطلاق كلام والذي العلامة رحمه الله في التهذيب عدم
وجوب التوقف في القسمين وصرح في الاخير ابن الشهيد وفرق بعض مشايخ المحققين بين الاتحاد والتعدد
قال بالاصالة في الاول وعدمها في الثاني وادعى في الاول الاتفاق وتبعه على ذلك من ادعى الشهرة على العدم في
صورة الاتحاد بل ادعى الاتفاق على الاصالة وظاهر السيد والعلامة ايضا الاجماع بل نقله عن غيرهم ايضا في ان
وكيف كان فالحق مع الاتحاد الاصالة مطلقا لوجهين احدهما ان الاصل المعنى الاول ثبت ذلك بيانه انه قد عرفت
ان الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا في المعنى الحقيقي سواء علم المستعمل فيه ام لم يكن مخصصا باذا لم يعلم فانه ليس
للعلم بالمراد مدخلية في كونه حقيقة ولا بد من ان يكون المستعمل فيه هو الحقيقة ومن لم يفطن باقسام الاول اشتبه عليه الامر
واما اعتبار بعضهم الجهل في بعض اقسامه فلان ثمرة الاصل انما تظهر معه اذ مع العلم لا حاجة اليه فاعتباره بحسب
لفائدة الاصل وليس شرطا في اعتباره سيما بل ان بعض المحققين مع انه شرط الاول في صورة الجهل كما في ثبت
ذلك اذ لا ريب ان يكون اللفظ قبل العلم بالمراد محكوما بكونه مستعملا في المعنى الحقيقي وكذا يجب اذ بعد ان حصل العلم
بالمعنى لا يوجب الخروج عن الاصل ولا يضر اللفظ مع قطع النظر عن العلم محكوم بكونه مستعملا في المعنى
الحقيقي وظن ان اعتبار العلم لا مدخلية له في الصرف عن الحقيقة نعم كان جريان الاصل السابق مشروطا
بالعلم وهو هاهنا حاصل وثانيهما ان المعلوم من عادة الناس انهم متى وجدوا لفظا مطلقا في اللغة على
واحد اعتقدوا انه موضوع له ويحملونه عليه في ساير الاستعمالات وان ظهر لهم التردد بعد ظهور التعدد
بل ان التتبع في اللغات غالبا يوجب اخرى غير ما مر ولا يخفى انه يشترط في هذا الاصل ان لا يكون
العلم بالمستعمل فيه من القرينة المنضمة مع اللفظ حين الاستعمال لانا قد منع الاصل كما ظن لعدم

الثاني بل لاشتراطه في الاول وعدمه في الثاني اعتقادهم كون المعنى حقيقيا عند العلم باقتران اللفظ بالقرينة و
لا يتوهم انتفاء فائدة الاصل مع هذا الشرط حيث انه لا يعلم المستعمل فيه عند العلم بالوضع كما هو المفروض
الا بالقرينة لان المشروط هو فقد القرينة المعتبرة حين الخطاب فيمكن العلم بالمراد من القرينة المتاخرة او الاكثر
وبعض من خالف في هذا المقام بين قائل بالتوقف لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة وقائل بالمجاز للاغلبية
ويرد الاول بان دليلنا لم يكن نفس الاستعمال بل امر اخر والثاني بمنع الاغلبية اولا ومنع حجيتها ثانيا لما
اذا كان المستعمل فيه متعددا فاما ان لا يعلم كونه حقيقة في شيء من المعاني او يعلم انه حقيقة في بعض وعلى الثاني في اخر
وعلى الثاني اما يعلم الحقيقة بعينها اولا وعلى التقادير فالتشكيك اما في المجاز والاشتراك اللفظي او فيه والمعنوي
او في الاشتراكين او في الثلاثة فهذه اقسام وقع الخلاف فيها فمذهب السيد في غير الثلثة الاخيرة الى اصالة الحقيقة
والاكثر على التجوز فيما زاد على الواحد ومنهم من توقف ومنهم من رجع الى اولوية المجاز او الاشتراك وياتي تحقيقه
واما الثلثة فمذهب السيد في الاول منها ترجيح المعنوي وفي الاخيرين اللفظي واختار المحقق والعلامة والبيضاوي
والرازي ترجيح المعنوي مطلقا وتوقف صاحب المعالم والعميدي والاسنوي وياتي الكلام فيها **تنبيهان**

الاول اعلم ان العقد الثابت من اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني كون المستعمل فيه حقيقة عند المتكلم لا انه حقيقة
واقعا اذ لا ريب ان ذلك من ادلتها فمفاد هذا الاصل كتصريح المتكلم بانه حقيقة وعلى هذا فلا يمكن الحكم بثبوت الحقيقة مطلقا
الا اذا كان المتكلم ممن يكون قوله حجة في امر اللغات **الثاني** قد عرفت ان مورد التشكيك في كون المستعمل فيه حقيقة
او مجازا مختلفة ففي بعضها الاصل الحقيقة وفي البعض الاخر ليس كذلك واشتبه الامر في ذلك على كثير فغلطوا واختلط
عليهم فموارده ومن كثيرا ما اصالة الحقيقة في غير موضعه ويستعملون قولهم الاستعمال اعم في غير مورده وربما يتوهم
التنافي بين الكلامين وكل ذلك لعدم تحصيل المرام من احاطة جميع الصور واحكامها لا يشتبه عليه الامر في
ان مرادهم من قولهم الاستعمال اعم انه بنفسه لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز لانه جنس لهما والجنس لا يدل على بعض
انواعه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال بل لا بد في الدلالة عليها من امر اخر كما في صورة الاتحاد ومرادهم
من قولهم الاصل الحقيقة ان الاصل ان يكون المراد هو المعنى الحقيقي كما في المقام الاول وذلك لا لاجله لا لانه الادلة
عليه من غير مدخلية الاستعمال وبهذا يظهر ايضا اندفاع ما قد يتوهم من التنافي بين قولهم في صورة التعدد الاستعمال
اعم وقولهم في هذه الصورة ايضا المجاز خير من الاشتراك حيث ان مقتضى الاعمية عدم الحمل على المجاز ومقتضى خيرية
الحمل عليها فان مرادهم من الاعمية ان الاستعمال لا يدل على المجازية ولو قطعنا النظر عن غيره فهو لا يوجب الا التوقف
لا انه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر ومرادهم من الخيرية ان المجاز راجح بدليل اخر **منهاج** لما كانت
الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له والمجاز المستعمل في غيره ولم يمكن في امثال هذه الازمنة معرفة الوضع له عن غير
من جهة الواضع غالبا فوضعوا لكل منها امارات وهي من وجوه الاول والثاني والثالث التصريح باسمها او بخواصها او
خاصته ولكن لا شبهة في ندرة هذه التصريحات من اللغوي ثم قد يعرفان بالضرورة من اللغة كالاسد والحمار
والطلوع ويشكل التمييز بينهما من كتب اللغة حيث ان الاكثر خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق
بينهما غالبا ولكن في تفسيرهم الالفاظ ربما يمكن المعرفة في بعضها بيان ان المعاني المذكورة لها اما محتمل او

متعددة

متعددة فالاول يحكم فيه بالحقيقة لانها الاصل سواء فسر المجاز بحرف التفسير او الوضع او الاستعمال او التجوز
او المجيء ثم يشكل في قولهم قد يطلق لاشعاره بالاطلاق على معان اخر والثاني فان فسر المجاز بالوضع او التسمية او المجيء
التفسير فيحمل على الحقيقة اما في الوسطين فظاهر واما في الطرفين فلان المتبادر من قولك الاسد الحيوان المفترس
او اي الحيوان المفترس في مقام بيان الالفاظ انه معناه والمتبادر من المعنى الحقيقي بل ليس غيره معنى اللفظ الذي
وان كان انه يعبر به عنه في موضع ولذا يصح ان يقال الاهل ليس معنى القرية والرجل الشجاع ليس معنى الاسد ولكن
المجاز معنى للفظ لما يمكن عد معناه فلا وجه للحصر نعم اذا اورد اللغوي كلاما تاما فيه لفظا مفسر بحرف
التفسير يحتمل ان يريد المستعمل فيه وان فسر بالاطلاق او الاستعمال او المجيء وامثالها فحكمه التوقف الا مع
الرجوع لما تعارض المجاز والاشتراك والرابع التبادر وعدمه والاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز والتبادر
وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة على قسمين لان فهم المعنى تارة يكون مع تبادر ارادة المتكلم له واخرى
لا يكون معه والاول يستلزم الثاني وهو بقسميه علامة للحقيقة بمعنى ان الجاهل باصطلاح طائفة اذا تتبع موارد استعمالهم
وعلم انهم يفهمون من لفظ معنى بلا معاونة قرينة وعلم انه من جهة نفس اللفظ يعلم انه عندهم موضوع لهذا المعنى فيقال
اليه انتقالا اوليا لان فهم المعنى من لفظ لا بد وان يكون لمرجح وهو اما المناسبة الذاتية كما قيل والوضع ليس الا او
بط فتعين الثاني والوضع اما يكون لنفس المعنى او لما له علاقة معه والثاني لا يفهم بدون القرينة لفقد التخصيص و
التخصيص فاذا فهم بدونها يعلم حصول احدهما وهو الوضع لنفسه فيكون حقيقة واما كون عدمه علامة المجاز فلانا علمنا
بالاستقراء انه كلما كان معنى مجازيا فهو ليس متبادرا وكلما ليس متبادرا عند من يقتضي العادة بكونه عالما بالوضع
لو كان فهو مجاز ولو ورد اما على علامة الحقيقة فبالنقض بالمشترك وجزء المعنى ولازمه وبالمجاز المشهور والفرد
الشايع وبان التبادر فرع العلم بالوضع وجعله علامة للحقيقة يوجب توقف العلم بالوضع عليه وهو دور و
اما على علامة المجاز فبان اللفظ في اول الوضع حقيقة فيما وضع له مع عدم تبادره عنه وبالنقض بالمشترك
والجواب عن الاول انا لا نسلم في العلامة عدم الانعكاس مع ان عدم تبادر معاني المشترك ممنوع لان السامع لا يفهم
جميع معانيه وان علم ان الجميع ليس مقصودا فيتحقق التبادر بالدلالة وهو المناط في العلامة بل يتحقق التبادر
ارادة على البدل ايضا بالنسبة الى الجميع وان لم يعلم خصوص المراد وهذا القدر كاف اذ انما يدل على كون المتبادر حقيقة بل
على كفايته وعن الثاني ان التبادر الذي جعل العلامة هو سبق المعنى من اللفظ الى الذهن من حيث هو مدلوله وليس كذلك
في الجزء واللازم بل تبادرهما لجزئيته او لانه فهمهما انما هو بتوسط الانتقال الى الكل او الملزوم لا من اللفظ من حيث
هو ومن هذا القبيل دلالة اللفظ على المفهوم اي يتبادر منه معنى يلزمه المفهوم فهو يتبادر بتوسط تبادر المنطوق
لا من نفس اللفظ وعن الثالث بمنع المجازية عند التبادر وبمنع التبادر عند المجازية مسلما ولكن التبادر في المجاز
المشهور ليس من نفس اللفظ بل بملاحظة الشهرة فان قيل الجاهل المريد للتمييز كيف يعلم ان التبادر هل هو من
الشهرة ام لا قلنا الاصل عدمها فيعمل به ولكن يعارضها اصالة عدم الوضع لما يتبادر ايضا فترجيح الثاني
لاحتياج الاول الى وضع ايضا انما يصح عند من يرجح الاقل مخالفة للاصل مطلقا وعن الرابع ان الشيوع
قد يتبادر كان وجوديا فان كان استعماليا فاللفظ اما حقيقة او مجاز مشهور وعن الخامس لنا انما

يلزم لو اخذ من عنده التبادر من يريد التمييز وليس كذلك وعن السادس بان عدم التبادر علامة المجاز اذا لم يعارض

علامة الحقيقة وبعض المواضع وعدم صحة السلب معارضان له فان قيل كيف يعلم الجاهل النص قلنا قد يعلم

بالاصل ثم اذا كان المستعمل فيه واحدا قد ثبت الحقيقة بالاصل وعن السابع بما مر في الاول وقد يجعل علامة

الحقيقة عدم تبادر الغير وعلامة المجاز تبادره وينتقض الاول بما في غيرها وضع له في اوايل الوضع فانه مجاز

مع عدم تبادر الغير والثاني بالمشترك لتبادر غير كل من معانيه والقول بان تبادر الغير في الكل المرددين

الارادة والعلامة هي الثانية ضعيف بعد وروده دليل على التخصيص ولا يخفى انه لما كان استناد الفهم الى مجرد اللفظ

وعدم مدخلية القرينة امرا صعبا لتفاوت الافهام واختلاف القراين خفاء ووضوحا جاء الاختلاف في

دعوى التبادر فقد يكون الفهم عند اهل اصطلاح من جهة القرينة الخفية ويدعي الغافل التبادر ولذلك

احتجوا باستقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استقراء

الوضع او لتلبس الوهم واختفاء القرينة **الخامس** عدم صحة السلب وصحته فالاول علامة الحقيقة والثاني

المجاز يعني انه اذا اطلق لفظا على معنى ولم يعلم انه حقيقي او مجازي فان لم يصح سلبه عنه اي يعلم ان اهل العرف لا يجوزون سلبه

عنه حكم بكونه حقيقة وان صح حكم بكونه مجازا بل قد يعرف بهذه العلامة وان لم يعلم الاطلاق ايضا والمراد بصحة السلب

وعدمها صحة سلب المعنى عن اللفظ اي صحة سلب كونه ما يصدق عليه اللفظ لا من حيث كونه لفظا موضوعا عدم صدق اللفظ

من حيث هو على المعنى بل من حيث معناه ولكن لا من حيث المعنى المعين ولا من حيث المعنى الحقيقي والمجازي بل من حيث المعنى

مطلقا مع قطع النظر عن الحقيقية والمجازية والتوضيح ان كل لفظ له معنى يتحقق بينهما ربط خاص يصير به هذا مدلولا لذلك

وذلك دالا عليه وهذا الربط هو المعبر عنه بكون ذلك المعنى معنى لهذا اللفظ فالمراد بسلب المعنى عن اللفظ من جهة المعنى انه

لم يتحقق هذا الربط بين هذا المعنى وهذا اللفظ ولم يصر هذا المعنى معنى لهذا اللفظ اي لم يتحقق الوضع الذي هو سبب

صيرورة هذا معنى ذلك وحاصله سلب معنوية هذا المعنى الذي ليس هذا معنى له لا انه ليس جميع معانيه او بعضا

منها بل معنى ان ربط المعنوية وهذه النسبة لم يتحقق بينهما فيكون معنى سلب اللفظ من جهة المعنى في قولك هذا ليس

باسد مثلا ان هذا ليس مما يراد بهذا اللفظ ويقصد منه فكل ما صح سلب وعدمها ليس علامة الحقيقة والمجاز بل صحة سلب

معنويته بمعنى اللفظ فاذا شاهدنا الجاهل بكون معنى معنى حقيقيا للفظ عند طائفة او مجازيا انهم لا يجوزون سلب معنويته له

حكم بالحقيقة والا بالمجاز وظهر بذلك انه لا يكون بمعونة المقام مثلا اذا دخل دار وراى انه قال واحد منهم لاخر

جئني باسد فجاء بشجاع فقال الاول هذا ليس باسد فيتبادر منه انه ما جئت بما ليس معنى لما امرتك بالمجيء به فيعلم

انه يصح سلب معنوية الشجاع للاسد فيحكم بمجازيته ثم الوجه في كون ذلك علامة ان التبادر من المعنى كما مر بانفا المجي

بل المجازي ليس معنى لمطلق اللفظ وان كان معنى له في موضع خاص والا لكان لكل لفظ معان غير محصورة فاذا قيل

هذا ليس معنى ذلك يفهم انه ليس معناه الحقيقي حقيقة وفي نفس الامر لان وضع الالة المجازية للسلب المجازي

كلف فكما يجوز فيه السلب يكون معنى حقيقيا في نفس الامر وكما لا يجوز فيه السلب يكون حقيقيا اذ لا يتحقق علم

الا مع ثبوت الحقيقة ومن هذا ظهر عدم الاحتياج الى تقييده في نفس الامر لئلا ينتقض بمثل قوله تعالى ما هذا بشرا وقول

اهل الفرجين البالغ لمن جاء بليد بعد الامر بالمجيء بانسان هذا انسان لان الاول ليس في مقام سلب المعنى عن اللفظ

وليس المراد ان هذا ليس معنى البشر بل المراد ان هذا ليس من افراد البشر والسلب في الثاني ليس على الحقيقة ونفس الامر

فان قيل الجاهل كيف يعرف ان السلب حقيقي قلنا بالاصل وظهر بهذا اندفاع ما اورد على هذه العلامة من استلزامها

الدور الصريح في الحقيقة والمضمر في المجاز اما الاول فلان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى

لان المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور واما الثاني فلان

المراد صحة السلب بحسب المعنى ولا يراد به جميع المعاني لان المجازي لا يمكن سلبه بل سلب ما هو معناه حقيقة ولا يمكن

معرفة انه لا يصدق كذلك بل سلب الجميع ولا يعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة عن المعنى المفروض الا اذا علم انه

ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهو اذا علم ان اللفظ في المعنى المفروض مجاز فاثبات كونه مجازا بصحة السلب يستلزم دورا

مضمرا ووجه الاندفاع ان من له العلامة غير من يصح عنده السلب ولا يصح والذي يعلم المعنى الحقيقي ويسلب او لا يسلب

هو الثاني والذي يريد التمييز هو الاول ولا يشترط لمعرفته صحة السلب عند الثاني وان لم يعلم معنى اللفظ اصلا

وبهذا اطحنا ولم يدع ان المعرف قد يغفل لمعرفة المقام فيحتاج في الجواب عن ذلك بما قرروا فاجابوا بوجوه ضعيفة

منها ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الاستدلال على المجاز اذ لولاه لزم الاشتراك المرجوح وفيه ضعفا فانه لا

الى انه تمسك بالرجحان لا بتمييز العلامة انه لم يتم لافاده في علامة المجاز دون الحقيقة ومنها ان الاولى المراد

لو اطلق اللفظ على معنى واريد تمييز كونه حقيقة او مجازا بعد الشك فيه ولكن المراد انه اذا علم معنا الحقيقي والمجازي

واستعمل ولم يعلم ايهما المراد فيعلم بصحة نفي الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجازي وبذلك لا احتياج الى العلامة

اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لانها الاصل ولا لما ساغ الحقيقة قرينة المجاز وليس هذا من العلامة

الا لكان كل قرينة علامة مع انه لم يتحج لاقتضى انه يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة

سلب الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المجازي علامة الحقيقة وعدم الصحة بالعكس ومنها ما ذكره الفاضل الخوانساري

وهو ان المراد بالمعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر ويصح عليه الحقيقة لا مطلق المعنى ولا خصوص الحقيقي والحاصل

ان علامة كون اللفظ مجازا في معنى ان يعلم انه قد لوحظ في الاطلاق عليه معنى للفظ يصح سلبه عن هذا المعنى

كما انا نعلم انه في الاطلاق الحمار على البليد لوحظ معنى الحيوان الناهق وان الاطلاق عليه بهذا الاعتبار مع

انه يصح سلب هذا المعنى عنه في نفس الامر ويصح عليه الحقيقة وفيه اولا ان هذا لا يتم الا فيما علم ان الاستعمال

في معنى من جهة ملاحظة معنى اخر وكلامهم مطلق وثانيا انه لا يصح في علامة الحقيقة اذ لا يلاحظ فيها معنى

اخر الا اذا كان المستعمل فيه فردا من كلي ويح فان كان المستعمل فيه الفرد لا يكون حقيقة وان كان الحقيقة

هو نفس الكلي فلم يلاحظ غيره ومنها ان المراد انه يصح سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه

علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المسلوب لا مطلقا فان سلب الناطقة عن الباكية علامة كون الباكية

معنى مجازيا للعين بالنسبة الى الناطقة وان كان حقيقة فيها من جهة وضع اخر وقولهم البليد ليس بحمار اذا اريد

به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة فيكون البليد مجازا بالنسبة الى ذلك الحقيقي

ان احتمل ان يكون الحمار بوضع اخر موضوعا للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه ولذا

عدم صحة السلب علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه حقيقيا بالنسبة الى ذلك الذي لا يصح سلبه

وان احتمل ان يكون له معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه وفيه اولا ان هذا مخالف
لكلام الاصحاب حيث تراهم يستدلون على المجازية والحقيقة المطلقتين بصحة السلب وعدمها ويجعلونهما علامتين
لهما بالاطلاق لا المجازية والحقيقة النسبيتين وثانيا ان كون الاستعمال في احد المتغايرين مجازا بالنسبة الى الاخر
امر بديهي لا يحتاج الى جعل علامة وثالثا انه لو استعمل المشترك بين معنيين لا علاقة بينهما في احدهما يصح سلب الاخر عنه
مع انه ليس بمجاز ورابعا ان المراد في علامة الحقيقة ان كان عدم صحة سلب معنى حقيقي عن المبحوث عنه فهو لا يتم بعدم صحة
سلب احد المتغايرين عن الاخر وان كان عدم صحة سلب المبحوث عنه عن نفسه فان اريد عدمها من غير ملاحظة كونه حقيقيا
فلا يفيد كونه حقيقة وان اريد مع وصف كونه حقيقيا لزم الدور ومنها ان المراد سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته
له والحاصل ان الشك في كون المبحوث عنه مصداقا لما علم وضعها له وفيه اولا انه يعرف بها الفردية وعدمها دون الحقيقة
والمجازية والفردية لا يستلزم الحقيقة وثانيا انه يصح سلب المعنى عما لا يكون فردا منه ولا علاقة له معه مع انه ليس بمجاز و
منها ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف على الاطلاق وفيه انه لا يفيد لدفع الجهات الملاحظة ان يجعل العلامة صحة سلب
اي معنى في العرف وعدمها فان اريد الحقيقي يعود الايراد وان اريد المطلق فساده ظاهر **الحادي عشر** الاستعمال
فانه دال على الحقيقة مع الوحدة وعلى المجاز مع التعدد كما مر وقد ذكر لهما علامتان اخريان احدهما غلبة الاستعمال وندرته
فالاولى علامة الحقيقة والثاني للمجاز ولا دليل عليه مع انتقاضه بالمجاز المشهور وثانيهما الاطراد وهو ان يستعمل اللفظ
في كل محل يوجد معنى لوجود ذلك المعنى وعدمه وهو ان يستعمل في محل لوجود معنى ولا يستعمل في محل اخر مع وجود ذلك المعنى
فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز ~~ولا دليل عليه مع انتقاضه بالمجاز المشهور~~ اورد على الاول بان المجاز ايضا قد يطرد
ولذا اقتصر الكثير على الثاني وعلل بان الحقيقة لا يستدعي شيئا سوى الوضع ومع تحققه جاز الاستعمال في كل محل
تحقق الموضوع له فاذا جاز في محل ولم يجز في اخر يعلم عدم الوضع فيكون مجازا اقول وفيه ان المجاز ايضا لا يستدعي
الا الوضع النوعي والامر فيه كالشخصي بلا تفاوت ووجود العلاقة المعتبرة فيه داخل في الموضوع له وعلى هذا فكل مجاز مطرد
لانه موضوع للمعنى الذي له العلاقة المعتبرة وكذا وجه النهي التحقيق واما ما لا يصح فلعدم العلاقة والحاصل انه ان
اريد بعدم اطراد المجاز انه يستعمل في محل لوجود معنى قطع النظر عن العلاقة ولا يستعمل في اخر مع وجود هذا المعنى
فالاستعمال مم وان اريد انه يستعمل في محل لوجود المعنى مع العلاقة ولا يستعمل في اخر بسبب عدم الاستعمال ممنوع
وقد ينتقض هذه العلامة للمجاز بالفاضل والسخي حيث لا يطلقان على الله سبحانه مع وجود المعنى الحقيقي وهو العلم والجود
واجيب عنه بان معناهما الحقيقي العالم الذي من شانه ان يجهل والجواد الذي من شانه ان يبخل واخرى بان عدم
الاطراد علامة للمجاز اذا لم يكن لمانع والشرع مانع من اطلاقهما عليه سبحانه **منهاج** اختلفوا في الحقيقة
الشرعية ولبيان محل النزاع وفائدة الخلاف نقدم مقدمات **الاولى** اذا ورد لفظ فان علم مراد المتكلم حمل عليه
والا فاما يعلم عدم تغير معناه اللغوي او التغير او لا يعلم شيء منهما فالامر على الاول واضح وكذا على الثالث فان
معناه ان كان متحدا حمل عليه للاصل وان كان متعددا فان علم الاشتراك يجري في تحصيل المراد والا فيحمل
الحقيقة فان حصل والا فيتوقف وعلى الثاني فان كان النقل في العرف العام فالمشهور تقديمه وقيل يقدم اللغة
وان كان في الخاص ويسمى اصطلاحا شرعيا ان كان عرف الشارع واللفظ حقيقة شرعية فاما يكون عرف

المخاطبين او كليهما او احدهما فعلى الاول يتفرع على تقديم اللغوية على الخاصة او العكس وعلى الثاني
فان لم يعلم المتكلم بالاختلاف يحمل على اصطلاحه وان علم على اصطلاح المخاطب مطلقا او في بعض الصور
كما ياتي **الثانية** اذا ثبت للفظ عرف عند الشارع فليس عرفا له وحده اذ لا يتحقق العرف غالبا الا
بكثرة استعمال وذلك لا يكون الا بالقاء اللفظ الى المخاطبين مرة بعد اخرى بل يكون عرفا له ولاهله
واصحابه والمترددين لديه وعلى هذا فاذا القى الشارع كلاما له عرف خاص له ولاصحابه يحمل على
اصطلاح الشارع لانه عرف المخاطب **الثالثة** لما كان الواجب على المخاطب الحاضر الحمل على الخطابات الشرعية
على ما يفهم منها حال الخطاب فاعلم ان هذا ايضا تكليف الناسين والمعدومين فيجب عليهم تحصيل فهم الحاضر
وهو المعتد لهم **الرابعة** اذا عرفت ان المهم لامثال الموجودين في زماننا تحصيل فهم الحاضرين فاعلم
ان ذلك قد يكون معلوما وقد يكون مشتبها والتفصيل ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام
الاول ان يكون معناها حال الخطاب هو المفهوم عندنا الثاني ان يكون مغايرا له الثالث ما ثبت له عندنا
معنى معلوم ولم نعلم ان معناه زمان الصدور هل هو هذا او غيره الرابع ما علم فيه النقل وحصل الشك في
مبدئه بحيث يتردد في تقدمه على الصدور وتاخره والحال في الاول ظاهر واما الثاني فان كان معناه
حال الصدور معلوما يحمل عليه والا فحكم المجمل واما الثالث فالواجب فيه الحمل على ما يفهم في العرف للاصل
واما الرابع فمقتضى الاصل فيه الحمل على المعنى الاول نعم اذا دل دليل على حدوث النقل في زمن الصدور
يجب اتباعه ومحل النزاع من الرابع وحاصله ان ههنا الفاظا نعلم انها كانت في اللغة لمعان غير ما يستعمل
الان حقيقة فهل كانت حقائق في المعاني المستحدثة عند الشارع حتى يكون حقائق شرعية ام لا ثم كونها حقائق
عند الشارع اما بتعيينه او بالغلبة والاشتهار او في البعض الاول وفي اخرى الثاني والنزاع يمكن ان يكون
في مطلق الوضع وان يكون في الاول وعلى التقديرين يمكن ان يكون في جميع الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع
الموضوعة لمعانيها الحادثة وان يكون في الجملة واما فائدة الخلاف فقد ذكروا انها فيما اذا وجدت هذه الالفاظ في
كلام الشارع مجردة فعلى القول بكونها حقائق في تلك المعاني يحمل عليها وعلى القول الاخر على المعنى اللغوي ولا يخفى ان هذه
الفائدة انما هي اذا كان النزاع في الكلية واما اذا كان مراد المثبت الثبوت في الجملة فلا يظهر الفائدة الا انه على القول
بالنفي يحمل على المعنى الاصلي بلا تامل وعلى الثبوت يجري في ان هذا اللفظ هل ثبت فيه الحقيقة الشرعية ام لا فان قلت
هل النزاع في الكلية او في الجملة قلنا كل محتمل فان من تتبع كلامهم تراهم ان الظاهر ينسب الاول واخر الثاني وقد ينسب
بعضهم لاثبات الاول واخر لاثبات الثاني وذكر كل دليلا ذكرناه في الشرح واذ عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الخلاف
في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها فذهب الاكثر الى الاول والباقلاني الى الثاني وفصل صاحب المعالم وهذان القولان هما
المشهوران ولم يقل لا ثالث لهما ولكن ذهب بعض متاخري اصحابنا الى التوقف وقد يذكر تفاصيل اخر منها الثبوت في الالفاظ
الكثيرة الدوران والنفي في غيرها ومنها الثبوت في العبادات دون المعاملات ومنها الثبوت فيما يعلم فيه تحقق الحقيقة
الموضوعة في زمان النبي ص والنفي في غيره وبكل من هذه الاقوال يمكن تفصيلا اذا كان النزاع في الكلية ولا الاول
ومنها الثبوت في زمان الصادقين دون ما تقدم وهنا تفصيل اذا اعمنا الشارع والاظهر الثاني ومنها التبي

في الالفاظ المتداولة في زمان النبي وغيرها في زمان الباقرين ع فان كان النزاع في العموم بمعنى ان الشارع
يكون هنا تفصيلا من وجهين وان خصصناه يكون تفصيلا من جهة الالفاظ وان كان النزاع في الجملة فبتعميم
الشارع يكون كتخصيصه في الاول ومع تخصيصه يكون هو الاول والاخير المثبتون يوجبون الاول النادر وعدم صحة السلب وتحقيق
ميزتين من اراد النادر في كلام المتشرعة ومن اراده في كلام الشارع عند اهل زمانه ومن اراده فيه عند المتشرعة
فتقريبها على الاول انا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص
والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني الى الفهم عند اطلاقها وذلك اية الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل
الا بتصرف الشارع ونقلها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية ويرد عليه انه ان اريد بتصرفها الشارع ونقله بعد استعماله فلا نسلم
انه معنى الحقيقة الشرعية وان اريد به وضعه فمم ويمكن ان يرجع هذا الاخير الى الدليل الوجه الثاني بان يكون المراد
بسبق هذه المعاني سبقها الى الفهم في زمان الشارع ويكون المقدمة الاخيرة لدفع جواز كونها عرفية عامة او
خاصة غير الشرعية ويكون المراد بتصرف الشارع استعماله الاول ومع ذلك لا مجال للايراد عليه الا منع النادر في زمان
ويعرف تقريبه على الثاني ان النادر وعدم صحة السلب قد حصلا لتلك الالفاظ بالنسبة الى معانيها الشرعية في زمان
الشارع فيكون حقيقة شرعية اما الثاني فظاهر واما الاول فلان النادر يحصل تارة بالعلم بالوضع واخرى بغلبة
الاستعمال وحصوله بالغلبة يختلف في الزمان باختلاف اللفظ من حيث كثرة الدوران وقلته فربما يحصل للفظ بالنسبة
الى معنى في زمان قليل وربما لا يحصل الا بعد مدة طويلة ولا شك ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها كانت
في اللغة لمعاني غير المعاني المتداولة ولا ريب في ان الشارع استعملها في المعاني الشرعية فلا يخلو اما ان يكون استعماله
لاجل الوضع او التجوز فان ثبت الاول فيكون النادر حاصلا والا فالوجدان حاكم بانه اذا استعمل لفظ في معنى في سنين
ولو مجازا وكان الاستعمال كثيرا بل كان مما يستعمل كل احد في كل يوم مرات عديدة يصير هذا اللفظ في مدة قليلة
متبادرا ويحصل الاول وهذا مما لا يكاد ينكر وعلى التقديرين ثبت الحقيقة الشرعية وهذا مع تعميم الشارع ولو خص
بالنبي كان كذلك ايضا لان حصول النادر في اواخر عصره بالنسبة الى الالفاظ الكثيرة الدوران غير
قابل للانكار وهكذا الكلام في عدم صحة السلب واورد بان المقدمة الاخيرة انما تثبت لو ثبت استعمال الشارع
هذه الالفاظ في المعاني الشرعية وهو ممنوع لاحتمال ان يكون استعملها في المعاني اللغوية واطلق بارادات وشروط
لو يقع عنها عبادات معتبرة والجواب انه مكابرة ولكن هذا الدليل انما ينفع لو كان النزاع في الاثبات في الجملة والا فيكفي
اخص من المدعى اذ غاية ما ثبت منها هو الحقيقة في الالفاظ الكثيرة الدوران وعلى الثالث ان ما لا شك فيه انا اذا
وجدنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر منها المعاني الشرعية والظاهر ان هذا النادر لكثرة استعمال
الشارع ووضعه والحاصل ان النادر معلوم فهو اما لاجل الوضع من الشارع او لامر اخر ولكن كونه لاجل
غير الوضع غير معلوم فيحكم بكونه لاجل الوضع ولا يلتفت الى احتمال الغير والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية ايضا
واورد عليه بوجهين احدهما ان غاية ما ثبت منه هو النادر في كلام الشارع والمفيد هو النادر في زمانه
وغير ان المستدل لم يحصل بمجرد النادر في كلامه الحكم معه انه لاجل وضعه وثانيهما ان قوله لاجل غير الوضع
غير معلوم خارج عن قانون المناظرة لان المستدل لا يكفيه التثبت بعدم العلم وفيه ان هذا انما هو لم يكن المستدل

على كفاية عدم العلم ثم يرد عليه اولا ان قوله والظاهر ان هذا النادر لكثرة استعمال الشارع فاسد اذ لا يصح
استناد النادر في زماننا الى الاشتهار في لغة الا ان يريد ان يكون سببا بعيدا وح فيه انه ان اريد ان النادر في
هذا الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع والعلم به دلالة التالي على العلة يرد ان النادر في زمان المتشرعة
يدل على الاشتهار في زمانهم واما انه سبب عن الاشتهار في زمانه فغير معلوم وان اريد ان العلم بسببية الاشتهار
في زمانه حصل بدليل اخر فغط تقريب تسليمه لا تعلق له بهذا الاستدلال وثانيا ان قوله فيحكم بكونه لاجل الوضع
ان اريد الوضع الشرعي فممنوع لانه انما يثبت لو ثبت النادر في زمان الشارع وان اريد مطلق الوضع فلا ينفع لانه
فيكون حقيقة شرعية وثالثا ان قوله والا لم يثبت اكثر الحقايق قلنا اكثر الحقايق اللغوية قد ثبت بنص اهل اللغة
وما ثبت منها بالنادر ضبط بطول الزمان وعدم النقل فلا يقدح فيها احتمال كون النادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق
في اثباتها النادر وكون الفرق بين النادر فيها والنادر في هذه الالفاظ ظاهر ورابعا ان الاستقراء فانا تتبعنا
الالفاظ في الكتاب والسنة واستعمالات الصحابة والتابعين استعملت في المعاني الشرعية غالبا واستعمالها في
المعاني السابقة في غاية الندرة حتى لا يكاد يوجد منها فيها عين ولا اثر وهذا يدل على ان الشارع بنى الامر على
هجر المعاني اللغوية والنقل الى المعاني الحادثة من اول الامر وليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من استعمال
ارباب العلوم والصنايع فان اصطلاحاتهم يعرفها الناس بتتبع استعمالاتهم الخامس ان هذه المعاني الحادثة التي
اخترعها الشارع مما يتوفر الدواعي على التعبير عنها لشدة الاحتياج اليها وكثرة ما تضمن من الاحكام والمواخذة
عظم الخطب فيها حتى لا يقبل فيها عذر الجاهل ويطلب بيانها ابد الدهر فكان الواجب على من سنها بمقتضى الحكمة
ان يضع بازائها الفاظا تستغني بها عن نصب قرائن اذ الاحتياج الى الوضع فيها لا يقصر عنه في الضروريات
التي يتم بدونها الكلام فكما ان الوضع يجب هناك فكذا ههنا مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك الا ترى
ان من صنف كتابا او اخترع شيئا يضع له اسما واذا كان ذلك في هذه الجزئيات فكيف المهيات المخترعة للشارع
المحتاجة الى التعبير في اكثر الاوقات وهذا وان كان من الاقناعات ولكن المطلع على دقايق افعال الحكيم اذا تامل
فيه يطمئن قلبه الرابع انا نرى هذه الالفاظ في كثير من خطابات الشارع مجردة عن القرينة وترى العلماء من الصدر
الاول الى زماننا هذا حملوها على المعاني الشرعية ولم ينقل منهم عن احد انكار ولا عن الصحابة والتابعين بل الحاكي
ولا انها حقيقة فيها لما كان كذلك واحتمال القرينة مدفوع بالاصل والجواب ان هذه الادلة الثلثة ايضا كالاول
لا يثبت الا التفصيل الخامس ان كثيرا من العبادات كان ثابتا في الشرايع السابقة بل يظهر من بعض الاخبار
ثبوت بعضها عند مشركي العرب فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل البعثة فكيف بما بعدها وفيه ان ثبوتها
لا يدل على ثبوت التسمية مع ان اكثر الامم السابقة لغتهم غير العربية والسادس ان المسئلة من جملة الموضوعات
فيكتفي فيها بالظن وهو في جانب الاثبات لشهرته وقد حكى جماعة كالسيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم
الاجماع عليه وعلى ان القرآن لو كان فالتوجه المثبت لفقد قوله وهو منع الاكتفاء في الموضوعات
بمطلق الظن والاجماع المدعى انما هو على الحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ لا على ثبوت الحقيقة مع ان
قول المثبت انما يكون حجة اذا كان اخبارا لا اجتهادا والحجج الثانية يوجب الاول انها لو كانت الحقيقة بنقل

الشارع هذه الالفاظ الى هذه المعاني ولو نقلها اليها لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تقتضيه و
لو فهموها لنقلوا الينا لمشاركتنا لهم في ذلك التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او الآحاد والاول لم يوجد والا
لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر والجواب اولا انه ان اريد بالنقل
ما كان اعم من التخصيصي فمنع ثم قوله لفهمها لان الفهم بعد حصول التخصص حاصل بدونه التفهيم وان
اريد ما يتحقق في ضمن التخصيصي فمنع لازم لم لا يكفي في حصول الحقيقة بالتخصصي ايضا لان ما هو علامة الحقيقة
من التبادر وعدم صحة السلب موجود فيه ايضا ولان تقسيمهم اللفظ الى الحقيقة والمجاز اختلاف لما
انهم يعدونها على قسمين قسم لا يحتاج المخاطب والمتكلم في الفهم والافهام الى قرينة ولا التكلم الى ملاحظة
مناسبة ويتوقف صحة استعماله الى نقله بخصوصه وقسم ليس كذلك فما كان من الاول يسمى حقيقة وما كان من
الثاني مجازا ولا شك ان ما حصل له الوضع التخصصي من الاول فيكون حقيقة ولانه لا شك ان استعمال اللفظ
في الموضوع له بالوضع التخصصي بدون القرينة وملاحظة المناسبة والعلاقة صحيح والاستعمال الصحيح لا يخرج عن
الحقيقة والمجاز ولا يصح الاستعمال المجازي بدونهما ولان المناط في كون اللفظ حقيقة في المعنى كونه موضوعا له من
الناطق وكونه موضوعا له اختصاصه به بحيث يفهم منه من دون احتياج الى شيء وفي ذلك يتحقق فيما يتحقق فيه التخصص
وثانيا ان قوله لنقل الينا لمشاركتنا لهم قلنا ذلك يقتضي وجوب الاجتهاد في تحصيل العلم بما كلفنا به لو كان
حصل والا سقط التكليف بها ووجب الرجوع الى الاصول المقررة كما في سائر الاحكام على ان لفائدة لم يجب
عليهم الاعلام والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال وثالثا ان عدم التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول
العلم شرطا وتواترا بما حصل الشرط لطائفة دون اخرى وح وان لم يتحقق التفهيم للاخرى الا انه يحصل النقل اليهم
وهو اللازم من الدليل ورابعا انه بالآحاد قوله لا يفيد العلم قلنا لا نسلم اشتراطه وخامسا ان تفهيمها اياهم لا يحتاج
الى تفهيم النقل بل انما فهموها بالترديد بالقراين من غير ان يصرح بالوضع فان نحو التفهيم بما يتأتى له ذلك وبعد
الحصر في التواتر والآحاد وان نحن التصريح بالوضع منعنا الملازمة قبل لترديد يحصل الكل لم يقع خلاف ولا فتنا
الكلام الى من لم يحصل له قلنا الملازمة لامكان العلم دون تحصيل بعض الكل ممكن وان قصر بعضهم في الاجتهاد و
سادسا ان اشتراط التكليف بالفهم يقتضي فهم المعاني المرادة وكما انه يحصل بتفهيم الوضع يحصل بالبيان النبوي
عليه بان الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرينة مردود بان محل النزاع هي الالفاظ المجردة عندنا والبيان
النبوي يقتضي وجودها عند المخاطبين ولكن هذا الجواب قريب من سابقه والثاني ان هذه الالفاظ لو كانت
حقايق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه
المفروض وكونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القرآن عربيا لان ما بعضه خاصة عربي لا يكون كله عربيا وقد قال
الله عز شانه انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب عنه اولا ان اختصاص اللفظ بطائفة ولو كان لدلالته بوضع تلك
الطائفة من لغتهم بل بوضع واحد منهم ثم اشتهاره عند الباقين كلا او بعضا نعم يشترط في الحقايق اللغوية
وضع اللغويين منهم ولم يثبت كون جميع القرآن حقايق لغوية بل كونه عربيا وهو يتحقق بوضع واحد من العرب كالشارع
ثم اشتهاره بينهم وثانيا ان مقتضى عربية القرآن كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافيه اشتماله على ما ليس بعربي ويدل عليه

وقوع المعرب في القرآن وقد يجاب ايضا بان هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات
الحادثة عربية وان لم يضعها العرب بعينها للاذن في نقل الشارع حيث انه لمناسبة مع المعاني اللغوية وهذا كاف في
عربيتها ويمنع عربية القرآن كله ويرد على الاول ان المجاز اللغوي ما استعمل بملاحظة العلاقة مع المعنى اللغوي
الاستعمال على هذا التقدير من حيث وضع الشارع وضعف الاخيرين ظاهر الثالث انه لو امكن اثباتها لكان
بالتبادر المتوقف على كثرة الاستعمال ولكون الشارع هو الله سبحانه وعدم تحقق الكثرة الموجبة له في استعماله
لم يمكن اثبات التبادر في استعماله والجواب اولا ان مرادنا بالشارع هنا ما يعم الله ونبيه اذ مقصود النزاع
بيان معاني الالفاظ الواردة في احكام الشرايع ولا فرق في ذلك بين الالفاظ المنزلة من قبله سبحانه او الصادرة
من نبيه مع ان الظاهر من كلام القرآن ان الشارع هو النبي اما لكونه حقيقة عرفية او مجازا باعتبار كونه صادعا بالشرع هذا
مضافا الى ان ذلك الدليل يجري للنافي لو كان دليلا للمثبت اثبات الوضع التخصيصي واما اذا كان الاعم فلا دليل وكذا
على ارادة الاول وتخصيص الشارع بالله عز شانه كما بينا وهو في الشرع الرابع انها لو تثبت الحادث وبقاء
الثابت والجواب انه اذا لم يمكن يخرج عن الاصل وقد ثبت المخرج احتج الفضلين وهو القائل بالحقيقة الشرعية
في الالفاظ الكثيرة الدوران دون غيرها بان المرجح لها وهو كثرة استعمال الشارع علم حصوله في القسم الاول
دون غيره ورد بعدم انضباط الموجب لما ذكر مضافا الى ان التفصيل احداث قول ثالث وفيه ان الموجب وان
لم يكن منضبطا فيه الا انه غير ايضا لا يثبت الكلية فان بعض الادلة المتقدمة وان لم يقتض الغلبة التي اقتضاها
التبادر ولكن الجميع مشترك في اقتضائه مع كثرة وشدة الاحتياج وانحصار القراين في التدريب للفق الطالعين عني
سليم واحتج ثانيهم بان الفاظ المعاملات باقية على معانيها الاصلية ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر وان كانت
صحتها شرعا موقوفة على شرائطها الشرعية وهو لا يقتضي ان يكون المعاني الفقهية منها شرعا بخلاف المعاني
بالظاهر خروج الشرط عن المشروط ولذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان هذا التوقيف ليس من
جهة الاحكام لتوقيفية احكام المعاملات ايضا بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادة كالحكم ماخوذ من
الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى العرف واللغة وفيه انه ان اريد ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة
دون غيرها فبطلانه ظاهر وان اريد انه لم يقع في غير العبادات وان كان جائزا فان اريد ان مقتضي الوضع الذي
هو الغلبة وكثرة الدوران لم يتحقق فيها بخلاف الفاظ العبادات ففيه انه لم يستعمل في غير المعاني اللغوية حتى
يتحقق بكثرة استعماله النقل كما هو ظاهر المستدل فان اريد ان المستعمل فيه هو فرد من افراد المعنى اللغوي ففيه
ان الفرد غير الهيئة فبكثرة الاستعمال يتحقق النقل وان اريد انه غيره وان كان في الشرع مشروطا بشرطها
عن المستعمل فيه ضرورة ان الهيئة الشرطية مغايرة لها لا انها شرط فيتحقق النقل بكثرة الاستعمال وثانيا ان
نقول بمثله في العبادات ايضا وثالثا ان مغايرة كثير من معاني الفاظ المعاملات اللغوية للمستعمل فيه شرعا
مما لا شك فيها ورابعا انه لو لم يثبت الحقيقة الشرعية في المعاملة اذا انقلبت عبادة بقصد القربة وانقلاب الشيء
بالنية والحكم الفساد الا ان يكون مرادهم العبادة بالذات واما ما اشتهر من ان العبادات توقيفية دون المعاملات
فانما هو لعله بالغالب والمراد ان الاتيان بالعبادات من جهة انه عبادة موقوف على توقيف الشارع ولا يجوز

الا ان يتوقف منها ما لم يحصل من الشرع دليل على المجاز بخلاف المعاملات فانها في الاكثر لا يتوقف على الشرع وان
كان الحكم بالاخير وعدمه فيها ايضا موقوفا عليه ويجري سائر التفاصيل والتوقف وجوابها ظاهرة مما سبق ومما
ذكرنا ان النزاع ان كان في العموم فالحق مع المفصل الاول وان كان في الجملة فمع المثبت تنبيهات الاول
قد اشرنا الى ان ثمرة الخلاف وتفصيلها ان النافي يحمل كل لفظ من تلك الالفاظ على المعنى الاصلي واما المثبت فان
قال به كليا واراد الوضع التخصيصي الحاصل بالنقل من بدو الامر يجب عليه حمل الجميع على المعنى الشرعي وان اراد الوضع
الحاصل بالغلبة فيلاحظ زمان الصدور فان كان مما علم فيه الوضع حمل على الشرعي والا فعلى الاصلي وان قال
في الجملة يجب في كل لفظ ورد عليه الرجوع الى دليل الثبوت فان كان جاريا فيه حمله على الشرعي والا فالاصل وكذا الكلام
بالنسبة الى استعمال النبي واتباعه وكذا النسبة الى استعماله سبحانه اذا كان هو المراد بالشارع واما اذا اريد الاعم او
اختص بالنبي ومع الائمة فقد يستشكل بالنسبة الى استعماله سبحانه فيما حكم بحمله على المعنى الحادث حيث انه لم يعلم وضع
المتكلم اياه لذلك المعنى ووضع غيره يقتضي الحمل في خطاباته وخطابات تابعيه لا مطلقا ودفعه انه على هذا
لم يعلم كون تلك الالفاظ من موضوعاته سبحانه الا ان الخطاب لما كان متوجها الى النبي واتباعه وجب الحمل على ما
هو مصطلحهم لان مدلول الخطاب لله تعالى يتعين بتعين المخاطب اذ لو كان مناط الحمل فيه وضع الله سبحانه لم يتعين
مدلول له اصلا لان خطاب الله مع كل قوم جار على اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم واما الخلاف الواقع في صحة [illegible]
عن الكلام والخاطب فانما هو فيما اختص المتكلم بعرف معلوم يتميز عن عرف غيره دون خطاب الله سبحانه لانتفاء الاختصاص
الموجب للحمل فيه وتساويه بالنسبة الى جميع اللغات والاصطلاحات ثم وجوب حمل تلك الالفاظ الواردة في
القرآن على المعاني الحادثة انما هو اذا علم سبقها في الورود بوضع النبي وهو في الاغلب غير معلومة واصالة التاخر
الحادث معارضة بمثلها بل اصالة تاخر الوضع في الاغلب غير معلومة واصالة تاخر الحادث معارضة بمثلها
بل اصالة تاخر الوضع في الاغلب مقدمة لمعلومية سبق الورود غالبا الثاني قيل ان هذه المسألة
قليلة الجدوى لان صيرورة هذه الالفاظ حقائق في معانيها الشرعية في خطابات الائمة مما يبعد النزاع فيه
واستقلال القرآن والسنة النبوية مما لا يتحقق بدون نص على ذلك وقيل لان صيرورتها حقائق في المعاني
الشرعية لا تستدعي حملها عليها بلا قرينة الا اذا علم تاخر صدورها عن الوضع وذلك نادر لعدم جريان
العادة بنقل تاريخ الصدور وان اتفق نادرا فلا يعلم تاريخ الوضع ويرد على الاول اولا انه ان اريد بقلة النزاع
في صيرورتها حقائق في مطلق زمان الائمة عليهم السلام حتى في اوائله فمم وكيف يمكن ان تلك الالفاظ كانت حقائق
في معانيها الاصلية في اخر زمان النبي فصارت حقائق في غيرها بعيد بلا فصل مع انحصار الوجه في الغلبة
ضرورة بطلان دعوى الوضع التعييني من غير النبي بالاجماع وان اريد بعيد في زمانهم في الجملة فمسلم
لكنه لا يوجب قلة الفائدة لعدم تعيين زمان الوضع فلم يعلم ان ذلك الحديث هل ورد قبل الوضع او بعده ولو
حصل العلم بتقدمه على صدور البعض كما ورد من الجواد ع ومن تاخر عنه فلا يجدي فيما هو بعده لان هذا
البعض لا يفي بجميع الاحكام ولا يستغنى به عن الكتاب والسنة ولذا ان اريد بعيد في زمان انتشار احاديث
اهل البيت صلوات الله عليهم اي الفاتحة في الصادقين وثانيا ان عدم استقلال الكتاب والسنة بحكم مم سلمنا

لكنه

لكنه لا يوجب الاستغناء عنهما في الاجتهاد كيف وقد ورد الامر بالتمسك بهما والعرض عليهما وثالثا ان عدم
استقلالهما لو سلم ليس ضروريا والرجوع اليهما في تقليد في الاجتهاد فلا بد من تحصيل المراد منهما حتى يعلم ذلك
وعلى الثاني اولا انه انما يتوجه على القول بحصول الحقيقة الشرعية بالغلبة فقط او بتجدد الوضع من الشارع
تعينا وتعيينا له واما على القول بتعيينه من اول الامر فلا اشكال وثانيا انه انما يلزم لو لم يرد من الشارع
ما يعم الائمة والا فيعظم الفائدة كثيرا كما لا يخفى وثالثا ان كثيرا من الالفاظ المجملة مما يحكم بتاخره عن زمان الوضع
حيث انه مما يقطع بحصوله في اواخر زمن النبي واوائل الائمة ع الثالث ان قيل قد عرفت ان هذا
النزاع لتحصيل الحاصل في الالفاظ التي حصل فيها النقل وثبت في مبدئه ولا شك انه لا يختص بما كان
النقل فيها من الشارع بل يجري فيما كان نقله في العرف العام او الخاص غير الشرعي فما وجه التخصيص
قلنا يمكن ان يكون الوجه ان اثبات اصالة تاخر الحادث وبقاء ما كان لكان يغني عن نفقة البحث عن افراد
الامور الحادثة التي منها النقل الا اذا كان الحادث مما له خصوصية بالنسبة الى زمان ووجد فيه امارات
دالة على حدوثه فيه ومناسبات يوجب ظن وجوده فيه فحقق الباعث على الفحص من ان هذا الثابت
هل هو ثابت في الدلالة اولا ولما كانت الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية خصوصية بالنسبة الى زمن
الشارع ووجدت فيه مناسبات لحصول النقل فيه من كثرة الاستعمال وشدة الاحتياج وغيرهما فقد والحج
التام في هذه المسألة للبحث عن هذه المناسبات بخلاف سائر الالفاظ فانها لم يكن لها خصوصية بالنسبة الى
زمان الشارع فلم يحتاجوا الى البحث عن طرو النقل فيها فيقتضي الاصل هذا مع ان الالفاظ التي فيها نظير الحقيقة
الشرعية لما كانت كثيرة الورود في كلام الشارع خصوا البحث فيها بخلاف غيرها فانها لا يكاد يوجد
منها في الاخبار ما حصل فيه الشك في زمان الشارع بخصوصه فلذا لم يلتفتوا اليها منهاج قد عرفت
ان الحقائق اربعة اللغوية والشرعية والعرفيتان فكل لفظ اما له حقيقة واحدة منها او اكثر وعلى الاول اما يكون
معناه الحقيقي واحدا او متعددا والحكم على التقديرين واضح الا اذا كان المعنيان عرفيتين خاصتين فان فيه
تفصيلا ياتي وعلى الثاني فاما يكون اثنتان منها او ثلث او اربع والمحصل احدى عشر صورة نذكر المسائل الثانية
منها ويعلم الباقي بالمقايسة الاولى ما اذا تعارض الشرعية مع العرفية العامة او الخاصة وقد حكم الاكثر
بتقديم الشرعية مطلقا لانها طارية وناسخة فلا يكون غيرها معروفا فلا يعين تقديمها اما انها طارية وناسخة فلانه
والمدعي العلامة في نهاية المجتهدين بان ثبوت الحقيقة الشرعية موقوف على استعمال الشارع اللفظ في المعنى الشرعي
استعمالا يغلب على غيره ويتبادر عند الشرعي ومع ذلك يكون غيره مهجورا منسوخا ولا يخفى ان هذا انما يتم على القول
باختصاص وضع الشرعية بالوضع الحاصل بالغلبة واما على القول بان تلك الالفاظ منقولة في اول الامر فلا يتم
ذلك اذ وضع لفظ لمعنى لا يوجب تبادر المعنى الا بعد كثرة الاستعمال واما قبل ذلك فلا الا ان يقال ان المراد بنا
الشرعية انه هجر غيرها مطلقا ومن ان يكون في نظر الواضع عدم الاستعمال في غيرها ولا شك ان الشارع
اذا وضع لفظا لمعنى يكون في نظره ان لا يستعمل في خطاباته وخطابات تابعيه الا فيه اذ وضعه مع تمكنه من التجوز ليس
الا للاستغناء عن تجشم مؤنة القرينة فلو لم يكن في نظره نسخ الاصلي وعدم استعمال اللفظ في خطاباته فيه لكان

عند كل اطلاق محتملا للمعنيين ولا يحصل الفهم بدون القرينة فينتفي فائدة الوضع فالوضع الشرعي ناسخ من هذه الحيثية
وعلى هذا فالاشكل ان يتوقف في تقريب الدليل حصول الشرعية اما بالغلبة الموجبة للتبادر فيجب تقديمها قطعا او بالوضع في
اول الامر فيكون في نظر الواضع عند الاستعمال في غير ما وضع له فيحمل على الشرعي في خطابات ومخاطبات ما بعده لا
انه يرد بعد للتأمل ان ثبوت الحقيقة الشرعية بالغلبة لا يتوقف على تبادر المعنى الشرعي عند جميع الناس بل يكفي تحققه
عند الشارع واصحابه وعلى هذا فالاظهر تقديم الشرعية اذا علم ان المخاطب ممن حصل التبادر بالنسبة اليه واما اذا
لم يعلم ذلك فلا لان وجوب الحمل على التبادر انما هو فيما اذا علم انه متبادر عند المخاطب ايضا وثانيا ان كون الناسخ المنع
الاصل منظورا للواضع ثم وما استدل به من ان وضعه لحكمة الاستغناء عن القرينة وهي لا يحصل الا بذلك
منظور فيه لمنع انحصار الحكمة فيه ومع تسليمه فالاظهر ان يكون مراده في اغلب استعمالاته لا في كلها الا بحيث تحقق
الحكمة بين ايضا وقد يستدل لتقديم الشرعية بان ما عداه بالنسبة الى عرف الشرع مجازي فلا يحمل عليه بدون القرينة
وبان الناس بحاورة اهل كل لغة على مصطلحهم وبان الشارع فيه هو اللفظ الوارد في بيان الاحكام الشرعية وفي
معلوم ان الكلام يكون بعرف الشرع دون اللغة وفي الاول ان المجازية انما هي اذا استعملت في غير الشرعي مع
معه لا مطلقا وفي الثاني انه انما هو اذا كان التكلم مع اهل هذا الاصطلاح وفي الثالث انه اذا علم ان
في بيان الحكم الشرعي مع ان ظهور ارادة المعنى الشرعي اذا كان في بيان الحكم الشرعي مطلقا ممنوع لكن الكلام
غير عالم بالاصطلاح ثم وما ذكرنا ظهر ان المعتمد انه اذا كان المخاطب ممن علم التبادر بالنسبة اليه يقدم الشرعية
وان علم عدمه بني على تقديم عرف المتكلم او المخاطب عند التعارض وكذا اذا لم يعلم شيء منهما لاصالة عدم
التبادر له لا يقال فيلزم عدم حمل الخطابات المشتملة على الحقائق الشرعية على المعنى الشرعي لعدم معلومية عرف
لانا نقول الغالب في مخاطبة الشارع مع اصحابه وهم اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفه سيما في مثل عصر الصادقين
كان العرف الشرعي منتشرا كما كان موضع الشك وهو قليل فلا يحمل عليه **الثالثة** تعارض الشرعي مع
اللغوية وقد ذهب الشيخ والعلامة والشهيدان ووالد البهائي والعلامة والحاجبي والعضدي والبيضاوي
والرازي وجماعة اخرى الى تقديم الشرعية وادعى الاجماع وحكي عن الامدي التفصيل بتقديم اللغوية اذا كان
اللفظ متعلقا للنهي والشرعية في غيره وعن الغزالي التوقف في الاول واستدل على الاولى بتقدمهما على الفهم
المقدم على اللغوية وبعلمه مع عدم المراد تقدمها عليها بعرفه ما فيه وقد يستدل لها ايضا بالوجوه المذكورة في تقديم
على العرفية ويتبين ما فيه لمخ الفصل الاول بانه لو حمل على الشرعي لم يكن فيها لان المعنى الشرعي هو
الصحيح وهو لا يكون الا بموافقة الامر فاذا كان منهيا لزم اجتماع الامر والنهي وجوابه اولا منع كون المعنى الشرعي
هو الصحيح وثانيا منع ان الصحيح لا يكون الا على وفق المأمور به وانما هو في العبادات خاصة فلا يثبت الكلية وفي
ثالثا ان المراد ح لا يكون هو الصحيح بل الاعم ولم يجوزوا الحمل على اللغوي ايضا بحيث يكون تجوز ايضا
ظاهر وانظهر في انه علم ان الحكم هنا كما نقتها **الرابعة** تعارض اللغوية مع العرفية العامة فذهب في العدة
والتهذيب والتمهيد والمنهاج بل نسب الى الاكثر تقديم العرفية وهو الحق ونسب الى بعضهم تقديم اللغة كما الحق في قواعد
الشهيد التوقف لنا انما ثبتنا ان لفظ العرف هو المتبادر الا لم يكن حقيقة عرفية لتوقفها على حصول التبادر

فالكس

ما للناس عند الاطلاق لا يفهمون غيره فيجب الحمل عليه احتج من تقدم اللغة بان العرف غير منضبط فلا يصلح
للتعويل وفيه ان الكلام في المنضبط ويكفي ان مرادة تقدمها اذا لم يعلم حصول العرف بعد كلام
تاما **الخامسة** تعارض عام الخاصة وظاهر والدي العلامة في التجريد تقديم الخاصة لما مر في الثالث
وقال في الانيس بتقديم اللغوية اذا كان المخاطب غير اهل العرف الخاص او جميع الناس والحق تقديم
الخاصة ان كان كل من المخاطبين من اهل العرف الخاص واللغوية ان لم يكونا منه لكون الخاصة مجازا بالنسبة اليهما
وان كان احدهما منه دون الاخر يبتني على التعارض بين عرفي المتكلم والمخاطب وان كان الخطاب مع الجميع تفرع على ما اذا
تعدد عرف المخاطبين **السادسة** تعارض العامة مع الخاصة ولا بد اولا من دفع ما يتوهم من انه كيف يمكن
اجتماعهما مع ان تحقق الاولى يتوقف على كونها متبادرة عند الجميع والثانية على كونها غير متبادرة عند طائفة خاصة
ووجه دفعه ان كون اللفظ عرفية خاصة بالنسبة الى معنى على قسمين احدهما ان يكون هو المتبادر منه عند طائفة مطلقا
من دون ملاحظة حيثية وثانيهما ان يكون متبادرا من حيثية خاصة ومع ذلك يكون اللفظ عرفية عامة لا مطلقا
واكثر العرفيات لاهل الصناعات والعلوم المخصوصة من الثاني واجتماع الثاني مع العامة ظاهر واما اجتماع الاول
فلان المراد بالعرف العام ليس جميع الناس بحيث لا يشذ منهم نادر بل ما كان عرفا لاغلب الناس فلا ينافيه تبادر غيره
عند طائفة قليلة ثم ان الوالد صرح بتقديم العامة مطلقا المراد من الاعرفية وفيه ان الاطلاق ممنوع والحق ان المخاطبين
ان كانا من اهل العرف الخاص وجب الحمل عليه مطلقا في الاول للاعرفية وكذا في الثاني مع علم المخاطب من الحيثية المخصوصة
لكونه كالقرينة وان كانا من غيرهم حمل على العامة لمجازية الخاصة بالنسبة اليهم وان كان احدهما منه يرجع الى
الاختلاف عرفيهما ومع مخاطبة الجميع الى تعدد عرف المخاطبين **تذنيبات الاول** ما تقدم من حكم تعارض
الحقائق انما هو اذا علم تحقق الحقيقتين او ازيد وتاريخ الثلث في تعيينهما فقد علم ثبوته لاصالة تأخر الحادث
وعلى هذا فلنا تعارض العرفية العامة مع اللغوية ولم يعلم حصول العرفية في زمان الشارع يحمل على اللغوية
وقد يتوهم وجوب تقديم العرف لاجل انا نرى ان كل من ورد عليه لفظ له معنى عرفا في خطاب الشارع يحمله عليه و
لا يتفحص عن معناه اللغوي ولو وجب تقديم اللغة لوجب الفحص عنها وفيه منع وجوب الفحص وانما هو اذا علم العرف
سلمنا ولكن مع احتمال التغاير تمنع الحمل على ما يفهم عرفا بدون الفحص وقد يتوقف في تقديم اللغوي ح اذا عارض
استصحاب المعنى اللغوي مع استصحاب حكم شرعي وهو ايضا ضعيف بل يقدم اللغوية كما يظهر وجهه من مباحث الاستصحاب
الثاني اذا وجد معنى للفظ ولم يعلم انه هل هو اللغوي او العرفي المسبوق بغيره او المجهول قبل الشارع
في كلامه يحمل على هذا المعنى للاصل **الثالث** اذا ورد في كلام الشارع على هيئة المشتق موضوع في العرف
لمعنى غير ما يقتضيه هيئة الاشتقاق فيحمل على مقتضى وضعه الاشتقاقي دون العرفي لاصالة تأخر **منهاج**
اذا اختلف عرف المخاطبين فقيل يحمل الخطاب على عرف المتكلم مطلقا وهو المحكي عن السيد الداماد الحمل على عرفه ويجوز كون
عرف الناس قد استمر على تكلمه بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير ويرد على الاول ان التجوز انما هو اذا
لم يكن باعتبار وضع الغير والا فهو حقيقة ويكون من باب التبعية وعلى الثاني منع الاستمرار على الاطلاق وانما هو مع
عرفه مع المخاطب او معرفة المخاطب بعرفه وعلم المتكلم بعلمه او نصبه قرينة على التعيين وقيل يحمل على عرف المخاطب كما ان

انتفاء العلاقة وفائدة التمهيد لان الغرض في خطاب الشارع بيان الشرايع وهو يحصل اذا اجري الكلام على اصطلاح
المخاطب ولما ورد ان النبي كان يكلم الناس بما يفهمون ورد انه يخص خطاب الشارع في خصوص الاحكام ورد
منافيه بما لم يعرف المخاطب عرف المتكلم ولا يحصل البيان والفهم بالاجراء على اصطلاح المتكلم ايضا وقد يقال
ان العبرة بعرف بلد السؤال اما مطلقا او مع موافقة عرف احدهما لانه يرجع في المخاطب بجامع موافقة احدهما
ويتوجه عليه المنع والتحقيق ان مع اختلاف العرف فللمتكلم الاستعمال في كل المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب
او خالفهما ولا اشكال في صحته ولكنه حقيقة لا في توقف الاستعمال المخالف لكليهما ولعرف البلد على القرينة
ومع وجودها يحمل على احد الثلثة وانما الكلام فيما فقد لاجح اما ان يكون المخاطبان عالمين بالتعدد اولا والمتكلم
عالما فقط او المخاطب وعلى تقادير العلم فاما يكون العالم عالما بحال الاخر من علمه وجهله اولا او يكون احد
العالمين عالما والاخر جاهلا والعالم بالحال اما هو المتكلم او المخاطب فان كان المتكلم جاهلا بالتعدد تعين
عرفه مطلقا والوجه ظاهر وان كان عالما به والمخاطب جاهلا تعين عرف المخاطب سواء علم المتكلم حاله او جهل
لتوقف الافهام عليه وكذا اذا كانا معا عالمين وكان المتكلم جاهلا بالحال سواء جهله المخاطب او لا وفي ما عداها
ما ذكر من الصور المحتملة فيحتمل الوجوه والحق التوقف لعدم دليل على التعيين هذا اذا علمنا حال المخاطبين
من علمهما بالتعدد وحال الاخر او جهلهما والا فالتوقف مطلقا ويمكن الالحاق بصورة الجهل اما لاصالة عدم
العلم **تذنيبان الاول** اذا تعدد المخاطبون وكان لكل منهم عرف خاص فقال في التهذيب يحمل كل طائفة الخطاب
بالمتعارف عنده على انه عنى كلا مرة في معنى فيحمل عليه ولا لزم ارادة خلاف الظ من غير قرينة وانه لا يحمل اما
على عرف معين منها او على الجميع او على معنى خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وقطع
باتحاد المراد من كل طائفة ويرد على الاول منع الملازمة وعلى الثاني منع اختيار رابع وهو الحمل على عرف المتكلم
مع ان ارادة حمل كل طائفة على عرفه مشاركة للدليل في الفساد وهو ضرورة امتناع اختلاف التكليف فيهم لاتحاد
الاصطلاح وايضا لو كان كذلك فان قلنا باختصاص الخطاب بالحاضرين وثبوت تكليف غيرهم باشتراكهم
نصا واجماعا يلزم سقوط تكليف غير الحاضرين عند تخالف العرف لعدم امكان اثبات الحكم بتبعية الحاضرين
كلا او بعضا لامتناع الجمع واستحالة الترجيح من غير مرجح وان قلنا بشمول الخطاب لغير الحاضرين وثبوت
تكليف غيرهم باشتراكهم نصا واجماعا يلزم سقوط تكليف غير الحاضرين عند تخالف العرف لعدم امكان اثبات
الحكم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا لامتناع الجمع واستحالة الترجيح من غير مرجح وان قلنا بشمول الخطاب لغير الحاضرين
ايضا لزم عدم تعيين المعنى المراد لعدم تعين اصطلاح المعدومين هذا مضافا الى كونه ارادة جميع الاصطلاحات
مخالفة للاصل وعدم ثبوت جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى وقيل يقدم عرف المتكلم ان كان موافقا لبعض
والا فيتوقف ولا دليل عليه والتحقيق ان يقال انه اذا اختلف عرف المخاطبين والقى اليهم خطاب ففيه احتمالات
حمل اهل كل اصطلاح على عرفه وعلى اصطلاح واحد معين منهم وعلى غير معين وعلى الجميع بمعنى ارادة حمل
الكل على الجميع وعلى عرف المتكلم وعلى ثالث ولا دليل على شيء منها سوى انه قد عرفت فساد اولها وثانيها
يوجب الترجيح بلا مرجح وثالثها اختلاف الاحكام وان ايجاب حمل كل احد على ما يريد وعدم تعين الحكم

في الواقع

في الواقع واناطته بحمل السامع ان اريد جواز الحمل على كل واحد ثم وجوب متابعته ومتابعتها الحكم بالتناقض
اذا كان بعض الاصطلاحات مناقضا للاخر والخامس التكلم بما يعلم عدم كونه مفهما اذا كان المخاطبين جاهلا
بالتعدد والمتكلم عالما بالحال والسادس ترجيح المرجوح فاللازم التوقف الا اذا كان المتكلم جاهلا بالتعدد
فيحمل على عرفه **الثاني** اعلم ان جميع ما ذكرنا في تعارض الحقايق انما كان اذا كان الخطاب متوجها الى
مخاطب واما اذا لم يكن كذلك كما في الايمان والنذور والعهود ففيه تفصيل وهو ان الاحتياج الى حكم الجمع
للحقايق ليس الا لنادر ومثله لان نذره تابع لقصده بل اعماله اذا امتنعوا وارتبطوا بالوفاء عنه وح فان كان
اللفظ حقيقة واحدة مع وحدة المعنى فقط ومع تعدده وانتفاء القرينة فالاجمال وان كان له اكثر من حقيقة
متعددة على اللغوية والخاصة التي كان المتكلم منها على غيرها الا اذا كانت خصوصيتها باعتبار حيثية فالظ
مع عدم كون المقام مقام هذه الحيثية تقديم العامة ان كانت والا فاللغوية ويحكم الشرعية حكم الخاصة
منهاج قد شاع بينهم قولهم المطلق ينصرف الى الفرد الشايع اي يحمل عليه ولا يتوهم منافاته لاصالة
الحقيقة حيث ان استعمال اللفظ الموضوع للكلي في الفرد مجاز وان كان شايعا لان الشيوع اما يجعل اللفظ
حقيقة في الشايع او يكون قرينة على ارادته فلا ينافي الاصل وبيان ذلك ان الشيوع على قسمين استعمالي
وهو ان يكون بحيث صار لشيوع استعمال اللفظ فيه وكثرته متبادرا بحيث يسبق الى الذهن عند الاطلاق
كالدابة بالنسبة الى ذوات القوائم ووجودي وهو ان يكون هذا الفرد من الكلي متكثر الوجود كثير التحقق دون غيره
كالرجل ذي اللحية بالنسبة الى الانسان والفرق بين القسمين العموم من وجه والضابط في التمييز بينهما من وجهين
احدهما صحة السلب عن النادر وعدمها فان صح فالشيوع استعمالي لانه يحيل السامع حينئذ منه مسلوب عنه
وثانيهما فرض تساوي الافراد فان بقي التبادر للبعض فاستعمالي والا فوجودي يكون باعتبار قلة تحقق غيره
وندرته وح يحمل المطلق على الشايع اما في الاول فلصيرورة الشايع متبادرا حقيقة ولذا لو شاع لكن لا بحيث
ينفي الحمل النادر لا نقول بالانصراف اليه وان اوجب التوقف في الحمل على الحقيقة اذا اوجب الظن بارادة الشايع
كما مر واما في الثاني فلوجود القرينة الحالية على ارادة الشايع وهي ندرة غيره فكلما انتفت القرينة لا يحمل عليه
وعلى هذا فلا لا تنزع في هذا القسم بملاحظة القرينة فان كانت الندرة بحيث يحصل بسببها العلم بان المتكلم لم يرد
النادر يحمل عليه والا فيكون كساير المطلقات **تذنيب** اللفظ الشايع في فرد ان كان شيوعه حين الاستعمال
يحمل على الشايع فيما يصير الندرة قرينة على ارادته مطلقا سواء وقع في كلامنا او كلام الشارع الا ان يكون شيوع
فرد وندرة غيره او حادثا فانه ان علم زمان الحدوث فالامر واضح والا فيحتمل اصالة تأخر الحادث فلو كان
استعماليا فحكمه حكم الحقائق العرفية التي لا يحمل على الشايع الا بعد ان علم تحقق الشيوع فيه وبعده بما قبله على الاصل
وقد تأمل في ذلك نظرا الى ان المقدر المعلوم وضع اللفظ للمطلق دون الاستعمال فيه والاصل عدمه فكلما يعلم
يحمل على المطلق واستعماله فيه وهو الشايع وفيه مضافا الى ان ذلك لا وجه لاختصاص بما لم يعلم استعماله في المطلق
وان الكلام فيما علم كونه حقيقة في المطلق وهو يستلزم الاستعمال وانه يوجب تحقق المجاز بدون الحقيقة
وهو ما ممتنع او يمكن غير واقع او نادر ان الاستعمال في هذا الفرد قبل الشيوع مجاز والاصل عدمه وانه

صحة الاستعمال في الفرد اولا لا يكون الا مع القرينة والاصل عدمها وايضا كما ان الاصل في كل استعمال
لم يعلم انه هل هو في المطلق او التابع عدم كونه في المطلق فكذا الاصل عدم كونه في هذا الفرد ايضا و
الاول راجع لاصالة الحقيقة فان قيل الاصل عدم تغاير الاستعمالين والعرفين قلنا لا اصل لهذا
الاصل ولا دليل عليه منهاج قد ذكروا في السنة ذكر المجاز المشهور ويسمى الراجح ايضا
وعرفوه بانه ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها من دون ان يهجر
الحقيقي بدون القرينة فقال بعض المحققين الحق عندنا ان المعنى الاول بحيث لم يكن محتاجا في الاطلاق
فانها شرط في الحقائق بخلاف المجاز الراجح فان المعنى الحقيقي يكون محتاجا فيه عند الاطلاق ولا يتبادر المجازي
كما قالوا وقد وقع في كلامهم ايضا ان المتبادر من المجاز الراجح هو المعنى المجازي وانه لا يحمل على الحقيقة فيه الا مع
القرينة وظاهر هذا الكلام تناقض الاول وبناقض ايضا جعلهم التبادر من علامات الحقيقة واجابوا عنه بان
التبادر المشروط انتفاؤه في هذا المجاز وهو علامة الحقيقة التبادر الذي كان من نفس اللفظ مع قطع النظر
عن جميع القرائن والذي قيل بتحققه فيه هو التبادر لاجل القرينة لانه فيه انما هو باعانة الشهرة وان كان
متصلا فلا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة ومرادهم من كون الشهرة قرينة
ان الفهم يتوقف على الالتفات اليها لانه يحصل بها مطلقا والا كان حقيقة ثم ان هذه القرينة لما كانت غير
كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى قرينة يزول بها حكمها وارادة الحقيقة انما يفتقر الى هذه القرينة لا
الى قرينة الفهم والدلالة فكل من الحقيقة والمجاز فيه يفتقر الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز
ما تتم به المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما يزول به المانع هذا غاية ما يستفاد منهم في دفع التناقض ويرد عليه ان
التبادر في الحقائق المحفوفة ايضا بسبب الاشتهار كما في هذا المجاز الا انهم فرقوا بينهما فان الاشتهار في الحقائق يوجب
التبادر ولو قطع النظر عن علاقة اشتهار المجاز فان ايجابه التبادر بعد ملاحظته فالتبادر في الحقائق معلول
للشهرة وفي المجاز للملاحظة ولا يجوز ان الشهرة ان لم يبلغ حدا يوجب بنفسها التبادر فلا يكون ملاحظتها علة
له وان بلغت هذا الحد يجب ايجابها له وان لم يلاحظ والا لم يغفل الحمل عن العلة فلا وجه لهذه التفرقة ولذا قال
سادة شا نجاطه والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان كان مشهورا ووجد شهرة يفهم بها اللفظ الاول
لا بد منه بمجرد فرض لا تحقق له انتهى فان قيل غاية ما لزم مما ذكر عدم صحة ما ذكروه من تحقق التبادر في المجاز
المشهور وكون الشهرة قرينة له وهذا لا يستلزم انتفاء المجاز المشهور بالحقيقة واتضح اذ لا شك ان المجاز الاول
الحقيقة قبل صيرورته حقيقة فيه سمعنا مجاز مع ما لزم من كثرة الاستعمال بحيث يتبادر عن الحقيقة ولا يتبادر فيه المجاز
وكون المخاطب الذي تحققت الشهرة عنده وان لم يلتفت اليها اذا سمعه يتبادر عنده احتمال ارادة الحقيقة بل
قد يظن ارادة المعنى المجازي فيحصل الغيان معا في ذهنه ولعل هذا مرادهم من التبادر الذي ذكروه في المجاز قلنا
هذا التبادر ايضا يخرج المجازية لانه اذا ساوى المجاز مع الحقيقة في سبق الذهن اليهما فحصل فيه التبادر الدال
كما في المشترك وهو ايضا علامة الحقيقة كما مر فيكون حقيقة والتحقيق ان مثل هذا اللفظ حقيقة لان النقل يبلغ قبل
الى التساوي لا محالة ويمتنع جعله مجازا لان كل ما اوجب عدالة النقول من اقسام الحقيقة حاصل هنا وليس من اقسام

الحقيقة

الحقيقة المذكورة في كتب القوم لانه ليس مشتركا لان اعتبار هجر الاول فيه ولم يهجر هنا ولا مشتركا لاشتراطه عدم ملاحظة الوضع
السابق فيه وهو هنا ملحوظ ولا يمكن تعميم الوضع في المشترك والا لانتقض بالمنقول وكان هذا مرادهم من المجاز المشهور
والاطلاق المجاز عليه بمجرد التسمية ويكون حكمه حكم اللفظ حكم المشترك والى هذا اشار كلام الصادر حيث ذكر ان العرف
قد يكون له حقيقة متعارفة ومجاز متعارف وحكمه حكم الحقائق المشتركة للاشتراك بينهما بحكم الوضع والعرف الطارئ
انتهى وقال بعض المتاخرين المجاز المشهور نائب مناب المشترك منهاج قد يوجد قرينة صارفة عن الحقيقة
ولكن لا قرينة على تعيين المجاز وح فلا خلاف لو كان المجاز واحدا فيتعين الحمل عليه ولكنه نادر جدا او متعدد وح اما
يكون جميع المجازات متساوية من جميع الجهات فيكون اللفظ مجملا او يكون لبعضها مرجح فيحمل عليه ان كان الترجيح تاما
بحيث يدليل ثابت الحجية فمن الامور المرجحة التبادر اي تبادر بعض مجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته
الى الاشتهار استعمال المصروف عن الحقيقة فيه قيام الحجة من الشاهد وهذا التبادر لا ينافي المجازية لكونه بين
ثم هذا التبادر قد يحصل بمجرد الصارف عن الحقيقة وقد يتوقف على الصارف عن بعض المجازات ايضا وانما اذا انتفت
القرائن المعينة وبعيدا في الاكثر كان ومن هذا الباب حمل العام المخصص على الباقي والامر والنهي على الندب والكراهة
عند الصارف عن الوجوب والحرمة واللفظ على العرفية العامة عند الصارف عن اللغوية على القول بتقديمها ومما قد يعد
من المرجحات شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام استنادا الى عدم انفكاكهما عن التبادر غالبا والحاقا للشيء
بالاغلب وفيه منع عدم الانفكاك ولو سلم فالتبادر معين برأسه فلا فائدة في التمسك بهما ومنع الالحاق
ومما قد يجعل مرجحا لاحد المجازات قربه الى المعنى الحقيقي فالاقرب اولى من بيان القرب فنقول قد تقرر انه لا بد في المجاز
من علاقة وهي الباعثة لمناسبة المجازي مع الحقيقي وربطه منه وتلك المناسبة يوجب قربه منه فان لم يتعين
ولكن قد يكون بعض المجازات اشد قربا واكثر ربطا من بعض وذلك قد يكون بسبب العلاقة وقد يكون بسبب
غيرها والاول اما يكون بسبب اختلاف نوع العلاقة بان يكون علاقة احد المعاني اقوى سببا لاكثرية
المناسبة واشدية الربط من علاقة الاخرى كعلاقة السببية والمسببية او الجزئية والكلية فانها اقوى من
الحالية والمجاورة والمشابهة او يكون باكثرية العلاقة كان يكون لاحد المعاني علاقة وللاخرى علاقتان او ثلث
او اكثر او يكون بالتفاوت في نفس العلاقة مع اتحادها كان يكون العلاقة في المعنيين السببية مثلا ولكن كان
احدهما سببا قريبا والاخر بعيدا ما كان يكون لاحدهما مناسبة زائدة على العلاقة ولم يكن للاخر كقرب
زماني او مكاني او مشابهة في صفة غير ظاهرة او سببية لسبب واحد الى غير ذلك ثم انهم استدلوا على
ترجيح الاقرب بوجوه منها ان المجاز كلما كان اقرب كان ارتكاب خلاف الاصل اقل وفيه ان التجوز
امر يحصل بسبب الاستعمال في غير الموضوع له والقرب والبعد لا يوجبان اقليته ولا اكثريته فان التجوز في حد
ذاته لا يقبل شيئا منهما الا بسبب تعدد الالفاظ المجازية وعدمه واما اللفظ الواحد فلا يكون استعماله
في بعض مجازي اقل تجوزا من الاخر نعم قد يوجب القرب قلة المخالفة للاصل ولكن لا اصل عند التجوز على غير
ولا يكون الا في علاقة الكلية بان يكون بعض المعاني اقرب الى الكل الذي هو الحقيقة من بعض ولا يخفى انه
انما يصح اذا كانت الدلالة التضمنية دلالة على وضع غير المطابقة اي لم يكن فرعها لها وليس كذلك بل التضمن

فرع المطابقة فينتفي بانتفائها ولا بد في اثباته ثانيا من دليل اخر وقد يمكن تعيين المجاز ايضا في بعض
المواضع باقلية المخالفة للاصل من الاصل الممهد بين الاصوليين ولكن لا مدخلية فيه للقرب والبعد ايضا
بل يكون الاقل مخالفة ابعد تجوزا وهذا اخر لتعيين المجاز يجي على الفقيه ملاحظته ومنها ان قرب المعنى
بحيث لا اقرب منه يقتضي كونه متبادرا حين تعذر الحقيقة وفيه انه ان اريد باقتضاء القرب التبادر انه
يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما قاربه اليه فيتعين ارادته عند تعذر الحقيقة فيتوجه عليه المنع فان
تقارب المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور ولو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة
اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجعل الموضوع لاحدهما على الاخر عند تعذره كما في
الاضافات والاضداد والعدم والملكة وان اريد ان القرب يقتضي كثرة الاستعمال في الاقرب في
استعمال بحيث يصير متبادرا حينئذ فوق العلاقة وشدة المناسبة من اعظم دواعي الرغبة في الاستعمال
ولذا ترى ان اشد المجازات مناسبة للحقيقة اشهر استعمالا واكثر ورودا فيتوجه عليه ان القريب يكون
سببا بعيدا للتعيين فيتوقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع انتفاء
القريبة وايضا ان اريد استلزام القرب التبادر فممنوع اذ كثيرا ما يكون الابعد اعرف من الاقرب وان
اريد انه مظنة حصول التبادر فلا باس بتسليمه ولكن حجية المظنة لا يكون التعيين ما يحصل العلم بالتبادر ومعه لا حاجة
الى القرب ومنها ان القرب يقتضي ترجيح القريب بنفسه اي لكونه قريبا فان كمال المناسبة مع الحقيقة مما
يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة وفيه ان التساوي انما يرتفع بسبب ذلك هو التساوي في القرب والبعد واما
ارتفاعه بالنسبة الى الارادة للمتكلم فغير مسلم لم يعين النزاع هنا وقد يقال ان المراد بالقرب التبادر ولا يخفى ما
تذنيبان الاول المجاز المعين بالتبادر بعد صرف الحقيقة يتعين حمله عليه فان علم فيه التبادر لاصالة تاخر
الحادث فلا يحمل عليه نظرا الى ان الشارع الاعلم العلم وكذا الاقرب عند من يتمسك في ترجيحه بالتبادر الثاني
كلما ذكرنا كان في اللفظ الواحد وقد يتردد بين مجازات متعددة في الفاظ متعددة فيحكم الاستقراء والمحقق
جميع الالفاظ على حقائقها ويجب حمل بعضها على التجوز ويتحقق لا يمكن التعيين بشيء مما ذكر كما لا يخفى منهاج
اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ويحرر محل النزاع ان اللفظ الذي له حقيقة ومجاز
يستعمل ويراد به احد المعنيين بخصوصه لا كلام فيه او يراد معنى واحد متناول للمعنيين ولا خلاف في جوازه وكونه
مجازا وهو المسمى بعموم المجاز او يراد منه في الاستعمال الواحد المعنيان بخصوصهما بان يكون كل منهما مناطا للحكم
ويظهر من الوحدة والتعدد والتردد في بعض حواشيه وبعض اخر ان هذا من عموم المجاز وهذا هو المتنازع فيه
فجوزه قوم ومنعه اخرون والحق المنع في المفرد والجواز في التثنية والجمع لنا على الاول عدم ثبوت الرخصة كما
في المشترك وعلى الثاني اتفاق علماء الادب بل جميع ارباب المحاورات على جواز التغليب وصحته وليس هو الا
استعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي ولكن يجب الاقتصار على هذا النوع من الاستعمال الا ان يدعى ان المجوز
القرين اربعة اقمار حقيقي ومجازي احتج المجوز بوجود المقتضي وهو الوضع المخصص للحقيقة والنوعي للمجاز
وعدم المانع لضعف ما ذكره المانع وجوابه ظهر مما مر في المشترك وتمسك المانع بوجوه احدها عدم ثبوت

وذكر بعضهم [illegible] ... [illegible] الصلاة [illegible] ... [illegible]

الرخصة وقد عرفت ثبوتها في غير المفرد وثانيها انه لو جاز لكان اما حقيقة او مجازا وكلاهما باطل اما الحقيقة
فلعدم الوضع للمعنيين واما المجاز فلفقد العلاقة والجواب باختيار ثالث وهو الحقيقة والمجاز بالاعتبارين
ثالثها انه يستلزم الجمع بين المتنافيين لان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن الحقيقة ولذا قال اهل البيان
المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم
وجعلوا هذا وجه الفرق بين الكناية والمجاز والجواب من وجهين احدهما ان المسلم هو كون المجاز ملزوما
لقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة منفردا واما مطلقا فلا فان احتياج المجاز الى القرينة لعدم امكان فهمه
بدونها والقرينة المانعة من الحقيقة فقط كافية فيه ولا يبعد ان يكون هذا مراد البيانيين وثانيهما منع توقف
المجاز على القرينة المانعة بل يكفي فيه الصحة واما تصريح اهل البيان فانما هو في المجاز البياني المقابل
للكناية واما المجاز الاصولي الذي هو اعم منها فلا والحاصل ان النزاع في جواز الاستعمال في الموضوع له
وغيره سواء سمي استعمالا في الحقيقي والكناية او الحقيقي والمجازي ولا مانع من التسمية وتصير النزاع لفظيا وجميع
البحث عما قامت القرينة المانعة خروج عن النزاع لانه كما في المشترك فيما امكن فيه ارادة المعنيين بالذات ثم
يتم هذا الجواب على ما هو المشهور من ان الكناية ارادة غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له واما على
القول بانها ارادة الحقيقي للانتقال الى المجازي فلا اذ اللفظ لم يستعمل في الموضوع له وغيره فلا
الاستعمال في غير ما وضع له عن القرينة المانعة فان قيل المسالة من باب الكناية ولا خلاف في جوازه فما هذا
النزاع قلنا لا يكون كناية فقط وانما هو اذا اريد الموضوع له تبعا ولكنه يراد اصالة ايضا فيكون كما ترى
حقيقة والحاصل ان الكناية استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وما نحن فيه
ذلك المجموع ارادة الموضوع له اصالة التي هي الحقيقة قيل قد سبق ان الوحدة والاجتماع غير داخلين
في الموضوع له شخصيا كان او نوعيا فالحقيقة هي الاستعمال في الموضوع له اريد معه غيره ام لا والمجاز
في غيره كذلك فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون الاستعمال فيهما على القول بجوازه حقيقة ومجازا
معا لا انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر بل يعنى ان الاستعمال في المعنيين حقيقة وفيهما مجاز وهذا جمع
بين المتنافيين قلنا يمنع كون الحقيقة هي الاستعمال في الموضوع له اريد معه غيره ام لا ان ارادة الغير لا تنافي
كون الاستعمال في الموضوع له حقيقيا الا ان لها ايضا مدخلية في الحقيقة وكذا المجاز فان ارادة الغير مجاز وليست لارادة
الموضوع له مدخلية في المجازية فالمستعمل فيهما حقيقة من جهة الاستعمال في الموضوع له ومجاز من جهة الاستعمال في
غيره فلا يكون المستعمل فيه الحقيقي والمجازي واحدا تذنيبات الاول اعلم ان المجوزين بين قائل بكونه
حقيقة ومجازا وهو مذهب من لا يرى العلاقة متحدة وقائل بكونه مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل كبعضهم او
العكس كاخرين بجعله الكل والكل مشترك في كونه خلاف الاصل الثاني استعمال اللفظ في المجازين كما
في الحقيقة والمجاز الا ان المجاز في غير المفرد في المجازين ايضا عند باب الاختصاص التغليب الثابت بالحقيقة في
المجاز الثالث ما ضيق القول من انتفاء الفائدة للخلاف على التمثال في المنع بعد الرخصة جار هنا بعينه
ايضا منهاج اعلم ان جماعة من المحققين حكموا بدخول العلم في مدلولات الالفاظ حقيقية كانت او مجازية

من حيث الوضع وزعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وان ما يجهل نجاسته
الصفة خارج عن النهي وضعا ويتفرع ذلك ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس وهذا فاسد
بل هي موضوعة للامور الواقعية اذ المفهوم عرفا من الالفاظ ليس الا الماهيات من حيث هي وانها من غير اشتراط
الكون معلومة فان المفهوم من الماء الجسم السيال المعروف وكل ما هو كذلك في نفس الامر فهو ماء سواء علم
هذا العنوان او لم يعلم وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم ذكروا في معاني الالفاظ انها اسماء
لمسمياتها من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم وايضا يتعلق العلم والجهل والشك بمدلولاتها قطعا ولو كانت
موضوعة للامور المعلومة لم يصح تعلقها بها وايضا نرى ان الفاظ المعاني من غير خطور العلم والجهل بالبال
وقيل باختصاص ذلك بالمشتقات وقيل ان تقتضي قاعدة الاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة بالمبدأ فاذا
كان العلم خارجا عن المبادي كان خارجا عن المشتقات ايضا وكان سبب هذا التوهم ان الخبر لما لم يوضع الا للاخبار
الا مع العلم بالموضوع والمحمول كان قولهم هذا الماء طاهر حقيقة في هذا الذي علم انه ماء معلوم الطهارة وكذا الامر
الطالب لطلبه المتعدية وكان العلم من شرائط القدرة كان قوله لا تستعمل النجس بمنزلة قوله لا تستعمل ما علمت نجاسته
والجواب ان اعتبار العلم في الخبر لكونه من لوازم مقصد المخبر لا لدخوله في المدلول وكذا اعتباره في الطلب لاجل
ملاك لا لعلم والحاصل انه عند تعلق التكليف تعتبر العلم لدليل خارجي وتحقيقه ان الالفاظ وان كانت موضوعة لل...
النفس الامرية ولكنه اذا علق حكم على لفظ فانما يكون هذا الحكم ايضا امرا نفس امري غير مطلوب من شخص كما اذا
الفاسق سعد في النار او يكون مما تعلق به الطلب كما اذا قيل تبينوا في خبر الفاسق ولا شك ان المراد في الاول
هو المدلول النفس الامري والحكم فيه مطلق بالنسبة الى العلم واما في الثاني فذلك غير ممكن لانه مطلوب من شخص
اخر ولا يمكن طلب حكم معلق على شيء من شخص مع قطع النظر عن علمه بالفاسق وان كان يجب ... المعنى
ثبت له صفة الفسق في الواقع سواء علم المخاطب ثبوته او عدمه او جهل الحال ولكن اذا علق عليه التبين المأمور به
فلا يمكن ابقاؤه على الاطلاق والا كان المعنى تبينوا في خبر من ثبت له الفسق سواء علمتم ثبوته له او عدمه او جهلتم
الحال وهذا تكليف بما لا يعلم بل يستلزم لعدم كونه الحكم معلقا على هذه الصفة وما قيل من انه لو ...
كان لم يجب الفحص والتفتيش ففيه ان اعتبار العلم لا ينافي وجوبهما لانه يعتد بالعلم الحاصل بهما فافهم
ان جماعة من علم فسقه بعد الفحص ولعله ... عن ذلك وانقياد اللفظ على مقتضى وضعه نقول الاظهر
ان التكليف مشروط بالعلم فيكون المعنى تبينوا في خبر من ثبت له صفة الفسق في الواقع بشرط علمكم به ومع
التنزل عنه ايضا نقول ان اعتبار العلم في التكليف لتعليقه على ... فما لم يعلم يبقى التكليف بالاصل وقد ...
بعدم اعتبار العلم في التكليفات ايضا استنادا الى ان اعتباره لكون الامتثال موقوفا عليه ولا توقف لامكان
الامتثال مع الشبهة بفعل جميع ما وقع فيه الاشتباه او تركه فيجب لوجوب ما لا يتم الواجب الا به ومن ثم ذهب
بعض الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة وفيه اولا انه مخصوص بالاشتباه بين الامور المعينة ...
في غيره وثانيا انه ايضا يتوقف على العلم بحصول المأمور به بين اشياء وان لم يعلم بعينه ونحن لا نقول باشتراط
العلم من جميع الوجوه **منهاج** قد وقع الخلاف في الالفاظ الموضوعة للمعاني المخترعة من الشارع

بنوعها

بنوعها ... وانها او بكيفياتها واوصافها او شرائطها ولوازمها هل هي اسماء للصحيحة اي الهيئات المجتمعة
لجميع شرائط الصحة او للاعم ولنقدم اولا مقدمات **الاولى** قيل المقصود من هذا البحث تعيين المراد من
هذه الالفاظ المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا فهذا الخلاف لا يتوقف على ثبوت
الحقيقة الشرعية اذ النافي لها لا ينكر اصل المعاني الحادثة لها بل يدعي ان الشارع استعملها فيها على التجوز
ثم راعى ان تلك المعاني هل هي الصحيحة او الاعم غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين الحقيقة ونزاع النافين
في تعيين المجاز ويظهر من بعضهم ان النزاع في تعيين الحقيقة لانه المتبادر من الاسم وقيل توجيها بالحمل على عرف
المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي اقول ملاحظة ادلة الطرفين يمنع عن قطع النظر عن
الحقيقة والمجاز لانها ناطقة باعلى صوتها ان المراد اثبات الحقيقة والظاهر انها اجوبة الطرفين حيث يسلم فيها
مجازية الطرف المخالف بقولها الا علم امكان التعميم لان المراد ان كان امكان المجازية فهو ثابت لكل من المعنيين
قطعا وان اريد وقوع التجوز فكذلك باجماع الطرفين كما هو منكوش في اجوبتهم **الثانية** صرح والدي العلامة
مع عدم اختصاص النزاع بالفاظ العبادات ... جريانه في المعاملات ايضا ويظهر من جمع اختصاصه بالاولى ولعله
لما اشتهر من انها موضوعات ... ان كانت من العبادات فهي توقيفية وان كانت من المعاملات فليست بتوقيفية بل يرجع فيها
الى العرف واللغة واهل الخبرة وان توقف صحتها شرعا على شرائطها الشرعية وهو لا يقتضي مغايرة معانيها المفهومة
منها للعرفية اقول لا يخفى ان الناظر في ذلك الخلاف ثبوت الوضع او مطلق الاستعمال في زمان الشارع مع كونه استعمل
فيه مع ... الصحة والفساد فمتى حصل هذا المعنى في لفظ يجري فيه الخلاف وان كان من المعاملات ولا وجه تخصيصه
وان كان من العبادات ولعل احدهما خصوصية يوجب وقوع الخلاف او استقامته ولا شك ان الصحة والفساد يجريان في
المعاملات كجريانهما في العبادات فان كان كلامهم فانما هو في وضع الشارع او استعماله وجب ... فتخصيصهم ان كان
واستعماله انما يصح في العبادات دون غيرها فباطل لانه لو كان ذلك يقع في غير العبادات ...
فان الطلاق والظهار والخلع والبيع والاجارة واللعان والايلاء لم يكن في اللغة بهذه المعاني المعروفة في عرف الشرع وكذا
النكاح فتخصيص الخلاف بالعبادات مما لا وجه له بل الطلاق فالحكم بتوقيفية العبادات دون المعاملات مشكل
من ... الاشارة اليه **الثالثة** اعلم ان مسميات هذه الالفاظ ماهيات مركبة من اجزاء ولها شروط جعلها
الشارع شروطا لصحتها فنقول كل ماهية انما يكون بكونها مجتمعة الاجزاء مستجمعة لجميع الشرائط وفسادها انما يكون
بفقدان ماهية من ماهيات اجزائها او اخرى بعدم تحقق شرط من شرائطها **الرابعة** قد علمت ان لتلك المسميات ماهية
وشروطا والماهية عبارة عن المركب من الاجزاء من دون مدخلية الشرائط وهي خارجة عنها وتلك الالفاظ لما كانت
... لكونها موضوعة بازاء الماهية مع قطع النظر عن اجتماعها للشرائط او بازائها مع ملاحظة اجتماعها لها فالخلاف
في انها هل هي موضوعة للاول اي الماهية لا بشرط او الثاني اي الماهية بشرط اجتماعها لها فمراد من يقول انها اسامي للصحيحة
انها اسامي للماهية المجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول انها
اسامي للاعم انها اسامي لنفس الماهية من حيث هي القابلة للصحة الزائدة عليها وهذه الحيثية لا ... وقع النزاع
في الفاسدة بنقص جزء من الاجزاء ايضا انه كان مما لا يوجب ... سلب اسم المركب عنه عرفا كالاصبع والانملة ...

الى الاثنان واما الفاسدة بنقص جزء فيسلب الاسم عرفا كالراس والرقبة للانسان فلا خلاف في عدم اندراجها في
محل النزاع **الخامسة** اعلم ان مراد من يقول بانها اسامي للصحيحة ليس انها اسامي للماهية والشرايط معا بل
للماهية ولكن شرطا استجماعها للشرائط وكذا ليس مرادهم ان الصحة ماخوذة في مفهومها بل المراد انها اسماء للماهيات
المخصوصة التي اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة **السادسة** اعلم ان النزاع في ان الالفاظ هل هي اسامي للصحيحة
او الاعم لا يوجب تحقق الخلاف في ان امر الشارع هل تعلق بالصحيحة او الاعم بل كل من يقول بالاعم ايضا يقول بان الامر
لم يتعلق الا بالصحيحة بمعنى ان المطلوب هو الصحيح كيف والصحيح هو ما وافق الامر فلا يمكن كون الفاسد مامورا به ومجرد وضع
الاسم على معنى موضوع له لا يوجب كونه مطلوبا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انه ذهب الاكثر الى كون الالفاظ المذكورة
اسماء للصحيحة وهو مذهب الشيخ والسيد والعلامة في نهايته والمحقق وعند المحقق في اعيان الشرايع ونقله في المعارج عن [illegible]
والسيد في شرح [illegible] والفاضل جمال الدين في [illegible] واول الشهيدين في قواعده وثانيهما في [illegible] ومال اليه العلامة
ومن العامة الرازي والآمدي والحاجبي واختار جماعة انها اسماء للاعم وهو الظاهر من موضع من النهاية وشرح
العميدي وتمهيد ثاني الشهيدين ونسب الى [illegible] والبيضاوي والبهائي وهو الحق وذهب بعضهم الى التفصيل
بكونها اسماء للصحيحة بالنسبة الى الاجزاء وللاعم بالنسبة الى الشروط لنا الاستقراء المفيد للعلم بيانه انا نرى
ان كل من يخترع شيئا مركبا من اجزاء او مشروطا بشرائط ويضع له اسما لا يضعه لجميع اجزائه وشرائطه
بل نرى الناس انهم يطلقون الاسم عليه ولو انتفى بعض شرائطه او نقص بعض اجزائه اطلاقا حقيقيا غير مفتقر الى
قرينة كما ان من وضع معجونا مركبا من اجزاء معينة باوزان مقدرة وسماها باسم فلو نقص منه جزء او زاد
او نقص جزء عند يطلق الاسم عليه عرفا حقيقة ولا يصح السلب عنه في العرف ولا يشترطون في الاطلاق ذكر
القرينة وكذا من صنف كتابا وسماه باسم ثم نقص عنه ورقة او ورقتان او بنى بلدا او دارا او بيتا او حجرة
وسماها باسم او وضع اسما لعبده ثم نقص عنها دارا او بيتا وحجرا او بترت اصبع او يد فلا يأبى احد
الاطلاق الحقيقي للاسم على الناقص وعدم صحة السلب بل لا [illegible] في الوضع للاعم مع عدم مشاهدة الواضع
ولا علم بكيفية الوضع وهذه عادة الناس سلفا وخلفا ولم يبق للشبهة [illegible] لو سمعت وضع اسم
لاحد المذكورات من غير مشاهدة الواضع ولا السماع منه لكيفية الوضع تقطع بالوضع للاعم من غير تشكك
حتى لو سلب احد الاسم عن بعضها بنقص شيء ليس عنده [illegible] عليه [illegible] فمن اي طريق حصل لك العلم بذلك
هو جار في الشارع فمن دون تفاوت ثم يؤكد ذلك القرائن المكثرة من الاستعمالات الغير المحصورة الحاصلة
للمتتبع في الاخبار كما يظهر من استقراء ابواب مبطلات الصلوة ومخللها وسائر العبادات والاطلاقات العرفية
المتداولة من غير حد الاحصاء وقد استدلوا على المختار بوجوه ضعيفة منها صحة التقسيم الى الصحيح والفاسد فيقال
الصلوة اما صحيحة او فاسدة وقد [illegible] الاطلاق [illegible] ويأتي [illegible] ان التقسيم مع عدم احتمال
الاشتراك اللفظي يدل على الاشتراك المعنوي وفيه انه يدل على انها اذا استعملت في غير القدر المشترك كما يأتي
والظاهر ان هذه الالفاظ استعملت في الصحيحة ايضا ومنها صحة استثناء الفاسدة فيقال الصلوة [illegible]
للدرجة الا الفاسدة او بالعكس بطهر وهو لا يكون الا مع كون المستثنى داخلا في المستثنى منه اما لغوي او [illegible]

لا بعينه وفيه ان صحة الاستثناء يجامع عموم المجاز واحتمال الحقيقة انما هو فيما لم يعلم الاستعمال في غيره وهنا علم
ومنها تبادر القدر المشترك فانه لا يفهم من قول القائل رايت رجلا يصلي الا الاخبار بالصحيحة ولذا لا يكذب لو ظهر
فسادها وكذا لا يفهم من قوله فلان لا يصلي الا انه لا يفعل انه لا ياتي بها مطلقا ولذا يكذب لو ظهر انه ياتي بها على وجه
فاسد وفيه منع التبادر كيف والخصم ادعاه على خلافه وعدم فهم الصحيحة في المثال الاول ثم وعدم تكذيبه
اذ كان بحمله على حمل افعال المسلمين على الصحة ولذا لو علمنا انه يعلم الفساد لا نقطع بعدم تكذيبه وكذا عدم
نفي الصحيحة في الثاني والخصم لا يسلم التكذيب لو ظهر انه ياتي بها على وجه فاسد مع انه لا يلزم من عدم تبادر
الصحيحة تبادر الاعم ومنها عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل والكثير مما علم فساده ايضا وفيه ان
الخصم يمنعه ايضا كيف ويصحح على خلافه ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم القول بان الفعل ماهية لصلوة
الظهر للساهي شيء وللحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وهكذا واما على القول بالاعم فلا يرد
لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة ولا يخفى ما فيه من المخالفة والركاكة اما اولا فلانا نلتزم ذلك
ولا بعد فيه واما ثانيا فلان القائل بالصحيحة لا يقول بوضعها لكل صحيحة منفردة بل يقول بانها موضوعة للقدر
المشترك فهي ماهية الصلوة كما ان القائل بالاعم لا يقول بكون كل جزء ماهية مغايرة للاخر واما ثالثا فلانا نقول
لو كانت اسامي للاعم لزم القول بعشرة الاف ماهية لصلوة الظهر مثلا لان ترك السورة شيء وترك الفاتحة
اخر وترك جزء الفاتحة شيء اخر وهكذا والجواب الجواب واما رابعا فلانه لو سلم لزم القول بالصحيح القول بالف
ماهية لصلوة الظهر مثلا [illegible] القول بالاعم ننقل الكلام الى صلوة الظهر الصحيحة ولا يمكن القول بكونها اسما
للاعم فيلزم القول بالف ماهية لصلوة الظهر الصحيحة فان التزم في ذلك لم لا يلتزم في ماهية الصلوة **ومنها** انهم اجمعوا
على ان اركان الصلوة ما يبطل بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا ولا يمكن زيادة الركن على الاعم لا على [illegible]
في كونه فاسدا ومع ذلك يعد ركنا والا لما صدق زيادة الركن فان قيل المراد صورة الركن قلنا انه من المخفي
فعدد الركوع لا غير شيء لا يوجب البطلان لزيادة الركن مع انه زاد الصورة وفيه ولا مع اختصاص من الحط وثانيا
انه لو كان الركوع مثلا للاعم لزم بطلان صلوة من اخر عدد الركوع لا غير شيء لكونه ركنا على الاعم وثالثا انا نمنع
ان المراد الصورة والاطلاق الركن عليها على سبيل التجوز لا يلزم الاطلاق في جميع المواضع **ومنها** تقسيمها الى
واستعمالها في المعنى والاصل فيها الوضع للقدر المشترك وفيه المنع من الاصل **ومنها** انها لو كانت للصحيحة
لما جاز تعلق الامر بها على الامر بشرايطها لا يتعلق الامر بها على الفاظها الا ان الصحيحة لا يكون الا مامورا بها ولا
الامر بها عادة [illegible] اذا فعلت لان الاعادة [illegible] وفيه ان الاولى اتيان البيان الاحتياط وفي الثاني
منع كون كل صحيحة بالمعنى الشايع فيه وهو المستجمع لجميع الاجزاء والشرائط مامورا به بل كل مامور به صحيح وفي الثالث
انه لا يثبت الا الاستعمال وهو اعم من الحقيقة حيث انها استعملت في الصحيحة ايضا كما في قوله ان الصلوة تنهى عن
الفحشاء والمنكر فان الناهي ليس الا الصحيح **ومنها** انها لو كانت للصحيحة لزم التناقض في مثل لا صلوة في المكان
المغصوب وفيه ما سبق احتج القائل بالوضع للصحيحة بوجوه ايضا **منها** التبادر وصحة السلب عن الفاسدة وفيها
المنع **ومنها** ان العبادات بانواعها متعلقات للطلب ولا شيء من الفاسدة كذلك وفيه منع كون الفاسدة عبادة

ومنها ان الماهيات معلولة لاجزائها فالغرض منها ولو كانت للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون جزئه وهذا اولا انه لو تم لتم بالنسبة الى الاجزاء دون الشروط وثانيا انا نلتزم انتفاء الجزئية في جميع الاجزاء اجزاء للصحيحة ومنها ان الشارع وضع هذه الالفاظ لماهيات مركبة من اجزاء وشرائط معلومة فيكون حقيقة فيها مجازا في غيرها وهذا مصادرة ومنها ان العبادات توقيفية ولو كانت للاعم لم يكن كذلك وفيه منع الملازمة ومنها ان الحقيقة في اثبات الماهيات العقلية وهي كانت في الصحيح وفيه منع كونها في الصحيح بل استعملت في القدر المشترك واستعملنا الزيادة من غير جهة اللفظ ومنها ان الشارع في جميع اوامره ونواهيه اراد الصحيح ومن المعلوم ان هذه الاستعمالات وفيه منع الارادة من اللفظ ومنع بعد التجوز فيها ثانيا ومنها انه قد كثر في الكتاب والسنة وكلام المتشرعة ارادة نفس الماهية من هذه الالفاظ وترتب الطلب والمدح على فعلها والذم على تركها فيكون الماهية هي الصحيح اذ المدح والذم لا يكونان الا عليها وفيه اولا انه لا يثبت الا الاستعمال الاعم من الحقيقة وثانيا ان عدم ترتب المدح والذم على الطبيعة الاعم ممنوع في ومنها قوله لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام فان الظاهر منها نفي الماهية بانتفاء الامور المذكورة فان تسلم ذلك حقيقة في نفي الماهية والحمل على غيره لا يمكن الا بدليل وهو مع ظهور الهيئة في نفي الصفة ممنوعة وفيه انه اخص من المدعى من وجهين لاختصاصه بما ورد فيه الاخبار من خصوصيات الالفاظ والاجزاء والتعدي الى غيرها لا دليل عليه والتمسك بعدم الفصل في امثال هذه المسائل ضعيف جدا وقد استدلوا بادلة ضعيفة اخر ذكرناها مع ما يتعلق بالادلة المذكورة في الاساس وشرح التجريد

تتميم اعلم ان منهم من جعل ثمرة النزاع امكان اجراء الاصل في ماهية العبادات وعدمه فقال الاول على القول بالاعم والثاني على القول الاخر فانه اذا تعلق التكليف بواحد من مدلولات هذه الالفاظ فعلى الاعم يكون القدر المشترك مكلفا به قطعا ولا يكون في التكليف به اجمال ويحصل الامتثال بالاتيان به ولما شك في جزئية او شرطية شيء فيرجع عن الماهية لا يعلم التكليف فيجري نفي وجوبه او استحبابه بالاصل واما على الصحيح فالتكليف به هو الماهية الصحيحة ولا يحصل الامتثال الا بالاتيان بها فاذا شك في جزئية شيء او شرطيته يقع الشك في ماهية المكلف به فيكون مجملا ولاستدعاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية لا يمكن القول باصالة عدم وجوب المشكوك فيه واعترض على الاول بكونه للدليل معلوما ويكون جريان الاصل في الحكم الشرعي وهو صحيح وعلى الثاني بكونه في نفي اللفظ وهو غير جائز فان قيل مراد الشارع لا يكون الا الصحيح فتعلق التكليف ليس هو الاعم فلا يحصل الامتثال الا بين الصحيح فان غاية ما ذكر ان الاصل الجاري على القول بالصحيح وصف الموضوع وعلى الاعم المراد قلنا كيف لا يحصل الامتثال مع ان الاصل يجري في الارادة دون معاني الالفاظ ومنهم من فرق في ذلك بين الجزء والشرط فقال بعدم جريان الاصل في الجزء مطلقا وخص التفريع على القولين بالشرط وصرح والدي العلامة في بجريان الاصل فيهما مطلقا مع اختياره القول بالصحيح فيصح الاجراء مطلقا وهو الصحيح لا قيل انه لا ثمرة للخلاف فيه وانه لم يبق كلام الاوائل والاواخر ما يظهر منه خلافه وسيأتي تحقيقه في بحث الادلة العقلية

الفصل الخامس

في النقل وهو وضع اللفظ الموضوع لمعنى بازاء اخر لمناسبة مع الاول مع هجره سواء كان تعيينيا او تعينيا

منهاج الاصل عدم النقل بمعنى انه اذا دار اللفظ بين كونه منقولا او غير منقول يحمل على الثاني ولا يلتفت الى احتمال النقل واحتمال النقل يكون باحتمال نقل اللفظ من المعنى المعلوم لغة او عرفا الى غيره و احتمال نقله من الغير اليه وهو بعينه خلاف الاصل اما الاول فيدل عليه وجوه منها الاجماع القطعي فانا نعلم قطعا ان بناء المحاورات من زمان آدم الى زماننا هذا وبناء الانبياء والحجج على ذلك فانهم اذا اسمعوا لفظا لم يحملوه على معنى غير المعلوم الى احتمال النقل ولو توقف احد لذلك يخطئونه ويسفهونه ومنها ان طريقة اهل اللغة والعرف التي هي الحجة في المقام على ذلك فان المعروف من طريقتهم والمعلوم من ديدنهم انهم ما لم يعلموا النقل بدليل قطعي لا يلتفتون اليه ويفسرون الالفاظ بالمعاني المعلومة اولا ويحملونها عليها ومنها انه لولاه لزم سد باب التفهيم والتفاهم مطلقا اذ ما من لفظ الا ويحتمل فيه احد النقلين ولو من المتكلم نفسه ولا يفيد دفعه القرينة اللفظية لوجود هذا الاحتمال فيها ايضا ومنها ما مر في الفصل الاول من اصالة عدم كل امر حادث في اللغات واما الثاني فيدل عليه وجوه ايضا منها انه لولاه لزم انسداد باب استنباط الاحكام الشرعية في هذا الزمان لان المراد الاصل اللغة العرفية المتداولة في زمان الشارع غالبا لان العلم بها فيما يحصل انما يحصل في الاعصار بما لا يفيد انه كان هذا المعنى حقيقة في زمان الشارع او قبله ايضا الا بملاحظة هذا الاصل ومنها انه لولاه لزم كون تاليف الكتب لغوا في الاكثر بل انتفت الاستفادة منها بالكلية لان التاليف لا لاحقين لا يفهمون منها الا ما يفهمون من معاني الفاظها فلولا هذا الاصل لم يعلم معانيها وهذا يعني في زمن التاليف غير ما مع ان البيان لا يكون الا باللفظ ومنها ان طريقة اهل اللغة والعرف التي هي الحجة فيما نحن فيه جارية على ذلك فانهم اذا رأوا كلاما من شعر وخطبة او غيرهما ممن تقدم عليهم يحملونه على المعاني المعلومة عندهم ما لم يعلموا بالنقل اليها وتحصيلها في فهم بعض الالفاظ على الكتب اللغوية لا تفيد لانها انما تفيد لو كان اثبات المعاني في الكتب عند صدور هذا الكلام او قبله واما اذا احتمل ان يكون بعده فلا تتم الا بهذا الاصل لان اخبار اهل اللغة انما يكون عن المعنى المعروف في زمانهم غالبا مع انهم يحملون الالفاظ المتقدمة في زمان الصدور على معنى واحد على ان بيان المعاني في الكتب ايضا ليس الا بالالفاظ ومنها الاجماع القطعي الداخل فيه الحجة على ما مر بيانه وقد يتمسك بان اصالة عدم النقل الى المعنى الاول تستلزم اصالة هذا المعنى ايضا وفيه انه لا يفيد في المقامات التي يحتاج فيها الى هذا الاصل وهي ما علم ان اللفظ في الزمان السابق مستعمل في معنى ايضا لتعارضه مع اصالة تأخر الحادث

الفصل الرابع

في تعارض الاحوال وترجيح الحال انه قد عرفت ان الاصل عدم التجوز الذي منه الاضمار والتخصيص وعدم النقل والاشتراك فيحكم بعدم كل شيء منها ويحكم بمقتضى الاصل وان احتمل احدها والحال انه علم تحقق واحد منها بعينه يحكم بمقتضاه ولو علم تحقق واحد ولكن لا يعلم تعيينه فيحصل التردد بين هذه الامور وحينئذ فان كان احدها موافقا للاصل فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ولما لم يكن تلك المرجحات مضبوطة لكل احد فضبط الاصوليون المقاييس اصولا وضوابط يميز بها الراجح عن المرجوح والاحتمالات المتصورة خمسة بافراد التخصيص والاضمار من اقسام المجاز لاختصاصهما عندهم باختصاص وابتناء من سائر اقسامه والتعارض بين هذه الخمسة ستة

وعشرون عشرة منها ثمانية والبواقي ثلاثية او رباعية او خماسية ولما كان حكم غير الثنائية معلوما بعد العلم بحكمها
اقتصرنا عليها **منهاج** تعارض المجاز والاشتراك اما يكون مع الاشتراك اللفظي او المعنوي اما
الاول فهو لا يكون الا اذا كان المستعمل فيه متعددا على اقسام لانه اما يعلم ان واحدا من المعاني المعلومة استعمال
اللفظ فيها حقيقة او لا وعلى التقديرين اما يعلم ان بينها علاقة التجوز او يعلم عدمها او لا يعلم شيء منهما فهذه
ستة اقسام والمشهور ترجيح المجاز في الجميع ذهب اليه المحقق والعلامة والعميدي والبهائي وصاحب المعالم والذي
العلامة قدس سره والحاجبي والعضدي والبيضاوي واختار السيد ومن تابعه الاشتراك اذ في الجميع ذهب اليه المحقق
والعلامة والعميدي وتوقف فيه بعض المتأخرين من اصحابنا مطلقا ويظهر من جماعة التفصيل بين ما اذا علم
العلاقة بينهما وما لم يوجد فرجحوا المجاز في الاول والاشتراك في الثاني والظاهر عندنا ترجيح التجوز في
الاول والتوقف في البواقي ثم فائدة النزاع لا يظهر في هذا الاستعمال الذي علم فيه المستعمل فيه لانه كونه مطلقا
سواء كان مجازا او مشتركا لان في استعمالنا حيث لا احتياج الى القرينة وعدمها للاحتياج الى الملاحظة القرينة
بل انما يظهر فيما اذا ورد هذا اللفظ في كلام ولم يعلم معناه فعلى الاشتراك يتوقف وعلى المجاز يحمل على
المعنى الاخر الحقيقي اذا كان معلوما وفيما اذا وجدت قرينة صارفة عن الحقيقة المعلومة فقط فيحمل على الاخر
على ترجيح الاشتراك ويتوقف لو تعددت المجازات على ترجيح المجاز والتوقف كالاشتراك في الاول وكالمجاز
في الثاني لنا على الاول وهو ترجيح التجوز فيما علم فيه ان احد المعنيين حقيقة وشك في الاخر وعلم وجود العلاقة
بينهما وجوه منها انا لو قلنا بالاشتراك او توقفنا فقد خرجنا عن مقتضى اصالة عدم الاشتراك بلا مرجح فان قيل
كما ان الاشتراك خلاف الاصل كذلك المجاز قلنا كون هذا المعنى مجازيا مما علم قطعا سواء علم له الوضع الاشتراكي
ام لا وانما التشكيك في الاشتراك مضافا الى ان كون التجوز هنا خلاف الاصل ثم اذا لم يثبت عنا القدر لم الا في
ما ينافي اصل الحقيقة بعينه والتجوز هنا لا ينافيه وثانيها ان الاول فيما علم مجازيته معنى ولا بد في تعيين المراد
في غير المشترك والثاني تصوره وحدة المستعمل فيه ومنها ان الاشتراك موقوف على الوضع الحادث والاصل عدمه
واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول يكفي لصحته فان قيل المجاز يتوقف على ملاحظة
العلاقة والاصل عدمها قلنا هنا لو اردنا الحكم في الاستعمال المحقق في هذا المعنى المشكوك فيه من علم الاستعمال
فيه وكيك قد عرفت انه لا كلام لنا فيه اذ لا ثمرة له بل الغرض العلم بالمستعمل فيه اذا استعمل اللفظ بدون
القرينة وكذا اذا اردنا الاستعمال في هذا المعنى ولا شك انه لا يجري اصالة عدم الملاحظة ومنها
انه لو رجحنا الاشتراك لم نسد باب التفهيم والتفاهم في الاكثر اذ ما من لفظ الا وقد استعمل في غير ما علم
انه معناه الحقيقي وهو محل للاشتراك ولو من وضع المتكلم او وضع عليه وما علم فيه التجوز قليل جدا بل
هذا كله في غير هذا الاستعمال المحقق في المعنى المشكوك فيه واما فيه فلترجيح التجوز نقول لو رجحنا الاشتراك
او توقفنا لزم عدم حمل اللفظ على الحقيقة المعلومة في غير هذا المورد كما هو شأن المشترك وما توقف في اشتراكه
وعدمه وهو باطل لايجابه الخروج عن مقتضى اصالة الحقيقة الخالية عن المعارض بلا دليل فتعين التجوز ولنا
على الثاني اعني التوقف في البواقي اما في الثاني وهو ما لم يعلم فيه ان احد المعنيين حقيقة مع وجدان العلاقة

فلان فيه ثلثة احتمالات كون المعنيين حقيقتين او مجازين او احدهما حقيقة والاخر مجازا والاول يحتاج
الى الوضع لهذا ولذاك والثاني الى ثالث والثالث لاحد المعنيين والكل خلاف الاصل وليس على شيء منها دليل والثاني يحتاج
الاول الى الوضعين دون الاخير لا يوجب ترجيحه لما عرفت من عدم كونه مثل غلبة المجاز فيجب التوقف وقد
يرجح الاخير تمسكا برجوع هذا القسم الى الاول لوجوب حمل احد المعنيين على الحقيقة اذ لولاه لزم كون المعنيين
مجازين لا حقيقة لهما وهو اما ممتنع او غير واقع او نادر ولا يحمل عليه المشتبه وفيه بعد تسليم حمل المشتبه على الاغلب
انه يصح لو علمنا عدم الاستعمال في غيرهما وهو ممنوع واصالة العدم معارضة باصالة عدم الوضع لاحد المعنيين واما
في الثالث والرابع وهما الاولان مع العلم بعدم العلاقة فلانا لا نعلم مجازية شيء منهما لانه فرع العلم بالوضع
لثالث ولا حقيقة الثاني فيه في الاول مع العلم بان له حقيقة غير الحقيقة المعلومة وهي اما الثاني فيه او ما لها علاقة
معه وشيء منهما في الثاني وقد يرجح فيهما الاشتراك لانتفاء العلاقة وفيه انه يمكن تحققها بينهما وبين ثالث و
ما يتوهم من الاصل لا يظهر وجهه مما مر واما في الخامس والسادس وهما الاولان مع عدم العلم بالعلاقة فلانه
وجود العلاقة حتى يرجع احدهما الى الاول والاخر الى الثاني وعدمها حتى يرجعا الى الثالث والرابع و
لا يعلم شيء منهما فيتوقف واصالة عدم العلاقة غير مفيدة مع انها معارضة بعدم العلم بعدمها حتى يستصحب لامكان
المناسبة بين المفروضين بل المعدومين مع ان العلاقة لو كانت فرع الوجود لكانت المباينة الكلية ايضا كذلك احتج
المرجح التجوز في الجميع باغلبية المجاز بمعنى ان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة مجاز في ما عدا واحد منها
او بمعنى ان الاستعمالات المجازية اكثر من الحقيقية او ان استعمال كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته
او ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من المعنى الحقيقي او ان الالفاظ المجازية في اللغة اكثر من الحقيقية وبان للمجاز
فوائد عديدة وللاشتراك مفاسد كثيرة والجواب عن الاول بعد منع الاغلبية باكثر معانيها ان الاعتماد على مثل
هذا الظن مما لم يقم عليه دليل وهو الجواب عن الثاني مضافا الى انه لا يحصل من امثال ذلك الظن بالمدلول ولا
بالوضع فالتعويل عليها يحدد دلالة الالفاظ لا يخرج عن مجازفة والى انه معارض بفوائد الاشتراك ومفاسد المجاز
واستدل المرجح للاشتراك باكثريته وبظهور الاستعمال في الحقيقة واشتماله على فوائد وخلوه عن مفاسد
المجاز والكل في مقام المنع سندا ومن جهة والتفصيل يطلب من الشرح فان قلت ما تمسكت به لاصالة الحقيقة
في صورة اتحاد المستعمل فيه من الارجاع الى اصالة الحقيقة بالنحو الاولى لم لا يجري هنا قلت لاختصاص جريانها
بالمعنى الاول بغير المشترك ومع التعدد يكون اللفظ مشتركا لم يجر فيه هذا الاصل **الثاني** اي تعارض المجاز مع
الاشتراك المعنوي وهو اذا كان المستعمل فيه متعددا وشك في ان اللفظ هل هو حقيقة في احدهما او للقدر المشترك
بينهما وهو على اقسام لانه اما يعلم كون اللفظ حقيقة في احدهما ام لا وعلى الثاني اما يعلم استعماله في احدهما بخصوصه وشك
في الاخر انه هل استعمل فيه بخصوصه او باعتبار الجامع او يعلم استعماله فيهما بخصوصهما او لا يعلم استعماله في شيء منهما
بخصوصه وعلى التقادير اما يعلم الاستعمال في الجامع ايضا او يعلم عدمه او لا يعلم شيء منهما فهذه عشرة اقسام
الاول ان يعلم حقيقة احدهما ويرجح فيه المجاز مطلقا لرجوعه الى القسم الاول من النوع الاول اعني تعارض المجاز والاشتراك
اللفظي الثاني ان لا يعلم ذلك ويعلم استعماله في احدهما بخصوصه وشك في الاخر انه باعتبار الخصوصية او الجامع

وفي الجامع منفردا ولاصالة عدم الاستعمال في الفرد الاخر بحصر المستعمل فيه في احد الفردين والجامع فان علم
كونه حقيقة في احدهما لا على التعيين يرجع الى القسم الاول من الوضع الاول فيرجح التجوز في احدهما ويتوقف في التعيين
وان لم يعلم ذلك ايضا يرجع الى الثاني منه فيتوقف مطلقا وعلى التقديرين يكون الحكم التوقف في الوضع للجامع الثالث
الثاني الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفردا ولا الاستعمال في غير الفرد المخصوص ايضا معلوم فحينئذ
كما انه قد يرجح في هذا القسم التجوز في غير الفرد المخصوص لاصالة الحقيقة وضعفه ظاهر الرابع الثاني الا ان
في الاستعمال للفرد والجامع ولاصالة عدمه يرجع الى الثالث الخامس ان يعلم استعماله في الفردين بخصوصهما وفي الجامع
والحق التوقف في الوضع للفرد والجامع اذ في الوضع لاحدهما او لثالث لرجوعه الى احد الاولين من الاول السادس
والسابع الخامس الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع او لم يعلم الاستعمال فيه وهما ايضا اما يرجعان الى الاول او الى
فيرجح عدم الوضع للجامع اما الثاني منه فيتوقف في الوضع له الثامن ان لا يعلم استعماله في شيء منهما بالخصوص ويعلم
الاستعمال في الجامع منفردا ولاصالة عدم الاستعمال في غيره يرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه وهو الجامع فيرجح
الاشتراك المعنوي التاسع والعاشر الثامن الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفردا او لم يعلم والحق فيها نظير الحكم
لعدم تعيين المستعمل فيه وقد يقال انه يمكن ان يكون خصوص الفردين وان يكون الجامع ولكن التخالف للاصل في الاول
اكثر فيرجح الثاني ويرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه وبطلانه ظاهر عندنا وقد ظهر مما ذكرنا ان الحق عدم الوضع
للجامع في واحد من هذه الاقسام وفي اثنين على احد تقديريهما والوضع له في واحد والتوقف في البواقي ثم المخالف
بين اربعة القائل بالوضع لكل ما علم الاستعمال فيه وهو السيد ومن تبعه والقائل بالوضع للجامع مطلقا نسب الى
المعارج والكتب الثلاثة للعلامة والمنهاج والمحصول والتوقف كما حكي عن صاحب المعالم والعميدي والاسنوي والاصبهاني
لاختصاص هذين القولين بغير الاول والتفصيل باختيار الوضع للجامع فيلحق المشترك فيه بوجوه منها ترجيح الغلبة مطلقا
اولا وكليتها في جميع الاقسام ثانيا وجوابها ما ذكر ومنها انه لو لم يكن للقدر المشترك فاما يكون له وللمعنيين او لهما او
لواحد منهما او لغير الثلاثة والجميع باطل للزوم الاشتراك في الاول وهو مع المجاز في بعض الاقسام في الثاني والتجوز
في الاخيرين والكل خلاف الاصل وجوابه ان الوضع للقدر المشترك ايضا مخالف للاصل فان قيل المخالفة للاصل
فيه اقل لما من الاولين فقط ولما من الثالث فلاحتياجه الى الوضع لاحدهما ايضا مع التجوز في الاخر قلنا انه لا يتجوز
ارتكاب مخالف الاصل اقل افرادا من الاكثر كما مر وثانيا ان التجوز لازم على الوضع للجامع ايضا اما ان اريد التجوز
القريني كما يظهر من صاحب المعالم وغيره حيث انه اذا استعمل كان مجازا في جميع الاقسام مع انه غير صالح
لجوازه من المخالف للاصل واما ان اريد الوقوعي فهو في غير الثلثة الاخيرة لا يتوهم هذا مع انه لو جعلت الثلثة
في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الاخر واما لو جعلت خصاد طريق استعماله فيه في التجوز فلا لا ما نقول
لا نسلم ان مجرد عدم الاقتصار يوجب الترجيح اذ لا شاهد عليه ومنها ان اخذ الجامع في المفهوم يقتضي
وتقييده بالفصل لا دليل عليه وجوابه انه ان اريد اخذ الجامع منفردا فليس بمقتضى وان اريد في الجملة
فهو لا يثبت الوضع له وثانيا انه كما لا دليل على التقييد بالفصل لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة ومجرد العلم
بمدخلية الجنس في المعنى لا يثبت الثالث تعارض المجاز مع الاشتراكين وعدما لا لاحاطة باقسام الوضع

المتقدمين وما ياتي في حكم تعارض الاشتراكين يعلم حال تعارض المجاز معهما ايضا **تذنيبان**
الاول اعلم انه قد يتعارض الاشتراكان وهو اما يكون في اللفظ باعتبار مطلق معناه واستعماله
لنا علم عدم التجوز فيما استعمل فيه مطلقا او باعتبار معنى معين وبالنسبة الى استعمال خاص اذا علم عدم التجوز
فيه بخصوصه والاول انما يكون في القسمين الاخيرين من الاقسام المتقدمة والحق فيهما التوقف والثاني يتحقق
في جميع الاقسام بالنسبة الى كل من الفردين الا في الاول فانه لا يكون الا في احد الفردين والحق فيه التوقف في
في البواقي الاشتراك اللفظي بالنسبة الى فرد علم الاستعمال فيه بخصوصه والتوقف في غيره الا الثامن فان الراجح
فيه الاشتراك المعنوي والوجه ظاهر التذنيب الثاني صرح جماعة منهم العلامة وولده بان التقسيم يدل على كون المقسم
مشتركا بين الاقسام وقيل بانه يلزم كون اللفظ مشتركا معنويا اذ التقسيم انما يكون بلفظ ظاهر في الاقسام اما الفردية كقولهم
الطهارة تنقسم الى وضوء وغسل وتيمم او افرادها مثلا لا كقولهم الطهارة وضوء وغسل وتيمم او اما هذا او ذاك
فعلى الاول ينبغي القطع بالاشتراك المعنوي اذ الظاهر ان المراد ليس انقسام اللفظ بل هو مع المراد معناه الحقيقي لاصالة
الحقيقة فيكون المعنى المراد المعنى الحقيقي للطهارة اما هذا او ذاك او ان معناه اقسام ومعنى القسم انه هو الفرد
لا غير ثم الظاهر انه ليس القسم معنى اخر غير ما فيه لاصالة عدم الاشتراك ولكن غاية ما يستفاد من ذلك كون
المقسم موضوعا لمفهوم عام يشمل تلك الاقسام ولما انه اي شيء هو فلا يعلم فلو علق حكم على لفظه وجب الاقتصار في
اثباته للافراد على ما علم كونه فردا وعلى الثاني فالظاهر التردد بين الاشتراكين فثبت احدهما فيما قطع بانتفاء
الاخر هذا اذا لم يعلم استعمال المقسم في معنى اخر وكونه حقيقة فيه والا فيثبت اصل الاشتراكين لاحتمال كون القسم
المشترك معناه المجازي او من باب عموم المجاز فلا يجري اصالة الحقيقة **منهاج** تعارض المجاز والنقل
على وجهين احدهما ان يستعمل اللفظ في معنى ولم يعلم ان هذا الاستعمال هل هو على سبيل النقل او المجاز وثانيهما ان يعلم
في معنى لم يعلم فيه ذلك ايضا او علم كونه مجازا في هذا المورد ولكن لم يعلم ان هذا اللفظ هل صار منقولا بالنسبة الى
هذا المعنى ام لا مع قطع النظر عن خصوص هذا المورد ويظهر الفائدة في الاول فيما اذا اطلقه المستعمل مجردا عن القرينة
فعلى ترجيح المجاز وجب الحمل على المعنى الاصلي وعلى ترجيح النقل يحمل على ذلك المعنى وفي الثاني فيما اذا اسند اللفظ
في زمان يحتمل فيه النقل فهل يحمل على المعنى الاصلي او ذلك المستعمل فيه ومنها فيما اذا اردنا الاستعمال فهل ترجيح المجاز
لا بد من نصب القرينة دون ما اذا رجحنا النقل والترجيح في الوجهين للمجاز لوجوه **منها** انه قد سبق
ان النقل خلاف الاصل بوجه انه اذا علم كون لفظ حقيقة في معنى وشك في النقل منه والاصل عدمه فلا شك
ان لهذا اللفظ معنى اخر يوجب الشك فيه وهو حقيقة والاصل عدم النقل منه ولازم كونه الاستعمال في المشكوك
فيه مجازا ولا يمكن ان يتوقف فيه الاصل عدم التجوز لمعلوميته ولا باصالة عدم التجوز هنا بعض ان الاصل كونه
المستعمل فيه المعين حقيقة ما يعضد ذلك الاصل لقصد المعنى ومنها انه لولا ترجيح المجاز فاذا ورد هذا اللفظ
مجردا اما يحمل على المعنى المشكوك فيه او يتوقف وكلاهما باطل لاستلزامهما التصرف الى مخالف الاصل او التردد
بينه وبين الموافق فلا دليل يوجبه فتعين الحمل على المعنى الاصلي وهو ملزوم المجازية ومنها اتفاق اهل
اللسان وارباب المحاورات فانه لا شك في ان كل لفظ استعمل في معنى غير الاصلي يحتمل كونه منقولا اليه

ولو من نضو المستعمل فلا ترجيح المجاز فاذا امكن الحكم بكون اللفظ مجازا في بعض المعاني اصلا او لا الا اذا صرح المستعمل بمع
انا نرعم كلاما او لفظا مستعملا في غير معناه الحقيقي ولا دليل على النقل او التجوز وايضا نرى انهم اذا اختلفوا في
استعمال اللفظ مثل هو على سبيل التجوز او النقل استدل القائل منهم بالتجوز بانتفاء الدليل على النقل والقائل
بالنقل يتمسك ببيانه ولولا تقديم المجاز لما كان كذلك ومما يدل على تقديمه في ثاني الوجهين ان التردد
بين حمل الاستعمال المجازي والنقل والوضع النوعي الثابت هنا من جهة المناسبة المشروطة في كل منهما اوجب
الاول هي معلومة والثاني مشكوك فيه والاصل عدمه وقد يرجح المجاز ايضا بوجوه من جهة الاثار فذكرها
يقتضي ان الغالب فيما يحتمل فيه المجاز والنقل كثرة الاستعمال وهو يرجح النقل لان المجاز يستلزم كثرة
القرائن والاصل عدمه وكل منهما والنقل لا يوجب خلاف الاصل الا مرة واحدة وضعفه ظاهر تذنيبات
الاول اعلم ان لتعارض النقل والمجاز صورتين اخريين احدهما ان يعلم النقل في لفظ واستعمل وعلم ان
الدليل المخصص الاصلي كان له معنى مجازي ايضا فهل يتقدم النقل اليه او المجازي والتحقيق ان النقل اما في العرف
العام او الخاص فعلى الاول يرجح النقل اذ التعارض ح من باب تعارض الحقيقة والمجاز وعلى الثاني فالمستعمل اما
اهل هذا العرف او غيره فعلى الاول يقدم النقل ايضا وعلى الثاني يرجع الى تعارض المجازين وثانيهما ان يحمل معنى
على لفظ ولم يعلم ان الحمل على سبيل النقل او التجوز كما في قوله عليه السلام الطواف في البيت صلوة واكثر العلماء التجوز لاصالة عدم
الوضع مع ثبوت الوضع المجازي ولتسلط الاول الى التاسيس والثاني للتاكيد وغير صالح للاحتجاج الثاني
لا يقال ان النقل اليه من اقسام الحقيقة ولها علامات فكيف يمكن ان يعارض المجاز العادم لها لانا نقول قد عرفت
ان العلامة هي العلم بالاثار ويمكن الواسطة مع ان العلامات تختص بالنقل الحاصل بالغلبة او بالوضع بعد الغلبة
فلا تجدي قبلها منهاج تعارض المجاز والتخصيص على وجوه الاول ان يتعارضا في لفظ واحد
بمعنى واحد بان يتعلق حكم على عام وعلم عدم تعلقه بجميع افراده فيحتمل تخصيص البعض واستعمال
العام في البعض مجازا وهذا هو الذي ذكره الاكثر والثاني ان يتعارضا في لفظ واحد في معنيين
بان علم عدم تعلق الحكم بجميع افراد المعنى الحقيقي فيحتمل تخصيص العام وارادة مجاز اخص وبذلك صرح
في المنهاج وشرحه والثالث ان يتعارضا في لفظين وله قسمان لان اللفظين اما في كلام واحد بان تعلق
حكم على عام وعلم عدم تعلقه بمعناه الحقيقي على جميع افراد العام وكان للفظ الدال على الحكم معنى مجازي
مع تعلقه بالجميع وبهذا الوجه صرح المحقق الخوانساري قدس سره في شرح الدروس او يكونان في كلامين
وهو ايضا قسمان احدهما ان يتعارض حديثان مثلا ولا يندفع التعارض الا بارتكاب تخصيص في احدهما او التجوز
في الاخر وثانيهما ان يتعارض حديثان وكان احدهما عاما مخصصا والاخر مستعملا في المعنى المجازي فيكون لاحدهما
مرجح على ترجيح سندها او يستفاد هذان من كلام والدي العلامة رحمه الله في الانيس ويمكن في كون الاخير من باب
تعارض المجاز والتخصيص نظر بل كذلك سابقه مطلقا قد ذهب الاكثر الى تقديم التخصيص ووقع تصريح صاحب المعالم
والوافية والمحقق الخوانساري ونقله ايضا من بعض كلمات انيس المجتهدين وهو الحق في الاول اذا ورد عام وخاص
متنافيا الظاهر وقلنا بانه ايضا من هذا الباب فان فيه يرجح التخصيص كما يأتي وانما قلنا بالتوقف لعدم دليل

ولكن
لنا الوقف في
تعارض التخصيص والتجوز
لمنع الوجه في اذا ورد
عام وخاص متنافيا الظاهر لان هذا
انما هو قرينة على التخصيص كما يأتي
في موضعه منه ره

على ترجيح احدهما وضعف ما رجحوا به التخصيص وهي من وجوه الاول الغلبة سيما في كلام الشارع حتى قيل
ما من عام الا وقد خص الثاني ان في التخصيص يكون المخصص سهلا لان العام ينعقد دليلا على كل الافراد فيحمل
عليه فاذا خرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي من غير احتياج الى التامل وكلما انقطع بجزء جمعه بحكم
بقائه بخلاف المجاز فانه بعد خروج الحقيقة بقرينة صارفة الى المجاز يقع التردد بين المراتب والتعيين في الفهم او لحمها
لم يتعين والثالث ان التخصيص يوجب حصول المقصود مع القرينة وعدمها اما الاول فظ واما الثاني فلان
الحمل على العموم والمقصود في ضمنه بخلاف المجاز وفي الكل نظر اما الاول فلعدم حجية هذا الظن لو حصل كما
ولكن الرد اما اغلبية التخصيص على التجوز في العام مطلقا كما قيل فلا تثبت الا بحجية الاغلبية الاولى اين الاغلبية
عليه مطلقا فهي ممنوعة وقولهم ما من عام الا وقد خص قلنا غايته ثبوت تخصيص غالب العمومات واما ان الاكثر
ما تكلم به هي العمومات المخصصة فلا سلم وكل ثبوت الاغلبية بقي في جميع التجوز في شيء منها واما ان ما
كان بعضها مجازا وقد ثبت التجوز في غيرها ايضا فمن اين يثبت الاغلبية وكيف يمكن اثبات اغلبية التخصيص في كلام
الشارع مع ان اكثر من الامر والنهي المستعملين كثيرا في الندب والكراهة حتى جعلهما بعضهم مجازين
مشهورين وكثير منها واردة في صيغة الاخبار فان قيل جميع ما تكلم الشارع به يعم جميع المكلفين
مع انه ما من حكم الا وقد خص بعضهم قلنا عموم الاحكام في الاكثر للجميع ليس بعموم اللفظ بل بدليل
الاشتراك سلمنا الاغلبية فهي لا تفيد في الوجه الاخير اذ الالحاق بالاغلب يكون عند اشتباه المتنازع
فيه لا مع العلم بوجه الاغلب وعدمه واما الثاني فلان ايجاب مثله الاولوية ثم سلمنا ولكن حجية مثلها
ممنوعة سلمنا ولكن كما قد لا يتعين المجاز عند الصرف عن الحقيقة قد لا يتعين الباقي عند التخصيص ايضا
سلمنا ولكن اللازم اولوية التخصيص من المجاز الذي لا يتعين واما الثالث فلا مدخل في الثاني ذ هنا
ثم انه من نفي التفاوت عن هذا الخلاف فلا يجب قصر نظره على الوجه الاول من مصاديقها عما اذا تعارضت
الادلة فقد قصر النظر على الاخيرين منهاج تعارض المجاز والاضمار ايضا يمكن على وجوه
يستنبط مما سبق والحق المشهور فيه التساوي لعدم المرجح وقيل يترجح المجاز لاحتياجه الى القرينة
الصارفة فقط والاحتياج الاضمار الى القرينة الدالة على تعيينه وعلى المضمر ولكثرته وغلبته ولكونه
من محاسن الكلام والجواب عن الاول باشتراك المجاز والاضمار في ذلك فان شيئا منهما مع الوحدة
لا يحتاج الى المعين ومع التعدد يحتاج اليه وبعد توقف مع ان القرينة الواحدة قد تكفي للاضمار
والمضمر وعن الثاني انه ان اريد الكثرة افراد المجاز عن افراد الاضمار والكثرة جميع انواعه عن الاضمار
عند فضل فكل ولكنه لا يوجب ترجيح نوع خاص من المجاز على الاضمار ولا شك ان المجاز المحتمل عند
التعارض نوع خاص منه وان اريد الكثرة كل نوع من المجاز عن الاضمار فهو غير مسلم وعن الثالث ان
الاضمار ايضا كذلك وعن الكل منع ايجاب مثل ذلك الترجيح وذهب العميدي الى ترجيح الاضمار لاحتياج
المجاز الى الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عنه وفيه منع استغنائه لاحتياج
المضمر موضع سابقا والتجوز اللغوي المحذوف وهو الوضع النوعي اللاحق والى مناسبة خاصة القطعية

او معنوية بين المحذوف والمذكور وتعارض النقل مع كل من الاضمار والتخصيص كتعارضه مع
المجاز بعينه فيقدمان عليه وفاقا للشهيد لكونهما نوعين من المجاز ولدلالة ما ذكرنا على تقديمه على
تقدمهما ايضا وكذا مع الاشتراك لانه لا يكون الا مع العلم بكون المعنى المتنازع فيه حقيقيا بشك
في ملاحظة المناسبة مع المعنى الاخر في الوضع له وفي نحو ذلك الاخر والاصل عدمهما والمشهور
فيه تقديم النقل الدليل فتحفظ عما ذكرنا اراد وتعارض الاشتراك مع التخصيص او الاضمار كتعارضهما
مع النقل فيقدمان لانه لا اه فاما تقديم الاشتراك فيتوقف وبالجملة عدم حمل اللفظ عند عدم
القرينة على الحقيقة المعلومة المفردة بلا اشتراك وهو نظر وتعارض التخصيص مع الاضمار كتعارضه
مع المجاز فيتوقف لفقد المرجح والمشهور تقديم التخصيص وهو مبني على تقديمهم اياه على المجاز الذي
للاضمار وقد عرفت عدم ورود دليل عليه **الفصل السابع** في المشتق والمعتبر فيه المشتق بالاشتقاق
الاصغر وله قواعد معروفة **منهاج** اختلفوا في المدلول الحقيقي للمشتق بحسب كون الذات
متلبسة بالمبدأ وعدمه ومحل النزاع المشتق الذي لم يكن الزمان جزء من مدلوله ولا كلام في
الافعال التي لها ربط الزمان وانما الكلام في اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وامثالها
وتحقيق المقام انه لا ريب في ان المشتق كضارب وقائم وحسن وضعت لمعان اذا استعملت فيها تكون
حقيقة وتلك المعاني ما يعبر عنه بالذات الثابت لها المبدأ والمتلبسة به ولو اردت تفهيم
فاتحض زيدا الضارب او القائم تجد ذهنك مع انخلاع الزيدية عنه من حيث هو زيد يفهم معنى هذين
اللفظين ولكن زيدا مثلا اذا كان في وقت متلبسا بالقيام فتصورته متلبسا به من حيث هو متلبس به
فذلك المتصور معنى من المعاني ولو كان في وقت قاعدا فاذا تصورته حال القعود من حيث كان
متلبسا بالقيام سابقا فهذا ايضا معنى مغاير للاول ولو كان قاعدا وتلبس بالقيام بعد فتصورته
متلبسا بالقعود من حيث انه متلبس بالقيام بعد فهذا ايضا معنى مغاير للاولين وفي ارادة شيء من هذه المعاني
حقيقة من اللفظ لا يشترط وجودها حال التكلم كما لا يشترط في ارادة الذات المعلومة من لفظ رستم في قولنا
رستم كان شجاعا وجوده حال التكلم ولا في ارادة اليوم المعهود حقيقة من لفظ القيمة في قولنا القيمة آتية
وجودهما حال وان اشترط في كون رستم في قولنا هذا رستم او القيمة في قولنا اليوم يوم القيمة حقيقة
في المعنى المراد تحققهما حين التكلم لكنه ليس باعتبار اشتراطه في الاطلاق الحقيقي للفظي رستم والقيمة
بل انما هو شرط صدق القضيتين اللتين على وجودهما الان ثم ان شيئا من المعاني الثلثة ليس الزمان
جزء منه وهو ظاهر فان المتصور في الاول هو زيد المتلبس بالقيام من حيث هو كذلك والمتصور الثاني زيد
الزائل عنه القيام بعد وجوده فيه من حيث وجوده فيه قبل ذلك والثالث زيد الغير المتلبس بالقيام المتلبس
به فيما بعد من حيث تلبسه بعد ذلك ولا شك ان الزمان ليس جزء من هذه الثلثة وعلى هذا كل لفظ
كان معناه هو الاول فحمله الحمل المطلق واريد منه هذا المعنى يكون حقيقة ولو لم يتحقق هذا المعنى حين الاطلاق
خارجا بل ولو لم يتحقق اصلا مثلا لو قلنا ان معنى الزاني او السارق او المشرك هو الاول اي المتلبس بالزنا

او السرقة او الشرك يكون قوله سبحانه الزانية والزاني والسارق والسارقة وقوله ع لا تقطعوا الشجر المثمر
حقيقة لو اريد منه هذه المعاني ولم يوجد متلبس حال الخطاب بل ولا في حال اصلا لان المعنى حينئذ ان
حكم المتلبس بالزنا في اي وقت كان هذا وحكم الشجر المتلبس بالثمر في اي زمان وجد ذلك وكذا قولنا زيد
كان ضاربا وهذا الشجر كان مثمرا وكان زيد ضاربا في الزمان الماضي والشجر متلبسا بالثمر فيه يكون حقيقة
نعم لو اريد احد المعنيين الاخرين يكون مجازا فلو قيل ان اريد بالشجر المثمر في الثاني الذي تلبس بالثمر و
سقط عنه وكذا الحكم في اللفظ الذي كان معناه احد الاخرين اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اتفقوا على ان
معنى المشتق ليس هو الثاني اي الذات التي تلبس بالمبدأ وان استعماله فيه مجاز وكذا اتفقوا على ان استعماله
في الاول اي الذات المتلبسة حقيقي وقد وقع النزاع في الثالث اي الذات التي انقضى تلبسها من حيث كان
متلبسا هل هو ايضا معنى حقيقي له او لا ولنذكر تنبيهات يتبين بها تحرير ما ذكرنا **الاول** ونخص محل النزاع
ما تكرر في كلامهم ذكر الحال والماضي والاستقبال في هذا المقام فقالوا ان المشتق حقيقة في الحال مجاز
في الاستقبال مختلف فيه في الماضي وليس مرادهم من هذه الازمنة ما يضاف الى حال التكلم والاطلاق كما في الافعال
وما يراد بها كان الزمان جزء منه كما توهمه بعض شراح المنهاج ونسب الى العراقي بل المراد بالحال حال التلبس والمستقبل
المستقبل بالنسبة اليه وكذا الماضي والتوضيح ان المعنى الحقيقي لقولك ضرب زيد انه كان ضاربا قبل هذا الزمان
الذي وقع فيه التكلم ولقولك يضرب انه اذا كان المستقبل انه سيضرب بعد هذا الزمان واذا كان الحال انه في هذا
الزمان ضارب واما قولك لا تقطع الشجر المثمر فمعنى كون المشتق حقيقة في الحال فقط يكون معناه انه لا تقطع
الشجر المتلبس بالثمر في اي وقت كان التلبس ويكون النهي مختصا بحال كونه ذا ثمر ويكون مجازا اذا اطلق و
اريد منه الشجر المتصف بكونه ذا ثمر في زمان لم يكن ذا ثمر الذي يثمر بعد ذلك الوقت
ومع تحقق النهي حال عدم الاثمار المقدم على حال الاثمار وكذا الحال في الماضي **الثاني** اعلم انه على
ما ذكر لا يلزم كونه كان زيد قائما مجازا اذا اريد التلبس بالقيام حال كونه كذلك غاية الامر ان كون زيد كذلك
كان في الماضي وهو مدلول كان نعم لو قيل كان زيد قائما امس وكان التلبس قبل الامس يكون مجازا و
وكذا ذات زيد القائم لو تلبس بحين الرؤية ومثل السارق والسارقة نعم لو اريد منها المنقضي عنه
المبادئ يكون على الخلاف وغير المتلبس الذي يتلبس يكون مجازا واما مثل زيد ضارب فيحمل القول يكون اللفظ
حقيقة في الحال يحتاج ان يكون ضاربا حال التكلم لا لان المشتق حقيقة فيه بل لان معنى القضية الخبرية الحملية هو صدق
الحمل على الموضوع حال التكلم ولهذا لو قلنا يكون المشتق حقيقة في الماضي فقط يحتاج ان يكون زيد في المثال المذكور
متقضيا عنه الضرب حال التكلم **الثالث** اعلم ان المعاني الثلثة المتصورة في المشتقات متصورة في كل الفاظ موضوع وارد
حاملا ولكن لا خلاف في الجوامد ان معناها هو الاول ولذلك اشتهر المجاز باعتبار ما كان وما يكون ومنهم من
حرر محل النزاع على نحو يشملها ايضا **الرابع** قال بعض المحققين يمكن تحرير محل النزاع وهنا بحيث الاولى ان يقال
ان الخلاف في انا اذا قلنا زيد ضارب اما يكون المراد انه ضارب في الحال او الماضي او الاستقبال في الاول حقيقة
اتفاقا وفي الثالث مجاز اجماعا وفي الثاني خلاف والظاهر انه حقيقة في الحال فقط والتحقيق ان

في انه هل يجب ان يكون الضارب في الحال مباشراً للضرب في الحال او يكفي كونه مباشراً له في الماضي ايضاً في صدق الضارب في الحال عليه والظاهر هنا ايضاً هو الاول ويمكن ان يكون النزاع على الوجهين انتهى اقول وفيه ان النزاع انما هو في المشتق لا في القضايا الحملية ولا شاهد منها حالية الحمل لو قلنا بكون معنى الضارب المتقضي عنه الضرب ايضاً وما ان ما ذكره في الوجه الثاني من جعل النزاع في الضارب في الحال لا وجه له لان النزاع شامل للضارب في كل زمان فان وقع النزاع في انه يجب ان يكون الضارب في الماضي او المستقبل مباشراً للضرب في الماضي او المستقبل ام لا فلا اختصاص النزاع في لفظ المشتق لا فرع مع شيء اخر والخلط بين مباحث الكلام والتلبيح حاصل في هذا الوجه ايضاً ومن ابعاد ان النزاع على هذين الوجهين يختص ببعض استعمالات المشتق ولا يظهر الحال في مثل الزاني والزانية ولا عاقلة تحت الاشجار المثمرة ونقضت على ما كان كذا مع انهم حملوا الاخرين من تفرعات المسئلة نعم يمكن ان يكون مراده بالضارب في الحال في الوجه الثاني القتيل وعلى هذا يكون هذا الوجه صحيحاً **الخامس** اعلم ان المراد بالخصم في محل النزاع مما ذكرنا من ان نزاع الاصوليين انما هو فيه وهو الذي يتفرع عليه ما فرعوا ولا يتعقل ان يكون هناك نزاع اخر بينهم ولكنه غير مراد الاصوليين وعلى هذا فيمكن وقوع النزاع على الوجهين اللذين ذكرهما بعض الاخرين ايضاً **السادس** اعلم ان المصادر التي هي مبادي المشتقات على اقسام ثلثة لانها اما بمعنى الفعل او القبول او الكون والمراد بالاول ما يصح قيام ايجاد ما يحصل بالمصدر او احداثه او نحوهما مقامه او يفسر بذلك كما في الضرب والقتل والاكل لايجاد الامور المعلومة المعهودة او فعله او احداثه وبالثاني ما يصح قيام قبول ما يحصل بالمصدر مقامه كما في الاسوداد والاحمرار والتبرد والتسخن وبالثالث ما لا يصح قيام شيء منهما مقامه بل يعتبر مقامه الكون ونحوه كالسخونة والبرودة والسواد والبياض بالمعاني الاصلية فانه يصح ان تقول سخونة الشيء او برودته تركونه سخناً او بارداً ولا يمكن القسم الايجاد او القبول وقد يكون لبعض المصادر معنيان احدهما من احد الاولين والاخر من الثالث كالقيام فانه يكون تارة بمعنى النهوض الذي هو ايجاد صفة القيام فلا يطلق هذا المعنى على من استمر قيامه وقد يراد به كون الشخص ذا صفة القيام ومراده من المصدر بمعنى الحدوث هو الاولان لدلالتهما على حدوث الايجاد او القبول وتجددهما ومن المصدر بمعنى الثبوت هو الثالث **السابع** قال ثاني الشهيدين في تمهيد القواعد ان محل الخلاف ما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول او يضاده كالزنا والقتل والاكل فان طرأ من الوجوديات ما يناقضه او يضاده كالسواد والبياض فانه يكون مجازاً اتفاقاً على ما ذكره في المحصول وغيره هذا كله اذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد قاتل او سكر فان كان محكوماً عليه كقوله تعم الزانية والزاني فاجلدوا وحو فانه حقيقة مطلقاً سواء كان للحال ام لم يكن انتهى وبدل على ان الخلاف انما هو عند عدم طريان الوصف المذكور واما مع طريانه فلا اختلاف فيه بل اتفقوا على كون الاطلاق مجازاً وبه صرح الامدي والتبريزي وان الخلاف مع عدم طريان الوصف المذكور انما هو فيما اذا وقع المشتق محكوماً واما اذا كان موضوعاً فلا اختلاف في كونه حقيقة وان طرأ الوصف قال شارح الشرح والتحقيق ان النزاع حقيقة في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان الى اخر ما ذكره وصرح بعض متأخري اصحابنا بالتعميم مطلقاً وقال والذي العلامة

ان شيئاً من التخصيصات لم يثبت اقول ان ثبت هذه التخصيصات كلا او بعضاً والا فيكون تفصيلاً في المسئلة ولاجل ذلك التخصيص نعد كلا منها قولاً فيها ونقول انه كما عرفت اختلفوا في ان معنى المشتق هل هو الذات المتلبس بالمبدء او الاعم منه وممن تلبس فانقضى وعبر بعضهم عن النزاع بانه هل يشترط في صدق المشتق بقاء المبدء ام لا وفيه اقوال الاول عدم البقاء مطلقاً وهو مذهب اكثر الاشاعرة وعدة كان وهو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة كما قيل واختاره والدي العلامة طاب ثراه والثاني ان امكن كما في المشتقات التي مصادرها غير سيالة وعدمه فيما كان مصدره سيالاً والتكلم فيما لم يمكن اتصاف الذات بالمبدء اكثر مما يجب يكون عدم الاتصاف متصلاً في جنب الاتصاف وعدم لزومه ان كان اختار صاحب الوافية والفرق بين المصدر بمعنى الحدوث والثبوت وهو مختار التفتازاني وبين ما اذا كان المشتق محكوماً به او عليه وبين ما اذا طرأ الضد الوجودي وما لم يطرأ وحاصله ان المشتق حقيقة في المنقضي عنه المبدء اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يضاد الاول او يناقضه واذا طرأ فهو مجاز والتوقف وهو ظاهر الحاجبي والحق هو الفرق بين ما كان مبدئه بمعنى الكون وما كان بمعنى الايجاد او القبول ونجاري الفرق بين ما كان بمعنى الثبوت او بمعنى الحدوث بان نقول انه حقيقة في المتلبس في الاول وفي القدر المشترك في الثاني والدليل عليه انا تتبعنا جميع موارد استعمالات المشتق فوجدنا ان كل مشتق كان من الاول كالنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر والمتحرك والساكن والقائم والقاعد الى غير ذلك فالمتبادر منه هو المتلبس بالمبدء من غير تشكيك فيكون حقيقة فيه ومجازاً في غيره وكل مشتق كان من الثاني كالضارب والقاتل والناصر والاكل فالمتبادر منه هو القدر المشترك بين المتلبس والمنقضي وايضاً نرى صحة السلب عن المنقضي في الاول فيقال للاسود ليس بابيض وعدم صحته في الثاني فلا يمكن ان نقول لمن قتل زيداً امس انه ليس بقاتل وايضاً نرى انه لا يصح استعمال الاول في المنقضي عنه المبدء الا مع القرينة ولو استعمل بدونها فيستنكر ونرى شيوع استعمال الثاني فيه بدون القرينة وايضاً نرى انه لو وقع لفظان من قبيل الاول واستعمل في المنقضي من غير قرينة يستنكره العرف ويستهجن ولو كان من الثاني لم يكن كذا لو استعمل لفظ لم يسمعه اهل العرف الاخ فيعلم ان الانكار وعدمه ليس بخصوصيات الالفاظ بل لاجل المعنيين المذكورين وانه طريقة شايعة بين اهل العرف والمحاورات ويدل عليه ايضاً ان المتبادر من كون الشخص ذا وصف فعلية الكون والوصف بخلاف ايجاده وقبوله لم ولذا لا يتبادر من اطلاق خالق فلان على الله خلقه له حين الاطلاق وكثيراً ما نسند الامر في المصادر التي لم العبارة عنها والتميز بانقطاع الايجاد او القبول او الكون مقامه احتج الاول بوجوه منها انه لو لم يختص بالحال لكان لتعلقه بالموضوع له والاطلاق الوضع فلزم صدقه على المستقبل ايضاً وجوابه ان الاطلاق المدعى انما هو بالنسبة الى الماضي والحال ومنها انه لولاه لصدق كافر على اكابر الصحابة بل لزم كونهم كفاراً وهو منا وجوابه انه انما يدل على الحال فيما طرأ فيه الضد الوجودي بل المصادر الغير السيالة التي بمعنى الحدوث

وأما غيرها فلا وقد يجاب عنه ايضا بان النفي شرعي وعند لو كان كذلك لا لحقه من لم يعلم بالدليل
الشرعي والجبر كذلك مع انه لو سلم فهو مخصوص بالكافر لانا لا نعلم عدم ضدها بعد انقضاء المبدأ
ومنها ان المشتق لو كان حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ لما جاز سلبه عنه مع انه يجوز لنا ان نقال
لزيد المنقضي عنه الضرب انه ليس بضارب في الحال وهو يستلزم النفي مطلقا اي نفي فرد ما من افراد الضارب
فيصدق عليه انه ليس بضارب اذ ليس معناه الا ان ضربا ما منتف عنه ويتقرر باخر نفي المقيد بالحال نفي
المقيد وهو يستلزم نفي المطلق وبيانه ان المراد بنفي المقيد هو النفي المقيد على ان يكون الحال ظرفا للنفي
والنفي المقيد اخص من النفي المطلق ووجود الاخص يستلزم وجود الاعم وجوابه على الاول ان نفي
المقيد وان استلزم نفي المطلق بهذا المعنى ولكنه لا ينافي اثباته ايضا لان المطلقتين لا تتناقضان
ومثل هذا النفي ليس من علامات المجاز فان قيل كيف لا تتناقضان مع انه يقع التكاذب بينهما عرفا فمن قال
في تكذيب من قال زيد ضارب زيد ليس بضارب وبالعكس قلنا لان القضيتين ليستا عرفا مطلقتين بل
اما دائمتان معا او احديهما وهي السالبة او وقتيتان واما مع كونهما مطلقتين فلا تتكاذبان وعلى الثاني
ان المسلم ان ثبوت المقيد يستلزم لثبوت المطلق واما النفي فلا وعلى الثالث ان صدق النفي المطلق لا ينافي
صدق الثبوت المطلق ايضا فذلك النفي ليس علامة المجاز مع ان صدق النفي المقيد ممنوع عند من يقول
بان الضارب حقيقة في المنقضي عنه المبدأ وعلى الجميع انه لو تم لزم ان لا يكون حقيقة في الحال ايضا اذ
من كان مباشر الضرب في حال غير مباشر له فيما قبله او ما بعده يصدق عليه انه ليس بضارب في الماضي او
المستقبل فيصدق عليه في الحال انه ليس بضارب بأحد القيدين فيكون اطلاق الضارب عليه مجازا لصحة السلب
وايضا من لم يكن مباشرا له في حال وكان مباشرا في الماضي يصدق عليه انه ضارب في الماضي فيصدق
عليه انه ضارب لان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق فلا يصدق عليه انه ليس بضارب وعدم صحة السلب
من علامات الحقيقة ومنها انه اذا صار الابيض اسود فمعنى الاسود يجتمع مع الجسم في الوجود ولا شك ان
مفهوم الابيض الذي كان مجامعا معه قد انعدم عن الجسم والا لاجتمع الضدان واذا انعدم فالاطلاق
الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له لان الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده حين
انعدم هذا المفهوم وبقيت العلاقة بين الجسم والابيض وهي كونه محلا عليه كان اطلاق اللفظ عليه مجازا في
ايضا الموضوع للعام المستعمل في الخاص حقيقة اذا كان مستعملا في العام والخصوصية مستفادة من امور اخر فاذا كان
الموضوع لم يكن استعمال الخصوص ووجوابه ان قوله لا شك ان مفهوم الابيض ممنوع فان من يقول بعدم اشتراط البقاء
يقول مفهوم الابيض اعم من المتلبس بالفعل وفي الماضي وكذا قوله والا لاجتمع الضدان فان الضدين هما السواد والبياض
دون الاسود والابيض عند الخصم وايضا الابيض عنده ليس الا ذات اتصفت بالبياض في الحال او الماضي وهذا المعنى
لم ينعدم ولم يزل عن الجسم ومنها ان المتبادر من المشتق حين الاطلاق هو المتلبس بالمبدأ وجوابه منع الاطلاق
لم لا يكون انه حقيقة في المتلبس فلو كان حقيقة في المنقضي عنه ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير منه وجوابه منع كونه
حقيقة في خصوص المتلبس فان من يقول بكونه حقيقة في الماضي يدعي انه للقدر المشترك وقد استدلوا بوجوه اخر ايضا كلها

الذهن

الذهن واستدل الثاني ايضا بوجوه الاول انه قد ثبت الاطلاق على كل من الثلثة والاصل فيه الحقيقة خرج
الاستقبال بالاتفاق فبقي الباقي وفيه منع الاصل المذكور المستعمل فيه ولا بد لذلك من دليل بعضهم عن
هذا التقرير بانه استعمل في كل من الثلثة فان كان من حيث الخصوصية لزم الاشتراك او المجاز مع
ان ارادهما خلاف الاصل فيحمل على القدر المشترك ويجعل المستعمل فيه ويثبت المط وفيه منع ما قال
انه استعمل فيما لا يمكن حمله على الجامع ان الاصل عدم الاستعمال فيه ايضا والكثرة خلاف الاصل
في طرفه غير مفيدة لاثبات خلافه كما مر الثاني انه لو اشترط صدق المشتق على المنقضي عنه المبدأ بلزوم عدم
صدق المؤمن والعالم على النائم وفيه منع ما قال الملازمة لعدم وجود المبدأ فيهما بل هو موجود في
لا حالا فان لم يلتفت اليه والحاصل انه موجود في خزانة النفس وان لم يكن حاضرا عند المدرك فانه
لا يثبت عالم الطل بل يخص بما لم يطرأ الضد الوجودي وفيه سلم الثالث انه لولاه لما صدق المشتق
الصادر السيال الذي على احد حقيقة لعدم تحققه قبل حصول جميع اجزائه وانقضائه بعد وفيه ان المعتبر هو
الاتصاف العرفي اذ ابناء اللغة عليه دون الدقائق العقلية والاتصاف في السيال يتحقق بوجود جزء
من المبدأ عرفا وايضا المراد بالحال هو اللغوي دون الزمان الغير المنقسم المسمى بالان الرابع انه صرح
بان المشتق موضوع لمن حصل له المبدأ وهذا مطلق شامل لمن تلبس بالمبدأ والمنقضي عنه وفيه ان المراد
بالاطلاق ان كان بالنسبة الى الاولين من الثلثة فهو مسلم ولكنه لا يستلزم اطلاقه بالنسبة الى المنقضي عنه
المبدأ والمتلبس به وان اريد اطلاقه بالنسبة اليهما فهو مم وغاية ما صرح به ان معنى المشتق ما قام به
المبدأ او ثبت له او نحوهما وهذه العبارات وان خلت الزمان عنها ولكن لم يطلق عليها معنى القائم والثبوت
وامثالها حقيقة فيها في الوضع لم ولا شك ان المنقضي عنه المبدأ انه ليس بقائم فان قيل
ان اريد انسلاخهما مطلقا فمم وان اريد في حال الانقضاء فمم ولكن الانسلاخ في حال لا يوجب الانسلاخ
بالمرة قلنا المراد الانسلاخ حال الانقضاء واذا اريد بالمشتق المنقضي عنه المبدأ حين تحقق القيام والثبوت
في المستعمل فيه وهو المنقضي عنه المبدأ حال الانقضاء ولا شك في انسلاخ القيام والثبوت عنه وان يحقق
لعين نظير ذلك ان الماء هو الجسم الرطب السيال بعد لذلك مطلق اي لم يوجد في مفهومه زمان و
لكنه ليس مطلقا باعتبار الرطبية والسيالية حتى جاز اطلاقه حقيقة على ما تبدل هواء باعتبار تحقق الوصف
قبل التبدل فان قيل الثبوت ينقسم الى الفعلي ومنقض والاعم منهما او الثبوت الفعلي حال الانقضاء هو
واما المطلق فلا شك في تحققه قلنا المتبادر من الثبوت هو الفعلي والتحقق ان الثبوت حال الانقضاء هو
ثبوت المبدأ فلا على ان يكون الفعلية قبل المبدأ كالثبوت المنضم بالفعل والمتبادر هو الثبوت الفعلي للمبدأ
وهو يجتمع مع الانقضاء فالصواب ان يجاب بعدم ثبوت ما ذكر عن اهل اللغة ولو سلم فمرادهم من قولهم ثبت
منه ليس معناه الحقيقي الذي هو الماضي قطعا ومجاز غير معين فلا يعلم ان المراد الثبوت الفعلي للمبدأ
مطلقا او فعلا احتج الثالث بما سبق من عدم امكان البقاء في السيالة وقد عرفت جوابه واحتج الرابع
بانهم يطلقون المشتق على ما كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا

جنب الاتصاف من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقاري ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم
ونحو والقول بان الالفاظ المذكورة موضوعة للملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم وغير موافق لنص مباديها
على ما في كتب اللغة وفيه مضافا الى ان النوم ليس ضدا وجوديا للمبادي المذكورة اما اولا فبانه لا يتفاوت فيما ذكر الاستعمال
العدد في جنب الاتصاف وعدمه فانه يطلق الخياط من دون قرينة على من لم يخط كل يوم الا قليلا وقد لا يطلق مع الاشتغال
فانه لا يطلق الاسود على ما عرضه البياض ساعة بعد سواده طول الدهر ولا اليقظان على من نام بعد كونه يقظانا ثانية ساعات
الاوقات واما ثانيا فان من المشتقات ما يطلق على الذات باعتبار الملكة والصناعة لا بمعنى ان مباديها موضوعة لها
بل المشتق بنفسه صار بالوضع الطاري موضوعا للمعنى من غير ملاحظة قيام المبادي كما قد يصير المشتق علما وما ذكر
من هذا القبيل كما ياتي ولا مدخلية للطبع في معرفة الاوضاع ولا يابى عن كون الخياط ونحوه موضوعا لذي الملكة ولا ضير في
عدم الموافقة لمعاني المبادي استدل الخامس وهو من يفرق بين المصدر بمعنى الثبوت والحدوث فيجعل الاول قسمين قسم
يطلق على المنقضي قطعا كالمؤمن والكافر وقسم لا يطلق كذلك كالحلو والحامض ويجعل الثاني قابلا للنزاع بثبوت عدم الاطلاق
في بعض ما كان من الاول والاطلاق في بعض اخر منه بخلاف الثاني فانه لم يثبت فيه شيء من الامرين وفيه ان الاطلاق
في بعض ما هو من الاول وعدمه في اخر يمكن ان يكون لطريان الضد وعدمه لا لملاحظة الثبوت مع ان من المشتقات
التي بمعنى الحدوث ما يطلق على المنقضي قطعا كالقاتل احتج السادس وهو من يقول بكونه حقيقة في المنقضي ايضا قطعا
اذا كان محكوما عليه ويخصص النزاع بما اذا كان محكوما به بانه لولاه لامتنع الاستدلال بالنصوص السابقة في
زماننا لانها مستقبلة باعتبار زمن الخطاب والاصل عدم التجوز وفيه اولا ان هذا انما هو اذا كان المراد بالحال
حال النطق وليس كذلك كما عرفت وثانيا انه لا تفاوت في ذلك بين الوقوع محكوما عليه او به وثالثا انه لا دخل
لكيفية التركيب في وضع المشتق الا ان يقال ان الكلام في الهيئة التركيبية ولكنه خروج عن المقصود ورابعا انه مبني
على القول باختصاص الخطابات واثبات احكامهم لغيرهم بدليل اخر وخامسا انه يوجب كون المشتق حقيقة في
المستقبل ايضا وهو مما لم يقل به احد واحتج السابع بمثل ما ذكر من صحة سلب العبد عمن كان عبدا واعتق والابيض
عما كان ابيض وتبادر المتلبس منهما وعن نحوهما بخلاف الضارب والقاتل والاكل ومثلها وفيه مضافا الى منع عدم
الاطلاق مثل الاسود على المحمر بعد الاسوداد انه لا يطلق البصير والسميع على الاعمى والاصم مع عدم طريان الضد الوجودي
ولو علمنا ان في ذلك اضدادا وجودية لكان لاقتضاء كل مشتق لطريان الضد الوجودي **تنبيهان الاول**
قد ذكرنا ان من المشتقات ما يطلق على ذوي الملكات والصنايع وتحقيقه بعد مقدمة وهي ان المشتق كما سبق موضوع
بالوضع العام لمعان مخصوصة ولكن خصوصية الموضوع له فيه اضافية منه بجهة وهو ذات تلبسها الضرب وذات ثبت
لها القتل الى غير ذلك ولا شك في ان في هذه المعاني الجزئية اعتبر وجود المبدا وثبوته في الجملة او بالفعل على الخلاف
ولا يطلق مشتق على ذات بهذا الوضع الا بهذا الاعتبار ثم قد يعرض لبعض المشتقات في العرف الخاص او العام وضع
اخر كما عرض للفظ الرحمن والعيوق والدابة وكالوضع الطاري للاعلام المشتقة في الاصل واذ عرفت ذلك فنقول
لا شك ان من المشتقات ما يطلق ويراد به ذو الملكة او الصناعة او الحرفة وليس اطلاقه باعتبار ملاحظة التلبس
بالمبدا مطلقا وان كان ملحوظا في ابتداء الوضع الطاري بل باعتبار حصول نفس الملكة او كون المبدا صناعة

وحرفة وبالجملة كما ان منها ما وضع ثانيا لذي الملكة او الحرفة كالعالم والمعلم والخياط وغيرها فاطلاق هذه
الالفاظ على الذوات ليس بملاحظة حصول المبدا حتى يكون المعنى ذات ثبت لها الخياطة مثلا بل معناه ذات
ثبت لها ملكة الخياطة او صنعة الخياطة والدليل على ذلك صحة سلبها عن الذات التي لم يحصل لها الملكة وان
تلبس بالمبدا بالفعل وايضا يطلق هذه الالفاظ من لم يعرف الاشتقاق ولا معاني مباديها وايضا يصح اطلاقها
على من لم يتلبس بالمبدا في وقت لو فرض حصول الملكة لشخص من غير تلبسه ثم انا لا نقول ان مبادي هذه الالفاظ صارت
الملكة والصنعة كما ظن بل هي باقية على معانيها اللغوية ولا يخفى ان ما قلنا من كون بعض المشتقات موضوعا لذي الملكة
لا يختص بالمشتقات المستعملة في ذوي العقول بل قد يكون في غيرهم ايضا كالمثمر ونحوه فانه يطلق على الشجر ما من شانه ان
يثمر ولو لم يتلبس بالثمر بعد وليس اطلاق المثمر على الشجر باعتبار معناه الاشتقاقي وليس ذلك من متفرعات المسئلة
المتقدمة فان هذا الخلاف انما هو في استعمال المشتقات من حيث معانيها الاشتقاقية ولا يجري في غيرها بل حكمها من
هذه الحيثية حكم الجوامد فعليك بالتامل في كل مشتق بان يلاحظ ان اطلاقه على الذات باي اعتبار ثم فرع على كل
لفظ ما يتفرع **الثانية** قد ظهر انه لا دلالة للمشتق على شيء من الازمنة وان الحال الذي يقولون فيه غيرها هو
من الازمنة المعهودة بل المراد منه حال التلبس وقد يتوهم ان اسم الفاعل يدل على الزمان بوضعه الحقيقي ويظهر فساده
مما ذكر كيف وقد اجمع اهل الادب على ان الدال على الزمان ليس الا الفعل ولذا صرحوا بانه ما يقترن باحد الازمنة
ولا تتوهم ان ذلك ينافي ما ذكروه من ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل
فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بحسب الوضع وفي اسم الفاعل ما كان بالتجوز والفهم من
القرينة **تنبيه** اذا ورد لفظ على هيئة المشتقات ولم يعلم لمبدئه فهل الاصل فيه الاشتقاق ام لا
بل يحمل كونه موضوعا ابتدائيا شخصيا فيه تفصيل لانه اما يعلم له معنى او لا فان علم فاما يكون من معاني المشتقات ام لا فعلى
الاول فالاصل فيه الاشتقاق للاستقراء وتصريح علماء الادب بان الهيئة الفلانية الاشتقاقية موضوعة لذلك فاذا
اجتمع المعنى والهيئة يعلم بحكم الحدس ان وضعها بالاشتقاق وعلى الثاني فالاصل فيه العدم لان مقتضى الاشتقاق
وجود المعنى الاشتقاقي فاذا انتفى ينتفي ولان اشتقاقه من لفظ فرع وضع مبدئه والاصل عدمه وان لم يعلم فالحق
التوقف وان كان الظاهر الاشتقاق لغلبة الهيئة فيها دون غيرها واذا ورد لفظان متحدان مادة مختلفان هيئة
اما بالاختلاف الحروفي الزائد او باختلاف الحركات والسكنات وكان احدهما مناسبا للابنية فهل الاصل اشتقاق احدهما
عن الاخر ام لا الظاهر ذلك اذ لولاه فاما يكون موضوعا ابتدائيا او مشتقا من مبدا اخر موضوع والاصل عدمهما وظهر
الفايدة فيما اذا علم معنى احدهما دون الاخر واذا ورد لفظان متحدا المادة مختلفا الهيئة على صيغة هيئات المبدا
وعلم مبدئية احدهما فالاصل في الاخر اشتقاقه من هذا المبدا لاصالة عدم وضع مبدا اخر واذا ورد لفظان وعلم
احدهما المبدئية وشك في الاخر هل هو مشتق بمعنى انه هل هيئته الهيئة الاشتقاقية ام لا فان لم يعلم للاخر معنى
فالحق فيه التوقف لتعارض الاصلين اصالة عدم الوضع النوعي واصالة عدم الوضع الابتدائي وان علم له معنى
فان كان مناسبا للاشتقاق فلا يبعد الحكم بالظاهر والا فالاصل عدم الاشتقاق لثبوت الوضع الابتدائي واصالة
عدم النقل واذا كان لفظ مشتقا من مبدا ولم يعلم ان الهيئة الاشتقاقية هل يقتضي تقييدا في معنى المبدا ام لا فهل

اضرب اذا شك في انه طلب الضرب من المذكر او بالسيف او الطلق فالحق التوقف لتحقق الهيئة التي هي المعنى الحقيقي البدئي
في ضمن النوع الخاص ايضا غاية الامر فهم الخصوصية من الهيئة ومن هذا القبيل لفظ الميتة اذا شك في انها
مطلق الحيوان الذي ثبت له الموت او غير الانسان ولفظ القطعة اذا شك في انها هل هي كل جزء منقطع
او جزء كبير **الفصل الثامن** في الامر والنهي وفيه بحثان **البحث الاول** في الامر

منهاج لفظ الامر يستعمل في القول المخصوص الاتي والفعل والصفة والشيء والشأن و
الفعل العجيب الخاص سواء استعمل في الطلب ام لا ولا خلاف في عدم كونه حقيقة لغة او عرفا عاما في
الاخير وانما الخلاف في غيره فالاكثر على انه حقيقة في الاول مجاز في غيره والسيد الى انه مشترك بين
الاولين لفظا وقيل معنى والبصري الى انه مشترك بين الجميع لفظا والحق انه مشترك لفظا بين الاولين والصفة
والاسم والاول هو المتكلم بالقول المخصوص خاصة والثاني القول المخصوص والفعل اشتراكا لفظيا والقدر
المشترك بينهما لنا على الاول ما ياتي من التبادر دلالة وعدم صحة السلب عن المعنيين وعلى الثاني التبادر
ارادة مع قرينة الصدور [illegible] مشتقاته حقائق فيه خاصة اجماعا والاصل اتحاد المبدأ والمشتق في المعنى
وباولوية المجاز عن الاشتراك يثبت الاختصاص مع انه لو كان لبعض لصح لجاز الاشتقاق منه لكونه فعلا
واللازم باطل وعلى الثالث استعماله فيهما ولا دليل على القيدين وان تبادر احدهما لا على التعيين ويمنع
السلب عن ايهما اريد احتج الاول بوجوه الاول وجود امارات المجاز في غير القول من عدم التبادر والتبادر الغير
وصحة السلب وعدم الاشتقاق من غير ما هو بمعنى القول وغيره من الثلثة الاولى فانه اذا قيل امر فلان حسن
او صدر عنه امر يتردد الذهن بين القول والفعل وهو التبادر دلالة واذا قيل لمن فعل حسنا انه فعل
امرا حسنا لا يصح ان يقال له يفعل امرا بل فعل فعلا ومنع استلزام الحقيقة للاشتقاق والثاني انه حقيقة في
القول فلم يكن مجازا في غيره لكونه خيرا من الاشتراك وفيه منع الاول باطلاقه والثالث ان الامر يستلزم متعلقا
هو المامور به ووصف متعلقه بانه مطيع وعاص ويعيقه تما من الكلام وضد النهي والكل منتف في الفعل وفيه
انها من خواص الامر المصدري دون الاسمي احتج القائل بالاشتراك اللفظي بالاستعمال وفيه انه مع التعدد اعم
من الحقيقة واستدل من قال بالاشتراك المعنوي بانه لولاه لزم التجوز او الاشتراك وفيه انه مبني على ترجيح
الاشتراك المعنوي على التجوز مطلقا وقد عرفت ضعفه **منهاج** لا كلام للاصولي في غير القول المخصوص
اي الدال على الطلب من معاني الامر انما الكلام في تعيينه واختلفوا فيه من ثلثة وجوه احدها انه هل هو الدال
عليه بالوضع ام مطلقا وثانيها انه هل هو الدال على الطلب الايجابي ام مطلقا وثالثها انه هل يشترط فيه
الاستعلاء او العلو او كلاهما او لا يشترط شيء منهما اما الاول فذهب جماعة منهم السيد الى انه الدال
بالوضع والمطابقة فيخرج مثل اوجبت وانا ارك ان تفعل كذا ولا تترك وصرح بعض [illegible] وهو الحق اذ لا فرق
في العرف في اطلاق الامر بين الدال بالوضع او لا فيقال ان الله عز وجل امر بالحج لقوله ولله على الناس
حج البيت وبالصيام لقوله تعالى كتب عليكم الصيام وايضا لا يصح سلب الامر بالحج والصيام ولا من قال
لمولاه اطلب منك ان تسقيني انه ليس مامورا بالسقي وايضا لا يتبادر عنه الدال بالوضع بخصوصه عند

الاطلاق فلا يفهم من امر فلان بقتل زيد انه قال [illegible] لفظ اقتله وما يتوهم من انه في اصطلاح النحاة حقيقة
في الدال بالوضع والاصل عدم النقل مدفوع بان مصطلحهم هو اصل وان استعمل في غير الطلب كالقول الدال على
الطلب واما الثاني فالحق فيه انه الدال على الطلب الايجابي للتبادر وصحة السلب عن الندب فانه اذا قيل ان الحج
امر به فالذي يتبادر منه الحتم من الفيض وفهم ان الله سبحانه امر بالنوافل لكن يذهب الجامع ان في الايات والاخبار [illegible]
دلالة عليه ايضا وتقسيم الامر الى الواجب والندب بيان لدلالة على خلاف ما يقتضيه لا يفيد وكون فعل الندب طاعة
لا يقتضي اطلاق الطاعة على فعل المندوب ايضا واما الثالث فذهب العضدي والبيضاوي الى عدم اشتراط شيء
من العلو والاستعلاء وبعضهم الى اشتراطهما والمعتزلة الى اشتراط العلو وذهب والدي العلامة ره الى
عدم كفاية العلو وعدم اشتراطه بل اشتراط الاستعلاء وهو مذهب ابي الحسين البصري وهو الحق لنا عدم
كفاية العلو لانه لو طلب شخص عال شيئا من سافل بطريق التضرع والتذلل لا يقال في العرف انه امر ويصح سلب الامر
عنه واما عدم اشتراطه فلانه اذا ذم احد غيره بانه ارتكب قبيحا حيث امر العالم الفلاني بامر مع علمه بقبح [illegible]
ذلك الامر ولا يستهجن القائل واما اشتراط الاستعلاء فلانه اذا قيل فلان امر كذا او جعل فلانا [illegible]
يتبادر انه [illegible] وايضا اذا طلب السافل من الاعلى على سبيل الترفع يقال انه سيئ الادب بامره [illegible]
فلان واما قوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تامرون مع انه لا [illegible] الاستعمال قيل ان [illegible]
[illegible] منهم [illegible] الكلام معه استعلاء **منهاج** اختلفوا في معنى صيغة افعل وما في معناها
[illegible] **الاولى** اعلم ان الايجاب عبارة عن الطلب الحتمي الذي [illegible] اذا طلبه
العقل [illegible] الفعل مع المنع من الترك وهو لا يتوقف على كون الطالب اعلى من المطلوب منه
[illegible] شيئا من الاعلى حتما يكون ايجابا ولكن لا يلزمه استحقاق التارك الذم او اللوم او العقاب
بل هو امر خارج [illegible] لو كان الوجوب [illegible] الطاعة يستحق تاركه الذم ان عقلا فعقلا وان عرفا فعرفا
وان شرعا فشرعا [illegible] باعتبار وجوب الطاعة لا باعتبار كونه جزء الايجاب او لازمه **الثانية** الفرق
بين الايجاب والوجوب ان الاول فعل الطالب ومتعد والثاني امر متعلق بالمطلوب منه لازم عارض للفعل [illegible]
كالفرق بين اوجب على فلان ووجب عليه فالوجوب فرع الايجاب ومترتب عليه وهما متضايفان لا ينفك احدهما
عن الاخر واما ما قيل من ان الايجاب لا يلزمه الوجوب فان المراد بالوجوب الشرعي [illegible] الوجوب هو كون الفعل
بحيث يلزمه الاتيان به ولذا اضيف الى المامور فقيل الوجوب [illegible] كونه بحيث يلزمه الاتيان به بمعونة الشرع كونه
بحيث يلزمه الاتيان به شرعا ولا شك ان مطلق الايجاب لا يستلزم الوجوب الشرعي واما الايجاب اللغوي فلا ينفك عنه
كما لا يتحقق الضاربية بدون المضروبية ولكنه تابع للايجاب بمعنى ان الايجاب ان كان من الشرع يتحقق الوجوب
الشرعي وان كان من العقل فالعقلي وان كان من شخص معين فعنده فان كل من يقول لغيره اوجبت عليك هذا
الفعل يصير ذلك الغير بحيث يلزمه بارادة القائل اي يصدق عليه انه يحتم عليه الفعل ويكون كلفه هو الوجوب اللغوي
غاية الامر ان الوجوب اللغوي من غير الشارع او العقل لا يوجب استحقاق عقاب [illegible] ولكنه [illegible] الطالب
الثالثة اعلم انه [illegible] صيغة افعل الايجاب والوجوب ليس معناه الحقيقي بل المراد ان صيغة

وضعت للاستعمال فيهما اذا اريد الطلب الحتمي والحاصل انه لا نزاع في معناه **الرابعة** قد ظهر مما ذكرنا ان الخلاف في
كلمات القوم في التعبير في هذا المقام حيث ان منهم من يقول صيغة افعل للوجوب ومنهم من يقول انها للايجاب فان
المراد واحد والعبارات مختلفة **الخامسة** قيل النزاع في دلالة افعل على الوجوب يتصور على وجوه احدها ان
افعل الطلب هل يفيده الالزام اولا والثاني انه مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيده اولا والثالث انه يفيده
هل يدل على ان قائله يختص بالعقاب على الفعل ام لا اقول ان النزاع فيه وان تصور بجميع الوجوه ولكن كلام القوم في المسئلة
صريح في ارادة الثاني دون غيره اذا عرفت ذلك فاعلم ان الفاضل لما [illegible] ترقى الى ثمانية عشر بعضها وان امكن
ارجاع بعضها الى بعض والاختلاف في انها ليست حقيقة في الجميع وانما هو في تعيين ما هو حقيقة فيه وقد اختلفوا فيه
على اقوال تبلغ سبعة عشر ولكن كثير منها شاذ غير ملتفت اليه وما يصلح للذكر اقوال اربعة الاول انها حقيقة في الوجوب
مطلقا ذهب اليه جمهور الاصوليين ومعظم الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الندب كما اختاره ابو هاشم
وجماعة من المتكلمين والفقهاء وفي الاباحة وفي الاولين بالاشتراك اللفظي وفي الثلثة كذلك وقيل بالاشتراك
المعنوي وفيها كذلك في الاولين وفي الاولين لغة لفظيا ومعنويا والحق هو الاول لنا تبادر الوجوب عنها
عند الاطلاق فان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عدّ عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك
الامتثال وان لم يكن هناك قرينة وبتقرير آخر لو قال السيد لعبده اذهب الى السوق فلم يذهب [illegible]
الذهاب [illegible] اهل العرف [illegible] اذهب الى السوق فسئل العبد
اهل العرف هل يجوز له ترك الذهاب يجيبون بالعدم بل يقولون لا يخفى ذلك امر السيد بل نرى انه لو قال احد لغيره
افعل كذا [illegible] بعدم رضاه عنه فلو كان القائل ادنى [illegible] عليه ولو كان [illegible]
عليه ونقول لما تخاف من عدم اجابته ولو كان مساويا فنقول انه تكدر منه وتمام [illegible] اصالة
عدم النقل وقد اورد عليه وجوه احدها انا لا نسلم ان الذم لترك الوجوب فانا نرى كثيرا ما يذمون تارك المستحب
وايضا قد يكون جهة الذم احتمال الوجوب باختلاف الامر الدائر بين الوجوب والاستحباب فيحق الذم عقلا
وجوابه ان الذم من لوازم الوجوب [illegible] ليس الا [illegible] الذم لو كان القائل ممن يجب
اطاعته شرعا او عقلا [illegible] تارك المستحب قلنا لا نسلم انهم [illegible] تارك كل مستحب [illegible] كل تارك
مستحب بل قد يذمون بعض الاشخاص بترك بعض المستحبات كما يذمون مجتهدا عالما لم يفعل [illegible]
[illegible] في ليالي القدر الثلثة بتمامها [illegible] ان بعض المستحبات من بعض الاشخاص واجب عرفا
وان لم يجب شرعا [illegible] في جميع هذه الليالي [illegible] باعتبار [illegible] عدم
عليه [illegible] ان ذمهم ليس من جهة كونه تاركا للمستحب بل من جهة استنباطهم عدم شوقه الى العبادة وتكاهله
في تحصيل رضا ربه [illegible] ولذا لا يذمون كل شخص به مع ان الفرق بين قول السيد
لعبده ان تفعل ما افعل [illegible] اما استحقاق الذم على ترك المحتمل للوجوب فبطلانه ظاهر اذ لم يقل احد
بوجوبه [illegible] والمحتمل مع ان بالاحتمال لا يتصور الضرر فان قيل نعم لو امر عبده بامر [illegible] في تركه
ثم فعله [illegible] على عقابه وكذا لو ترك العبد [illegible] بين الوجوب والندب [illegible] على تركه على

فرض الوجوب مطلقا ولم يتصور في فعله ضرر وقطع النظر الوجوب وترتب المفسدة [illegible] قلنا اما ما ذكر
من الذم على العقاب لاجل ترك امر حقيقيه فهو خلط لان الملامة تكون اذا كان عقابه زائدا على ما
يقتضيه وقد يكون المأمور به لا يقتضي تركه الا مجرد قول السيد لم ما فعلت فالملامة تكون على التجاوز
عن الحد واما الذم على بعض ما يحتمل الوجوب [illegible] لو كان الذم على ترك ما قاله السيد [illegible]
بل يعللون حسن ذمهم بانه لا يتصور [illegible] وكانت في تركه المفسدة الكلية وهو محال على ان مثل ذلك
واجب عرفا [illegible] وثانيها ان القرائن على ارادة الوجوب [illegible] موجودة غالبا اذ غالب ما يكون ان يعلم
العادة العامة او عادة مولاه او يفوت منفعته ولذا الاوامر مما يختص بمصالح العبد لا يذمون اذا لم يفعل
وجوابه ان المفروض انتفاء القرائن فليعتقد كذلك لو وجدت وان شئت تفرض في مورد [illegible] غير عالم بالروابط
قرينة اصلا او رأى ان سيدا [illegible] فيسئل عنه فيعتقد بانه قلت له افعل فما فعله [illegible] اصلا وثالثها ان ما
يتصور منه الشفاعة [illegible] ان غاية ما يثبت ان الصيغة لو صدرت من السيد [illegible] تفيد الوجوب فلعل علو [illegible]
عليه [illegible] التارك لو كان الامر ادنى او مساويا وجوابه انا نرى العالي [illegible]
العلو لا دلالة على الايجاب نعم لو قيل ان الدال على الوجوب يجب ان يكون الصيغة الصادرة عن العالي لم يرد ذلك
بل جوابه يأتي في آخر الدليل مع ان ذلك كاف فيما نحن بصدده فان المطلوب اثبات وجوب اوامر الشارع [illegible]
الشارع استعمل الصيغة متعلقة بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب [illegible] منها الوجوب في الخطاب
من خلاف الظاهر وتأخير البيان [illegible] عن وقت الخطاب [illegible] فان قلت [illegible] استعمال
اللفظ في الحقيقة والمجاز [illegible] ولنا ايضا قوله سبحانه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك
الركوع بعد امرهم بصيغة اركعوا ولولا انه للوجوب لكان الذم قبيحا قيل الذم على التكذيب [illegible]
لا على التكذيب بدليل قوله سبحانه ويل يومئذ للمكذبين قلنا هو خلاف الاصل والظاهر [illegible]
عليه قيل يجوز الاقتران بقرينة الوجوب قلنا الاصل ينفيه مع انها لو كانت لكان الذم على ترك الركوع اذا قيل
اركعوا مقرونا بالقرينة فلم يعين الذم على مخالفة مجرد اركعوا ولنا ايضا صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وفيها [illegible]
[illegible] في وجوب القصر [illegible] قلنا انما قال الله عز وجل فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك
وجه الاستدلال انهما [illegible] ان افعل يفيد الوجوب اذ لولاه لكان معناه مثل قوله ليس عليكم جناح [illegible]
من الراويين [illegible] من اهل اللسان مع تقرير المعصوم اياهما [illegible] وقد يستدل بوجوه اخر غير
تامة ايضا منها احتجاجهم بمطلق الصيغة على الوجوب وفيه انه يحتمل ان يكون لفهمهم الوجوب من قرينة حالية
واصالة عدمها معارضة باصالة عدم الفهم من مجرد هذا اللفظ فان الفهم مع القرينة مقطوع به [illegible]
انها اما حقيقة في الوجوب فقط ام لا وعلى الثاني اما حقيقة في غيره خاصة ام لا وعلى الثاني اما حقيقة فيه
وفي غيره بالاشتراك اللفظي او المعنوي ولا غير الاول منها باطل [illegible] اما الثاني فلانها لو كانت حقيقة
في غير الوجوب خاصة فاما حقيقة في احد المعاني الثلثة الندب او الاباحة او التهديد او في غيرها والثاني
لم يقل به احد والاول باطل بوجود علامة التجوز وهو عدم التبادر في كل منها واما الثالث والرابع

فلا يجابها الاشتراك اللفظي او المعنوي واما الخامس فقط وهذا انه مبني على ترجيح الحقيقة والمجاز على الاشتراك
المعنوي وهو غير ثابت ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذم ابليس في عدم السجود بعد الامر
والمراد به اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولولا انه للوجوب لما توجه الذم وحمل الذم على
المخالفة مع الاستكبار خلاف الاصل والظاهر كارادة الوجوب مع القرينة وفيه انه يمكن ان يكون المراد به
الاتيان بما يدل على الوجوب وكون الامر موضوعا للصيغة مجردة ممنوع وتوقفه على ضم قرينة الوجوب
مع اسجدوا والاصل عدمها معارض بان الاصل عدم دلالة اسجدوا فقط ايضا على الوجوب وهذا ايضا انه
دلالة الآية على الذم على مخالفة الامر ممنوع اذ ليس فيها الا الاستفهام ويمكن ان يكون التقرير
عليه الاستكبار فتم الحجة كما وقع وكون استكباره على آدم غير منفك [illegible] مطلقا سيما مع امر بجانبه
لو حمل على الندب وايضا يمكن ان يكون الامر غير اسجدوا مما يدل على الوجوب ويكون هو دالا [illegible] باحد
الاشتراكين وارتكاب قرينة لارادة [illegible] ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة نفى التخيير فيفيد الوجوب وهذا مضافا الى منع صدق الامر على صيغة افعل مطلقا وان
الثابت منه لو تم اخص من المدعى ان القضاء [illegible] لا يجدي الترجيح فلا يفيد ومنها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال انه لكونه واردا في معرض الوعيد
فيدل على التهديد بمخالفة الامر وتحذيرا [illegible] امر بالحذر عن المخالفة [illegible] قطعا اذ لا معنى لندب
الحذر او اباحته [illegible] المقتضي [illegible] مع كونه لطلب الطلب ايضا يدل على حسن الحذر
وحسنه يدل على وجود المقتضي له اي العقاب اذ لولا ذلك لكان الحذر سفها ولا يدل [illegible] الوجوب [illegible]
وحمل المخالفة على الحمل على ما يخالفها واعتقاد الفساد خلاف الظاهر وعدم عموم عن امره [illegible]
[illegible] اذ لا يحسن الوعيد على مخالفة الامر مطلقا الا مع كونه حقيقة في الوجوب [illegible]
الاشتراك مضافا الى ان ثبوت [illegible] البعض يثبته في الكل لاصالة عدم الاشتراك والتجوز والى
ان الموصول [illegible] من اضعف مضمون الصلة [illegible] الامر واحتمال الامر بالحذر عن مخالفة
دون مخالفة [illegible] ويتبادر عليه المخالفة [illegible] كون التهديد للمخالف باعتبار اخر وفيه انه
منع [illegible] بالحذر او بالحتم وان حسنه كاف لاثبات الوجوب اذ مع احتمال العذاب ولو مرجوحا
يحسن الحذر ولا نسلم الوجوب فيمكن اشتراك الامرين الوجوب وغيره او كونه حقيقة في الغير
استعمل في الوجوب بقرينة الاشتراك او التجوز فالمخالف يحتمل ان يخطئ او يسهو عنها فلذا امر بالحذر
ثانيا انه يمكن ان يكون المراد الامر بحذر المخالفين عن اصابة الفتنة او العذاب بان لا يبالوا [illegible]
الوجهية وثالثا ان المخالفة لتضمنها بعض الاعراض [illegible] فالتهديد [illegible] مطلقا [illegible]
[illegible] ورابعا انه يمكن ان يكون [illegible] والمراد بالفتنة الآفات الدنيوية فيكون المعنى ان المخالف لبعض
الاوامر يصيبه الفتنة والبعض لاخر العذاب والآفات الدنيوية [illegible] تارك المندوب [illegible]
[illegible] في بعض الاخبار [illegible] انه لا بد الا على [illegible] مخالفة الامر دون صيغة افعل ومنها ان

تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم والعاصي معذب لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا فتارك الامر معذب وفيه مضافا الى ما سبق من الاختصاص بلفظ الامر انه
الكفار بقرينة الخلود والحمل على ... غير ظاهر بالدليل وعموم الموصول لا يفيد لامكان تخصيصه وهو ايضا
مقدم على المجاز او مساويه ومنها قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان مطلق الطلب والندب قد
تعلق به ومنها قوله لبريرة بعد قولها اتامرني لا بل انما انا شافع وفيه ما سبق من الاختصاص وكذا بحجة الطلب
قال يا رسول الله ... الخلفاء السلطان فقال الامر الثاني فيه حيث ان الاعادة مستحبة
ومنها احتجاجه لذم ... حين دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم قال ما
منعك من الاستجابة وقد سمعت قوله تعالى استجيبوا الآية وهذا مضافا الى الجهل بصحة الرواية ان فيه ليس من الامر
الاستفهام على حقيقته احتج اول المخالفين بقوله تعالى اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والاستطاعة هي المشية
وتفريع الاداء ... الامر للسؤال لانه للرتبة والسؤال انما يدل على الندب لا غير فكذلك الامر والجواب
عن الاول ان معنى الاستطاعة ليس المشية بل القدرة ... اذ لا يكون ... والرد منه الندب وهو يشمل
كونه حقيقة فيه ... الى البيان ... الجميع ... ان اوامر الشارع ... عن الثاني ان
الادنى ممنوع ولو سلم فنقول يتحقق الايجاب في السؤال ايضا وانه ... استحقاق الذم والعقاب ... في القعود
مع انه لو ثبت فانما هو في لفظ الامر دون صيغة افعل اذ لا معنى ... بينها وبين السؤال فانه قد يكون فيها واستدل الثالث
بان الجواز قطعي والزائد مشكوك فيه فالاصل عدمه وجوابه منع الاصل هنا ودليل الخامس ... تبادر الحتم
او الاذن ... ولا ... الترك لا ينفع ... وايضا ثبت احدهما قطعا والقيد
خلاف الاصل وايضا فقد كثر ورود اوامر مختلفة باعتبار ... قرينة بل ورد امر ... مشتبهة
ولا يجوز مثله لو كانت الصيغة حقيقة في احد المعاني لايجابه التجوز بدون القرينة والاستعمال في الحقيقة والمجاز
معا وايضا استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب وثالثة في الاباحة عند السادس فاما ... حقيقة
في واحد والجميع او الجامع والاول يوجب التجوز والثاني الاشتراك وهما مخالفان للاصل فتعين الثالث والجواب
عن الاول ... التبادر بل التبادر منه الطلب الحتمي واما عدم خطور الترك بالبال فلان ... اجمالي وهو الطلب
الحتمي الخاص وان خلا عنه العقل ... ما الركبة ... لطلب الفعل مع المنع من الترك لانه
يجب ان يخطر ذلك الترك بالبال وعن الثاني بما مر من ان الظاهر اثبات الوضع والثابت الارادة مع ان التقييد ...
ذكرنا وعن الثالث بان المحذور ... الوضع للقدر المشترك ايضا اذ لا يجوز الاستعمال في غيره بلا قرينة
لعل الصيغة استعملت في ... الطلب وجعل الفصل بالقرائن قلنا فلا يمكن بلا قرينة ... الاتصال فيها ممنوع
الاستعمال في المعين ... الرابع ان الثالث ايضا ... في كل من الافراد
ثم الكل لابطاية التجوز في القرين والافراد ... واحد منها ... الجامع ايضا
الا ان الاستعمال فيه اما غير واقع او نادر ... العالم والانبياء ... الدليل في النسك يكون
المجاز خلاف الاصل اما على الاستعمال الوقوعي فيكون مراده ان الصيغة استعملت في الوجوب والندب فلو قلنا بانه

حقيقة في احدهما او فيهما يلزم التجوز او الاشتراك او الترجيح حتى يكون بالمراد انها لو كانت حقيقة في احدهما يلزم
التجوز لو استعملت في الآخر ولو كانت حقيقة فيهما يلزم الاشتراك وكذا الجواب بعينه في الامرين فعلى الاول يكون
الايجاب الصيغة استعملت في خصوص كل من الافراد فلو كانت للجامع لزم التجوز في كل منها بل المجاز زيد وعلى الثاني انها
لو كانت حقيقة في الجامع يلزم التجوز لو استعملت في كل منها ففي احتمالات اربعة فان كان بناء الجواب على الوقوع
يتوقف تماميته على اثبات الاستعمال في خصوص الفرد وانى ذلك واي دليل عليه فان قيل يكفي فرض الاستعمال في الوقوع
قلت مراده انها استعملت في خصوصية كون المامور به واجبا او مندوبا وان استفيدت الخصوصية من الخارج او انها
استعملت في خصوصها ولا التفات كلامه على انه لو اراده ايضا فلقائل ان يستدل على ما ذكرنا وان كان بناؤه
على الفرض لا يمضي ما ذكر لجواز دعوى التجوز على الوضع للجامع من ندرة الاستعمال فيه لانه يكون مع الوقوع دون
الفرض بل يرد ان اللازم هو خلاف الاصل على تقدير الاستعمال ومع ذلك لا يثبت شيئا فان الجواب يكون ح هكذا
لو كانت حقيقة في الجامع لزم التجوز لو استعملت في الفرد والمجاز اللازم على تقدير الاستعمال خلاف الاصل
فلا يكون تجوز بعيد ولكن يرد مثل ذلك على الدليل ايضا على بنائه على الفرض فالصواب في الجواب على بناء الدليل
على الوقوع انه مبني على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز وهو ممنوع كما مر وعلى بنائه على الفرض عما مر من
الايراد عليه ح ولا يرد مثله من التجوز على الوضع للجامع وان لم يلزم التاكيد وجهة سابقهم وثانيهم على الجزء الاول
ما لا ينبغي الترجيح وعلى الثاني كالثالث والخامس **فائدتان الاولى** لا يقال ان صيغة افعل فعل وهي
موضوعة للجزئيات فكيف يتوهم انها موضوعة للقدر المشترك لان الفعل وان كان موضوعا للجزئيات ولكنه بالوضع
العام اي بعنوان الوضع الذي هو آلة ملاحظة الجزئيات عام وكلما كان عنوانا فالفعل يدل على الجزئي الذي تحته
من حيث هو جزئي والخلاف انما هو في هذا العنوان فاختلفوا في ان عنوان وضع صيغة افعل هل هو الطلب الحتمي
يدل على كل من جزئياته من حيث انه جزئي له او الطلب الحتمي حتى يكون مدلوله جزئيا فعلى الاول لا ينفهم الا
حصة من مطلق الطلب في ذلك كلمة لفظ هذا فانه موضوع لجزئيات المفرد المذكر المشار اليه لا غير ذلك وان كان
مشخصات هذا الجزئي محصورة في ذلك فلا ينفهم الا حصة من هذا الكلي دون سائر المشخصات ولو كان عنوان
وضع المفرد المذكر ... كان يدل على وجود حصة منه ايضا وهكذا **الثانية** قال صاحب المعالم
بعد اختيار ان الوجوب لغة وشرعا يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب
كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح
الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ع انتهى ومراده ان تتبع موارد استعمال الائمة ع
وملاحظة شيوع استعمال الصيغة في الندب في عرفهم يعطي ان استعمالها فيه كان من المجازات المشهورة فيساوي
احتماله مع احتمال اللفظ الحقيقي ومع التساوي لا يمكن الحمل على الحقيقة بدون القرينة وبناؤه على التوقف في المجاز
المشهور ولم يدع حصول الحقيقة في الندب ولا تحقق نقل من الائمة ع ولا انعقاده في عرفهم وعلى هذا فلا يرد ما في كلام
صاحب الوافية حيث انه بعد نقل ما نقل قال وانت بعد خبرتك بما ذكرنا تعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة ليست
مستعملة الا فيما استعملت في كلام الله وكلام رسوله ص وكيف يعقل عنهم نقل لفظ كثير الاستعمال من سنا في كلام

جدا

جدا من غير تقييد ولا اعلام احدا ان عرفنا فيه هذا انتهى وفيه اولا انه لم يدع نقلا ولا وضعا وتعيينا عن عرفهم ع بل
ادعى شيوع الاستعمال في الندب وهذا ليس نقلا حتى يجب عليهم الاعلام مع انه لو تحقق نقل ايضا فبناء كلامه على
التعيين الحاصل بكثرة الاستعمال وهذا ليس مما كان باختيارهم ولا علم لهم اسناده منهم حتى يحتاج الى الاعلام و
ثانيا انه لم يدع انها استعملت في كلامهم ع في الندب ايضا بل مراده انها كما استعملت في كلام الله في الوجوب
والندب استعملت في كلامهم فيهما ايضا الا انه زاد الاستعمال في الندب في كلامهم ولذا شاع وصار داعيا للتوقف في الحقيقة
ثم ان مراد صاحب المعالم اما ان من تتبع احاديث الائمة ع الاوامر المستعملة في الندب بدون القرينة كثيرا وهذا
يدل على ان استعمالها فيه كان في عرفهم شايعا وكان من المجازات المساوية مع الحقيقة والا لما صح الاستعمال بدون
القرينة فثبت كونه مجازا راجحا بواسطة الاستعمال بدون القرينة وانه يعطي كثرة استعمالها فيه وشيوعها بحيث يعلم
منه ان الندب صار من المجازات الراجحة حيث ان تلك الكثرة تستلزم فثبت كونه مجازا راجحا بكثرة الاستعمال وهذا
هو ظاهر كلامه فعلى الاول يرد عليه اولا منع الاستعمال في الندب بدون القرينة في الاخبار المعتبرة فان ذلك مجازية
وثانيا انه لا ثابت في الاستعمال في الوجوب بغير قرينة ايضا فان كان رجحان الندب بحيث يحمل على ما هو الحقيقة في
جانب الوجوب وان كان مساويا فيلزم من الجانبين لان الاحتياج الى القرينة في المجاز النادر والمجاز المساوي كما انه يتم
بدون القرينة وعلى الثاني يرد اولا منع شيوع الاستعمال الخصوص صيغة افعل في الندب بحيث يساوي الحقيقة ولما التفت
فكثير منها استعمله باعتبار عدم الورود بصيغة افعل بل بالاخبار الواردة في مقام الاثابة وهم غير منها بل اكثرها لما
حملت عليه الصيغة من بساط تضعف الخبر وجواز العمل بالضعيفة في المستحبات ومن البين ان ارادة الاستحباب من مثل ذلك
غير معلومة وطائفة كثيرة منها يحمل على الندب من جهات اخر غير دالة على الندب واقعا كوجود معارض في مثله
بحيث قليل استعملت فيها الصيغة في الندب وظاهر انه مثله لا يثبت المجاز الراجح وثانيا ان كثرة الاستعمال
وشيوعه لو سلم فانما هو بملاحظة روايات مجموع الائمة ع لا واحد واحد فلا يفيد **منهاج**
الاصل في الوجوب المستفاد من الامر او غيره من الالفاظ التي يدل على العيني والتخييري خلاف الاصل وانما
فيما ثبت بالاجماع واختلف في كونه عينيا او تخييرا ففيه الاصل البراءة على السواء وهل الاصل فيه الكفائي او
العيني فان كان خطابا الى واحد او جماعة فالاصل العيني وان لم يكن كذلك مثل يجب كذا فان قلنا ان
الكفائي واجب على واحد لا بعينه كما هو الحق فهذا الاصل وان قلنا انه واجب على الكل ويسقط بفعل البعض
ففيه الاصل البراءة على السواء والاصل في الوجوب الحقيقي ان استفيد من لفظ مطلق دال على العيني والفرد
ان ثبت اصل وجوبه بالاجماع واختلف في كونه غيريا او نفسيا فالاصل عدم وجوبه حال عدم وجوب الغير
فان ثبت الاصل عدم ملاحظة مصلحة الغير وبعبارة اخرى ان عدم ملاحظة مصلحة نفسه فان قلت
ملاحظة مصلحة الغير يحتاج الى ملاحظة الغير والاصل عدمها قلنا كذا حيثية النفس مع ان غاية الكثرة تخالف
الاصل في احد الطرفين وهو عندنا غير متحقق هذا اذا لم يتحقق بعد وجوب الغير وان ما مع تحققه ولو اذا
بعد وقت فعله فمع الاستفادة من المطلق ايضا لا يثبت اصالة النفسي لانفتاح انما كانت لاصالة عدم التقييد
وجوبه حال وجوب الغير ومع تحقق وجوبه لا حاجة الى التقييد وان ثبت التوقيع فارجع الى مسألة وجوب

من فقهنا وكذا في نحو ما اشرنا اليه من عدم توقف صيرورة الواجب الغيري واجبا على شخص على دخول
وقت ذلك الغير وان توقف على تعلق الوجوب به فالوجوب حقيقة في الشرعي واما الوجوب الشرطي فهو
ليس بمعنى حقيقيا للوجوب بل هو مجاز لا يحمل عليه الا بدليل والفائدة تظهر في الامر بالغسل مثلا الناقل
واختلف في كونه مستحبا لها او شرطا فحفظ ما ذكرنا فيحمل الامران لكونهما مجازين نعم لو كان مشروطا
واجبا فتقدم الوجوب لكونه واجبا شرعا وان كان عرفا وهو ايضا من افراد المعنى الحقيقي فحمل
عليه بعد انتفاء التعيين فحكم بوجوبه عينا مع ثبوته بعد لتخييرا كالامر بغسل الثوب من شيء فانه
اذا اختلف في وجوبه او استحبابه حكم بعد الوجوب فان كان لا لاجل الصلاة ولجواز ابداله بشيء اخر فحكم الى
التخيير منهاج قد وردت في الايات والاخبار الفاظ خبرية ويعلم ان المراد منها غير
معانيها الحقيقية بل يعلم انها مستعملة في الطلب الفعل او الترك ولكن وقع الخلاف في انها
هل هي مثل صيغتي الامر والنهي حقيقة للايجاب والحرمة او المراد منها مطلق الطلب فتنتهم الادلة
مصطلحة وكذا في مسئلة عدم جواز مس كتابة المصحف المحدث والمحدث المجلي ذكر في تفسير قوله لا يمسه
الا المطهرون والعلامة في النهاية في مسئلة تحريم وطي الحائض والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد عند شرح
قوله وكل اسباب الغسل اسباب الوضوء وغيرهم والمحقق الاردبيلي في انها حقيقة في الاخبار وكلا في ان الحقيقة غير مرادة
بل المراد المعنى المجازي لا انشائي وكذا في ان المراد انشاء الترجيح والطلب ولكن ارادة ينصرف على وجوب ارادة مطلق
الطلب من غير تقييد بشيء ويستفاد الخصوصية من امر اخر وارادة الطلب الحتمي وارادة غير الحتمي ولا دليل على تعيين
شيء منها فلا يحمل على احدها الا مع القرينة ولكن مطلق الطلب لما كان متعلقا بالقيد غير معلوم والاصل يقتضي عدمه
فحمل على الندب او الكراهة لا يعني ان اللفظ مستعمل فيه بل يستنبط منه من الاصل هذا واستدل القائل بانها للمنع
من النقيض بالتبادر وبانه اقرب الى الحقيقة وبانه لولاه لضاعت فائدة ارادة الامر او النهي منها اذ فائدة
ارادة لفظ من اخر افادة الثاني ما يفيده الاول والاول يفيد الوجوب او الحرمة فكذا الثاني … عن منع
الفائدة والجواب اما عن الاول فبمنع التبادر كيف مع انه يكون لاجل شيء … الوضع او كثرة الاستعمال
او شدة العلاقة ومرجعها الثلاثة منتفية هنا اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاخبار المستعملة في الندب ليست
باقل من المستعملة في الوجوب بل لعلها اكثر واما الثالث فلانه لا يزيد علاقة الوجوب عن علاقة الندب والطلب زيادة
موجبة للتبادر مع انه لو سلم فلا يفيد في كلام الشارع لاصالة تاخره واما عن الثاني فلمنع الاقربية ولا منع وجوب
الحمل على الاقرب هنا ثانيا واما عن الثالث فبانه انما يتم لو ثبت ان الخبر يستعمل في صيغة افعل ولا تفعل او …
هو هذه الصيغة وهو ممنوع بل هو اول الكلام ثم لو وجد لفظ احتمل كونه امرا حتى يكون حقيقة او ماضيا او مضارعا
بمعنى الانشاء حتى يكون مجازا عن تكلم في الصيغ بكذا افعل ولكن … الامر او يحمل على الامر لاصالة الحقيقة …
هو الاول لعدم ثبوت اصل الحقيقة هنا المعنى ويظهر الفائدة على ما اخترناه من عدم افادة الاخبار في مقام الانشاء
للوجوب وعدم الحمل النهي على النفي منهاج الامر الواقع عقيب الحظر او الكراهة وظنهما او احتمالهما …
بعد وفاقا … اختلفوا في معناه الذي هو … النزاع … وهي ان اللفظ

فرقهم

قد يعني معنى يوضع ولا ينبئ اذا اقترن مع لفظ اخر وحينئذ فثمة يكون لاحد الوجهين احدهما ان يكون معنى ذلك الاخر
منافيا للمعنى الاصلي للاول وثانيهما ان لا ينافيه ولكن حصل للتركيب وضع اخر غير الاول اما لاجل او كثرة الاستعمال
والشيوع فان كان مثل ذلك … الاول … مقترنا بالقرينة واللفظ الاول مجازا والثاني قرينة وان كان من الثاني
يقال ان هذا التركيب حقيقة في ذلك المعنى الا اذا لم يصل حد التبادر ولكن حصل الرجحان لذلك المعنى الجديد
ثم يقال المجاز المشهور ويجعل الشهرة قرينة فان قيل لم اذا كان مقتضى الوضع اللفظي منافيا للمعنى الاخر فلا
فيه الحمل على التجوز او الحقيقة من جهة الوضع التركيبي اذا احتمل فيه ذلك اجبنا بان مثل ذلك على قسمين احدهما
ما يعلم فيه معنى معينا للتركيب نحو رأيت اسدا يرمي فانا نعلم وضع الهيئة لنسبة الرمي الى الاسد …
فيه التجوز لان المفروض ثبوت الوضع التجوزي اي وجود العلاقة والكلام في وضع اخر للهيئة او المادة من
الاصل عدمه وثانيهما ما لا يعلم فيه وضع خاص للهيئة التركيبية بل يحتمل ان يكون معناها ذلك المعنى الغالب
لمعنى المفرد الاصلي … حيث ان الفعل في بعض الانشاء الذي هو غير حقيقة فيحتمل ان يكون مجازا …
الاستفهام مع الاخبار ويحتمل ان يكون حقيقة لاجل وضع هيئة تركيب الفعل المنفي مع ادات الاستفهام لانشاء
الاستفهام عن معناه الحقيقي ونسبته الاصلية في مثله الى الامر على السواء اذ وضع التركيب معلوم ويحتمل ان
يكون الموضوع لهذا المعنى اي وضع مجموع الهيئة والمادة لهذا اللفظ المفهوم من التركيب حتى يكون حقيقة
ويحتمل ان يكون الهيئة موضوعة لمجرد ارتباط معنى المفردين فقط ولكن لما لم يكن ربط بين الاستفهام والاخبار حمل
الفعل على معناه المجازي ولا يرجح فيه تعين ولا لفظيا حال عدم النقل في الهيئة لترجيح الحقيقة اذ لم يعلم معنى
للتركيب هنا ثم هو حسن فيما اذا علم ان هذا المعنى مستفاد من الهيئة كما هنا وهنا يمكن ان يكون مستفادا من
المنافاة المذكورة وكذا لا يفيد اصالة عدم وضع اخر حقيقي للمفردات لترجيح التجوز لانا لا نقول بوضع اخر للمفرد …
… بوضع المركب وهو معلوم وهذا الوضع معلوم قطعا وان كان نوعيا غاية الامر انه لا يعلم الموضوع
له ولا يجري فيه الاصل فان قيل لو قلنا ان هذا اللفظ المفهوم هو الموضوع له للتركيب لزم خلاف اصل اخر …
… المادة ولو قلنا بان ذلك من باب التجوز بمعنى المركب الحقيقي غير ذلك لم يلزم ذلك فهو اولى قلنا …
مراد ان خلاف اصل لا يرجح على اخر باستلزام الثاني لخلاف اصل اخر ومن ذلك يعلم الفرق بين التجوز في
الوضع التركيبي اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا شك في ان كون شيء او الامر … او مكروها لا ينافي الوجوب …
ولذا لم يقل الا … بان الامر المذكور حقيقة في الوجوب مجازا … عقيب ما ذكر قرينة بل اختلفوا في
ان الامر في هذا التركيب هل خرج عن معناه الاصلي وصار حقيقة في غيره كما هو المصرح به في كلام
جماعة منهم … العلامة او صار مجازا راجحا فيه كما يظهر من بعض ثم القائلين بالخروج اختلفوا
في المعنى الثاني ولذلك تحصلت في المسئلة اقوال كونه حقيقة في الوجوب مطلقا وعدم خروجه عن معناه
وهو مذهب السيد والشيخ والرازي والبيضاوي على العبري وعدم الخروج لغة وخروجه الى ما كان
قبل النهي شرعا مطلقا اختاره … العلامة … اذا علق بزوال علة النهي
لا في غيره نقله العضدي ونفي عنه البعد والى الندب مطلقا والى الاباحة كذلك والى …

بينهما وبين الوجوب وهو الحضر اختاره صاحب الوافية والتوقف وهو منقول عن امام الحرمين و
الحق هو الاول للاصل والقول بان التبادر الذي هو من ادلة اثبات الاصل لا يجري هنا مدفوع
بان هذه الادلة معرفات لا يشترط فيها الانعكاس احتج الاول الى الدلالة على الجزء الاول بامر وعلى الثاني
بغلبة الاستعمال فيه شرعا الموجبة لحكم الحدس بتحقق النقل او لالحاق المشكوك فيه بالغالب وبالتبادر
ويرد على الاول منع غلبته الباعثة للنقل كيف مع ان اصل استعمال الشارع الامر بعد الحظر مثله
لم يعهد ويجي حصول المجاز المشهور فكيف باحداث الوضع الجديد مع ان كون جميع هذه الاوامر كذلك
غير ثابت والالحاق بالاغلب مسلما ولكن من اين علم ان الاكثر الاستعمال في ذلك بل نقول الكثير
في الوجوب والاباحة غاية الامر مطابقته لما قبل النهي وعلى الثاني منعه ولو سلم فالاصل تاخر عن
زمان الشارع وهذا بعينه دليل الثالث والرابع والخامس والجواب الجواب ويزيد للرابع بان النهي
المجازات الى الحقيقة محمل عليه عند تعذرها وغير منع التعذر والحمل على الاقرب والسادس وجود القرينة
وهي المسبوقية بالمنع الحقيقي او المحتمل وقد يجعل القرينة غلبة الاستعمال مجعلها ملحوظة حتى يكون هو سبب
التبادر لا التبادر الحقيقي حتى يكون حقيقة وبعد ما عرفت من منع القرينة وعدم المنافاة بين الوجوب
اللاحق والمنع السابق يظهر ضعف الاول كما يظهر ضعف الثاني عما مر من منع الغلبة ومنع وجوب الحمل
ويجب ملاحظتها التبادر وكيف يدعى مثل هذه الغلبة في مقام ادعاها جماعة بالنسبة الى ما قبل النهي و
اخرى بالنسبة الى الاباحة مع انه ليس موضع علم الاستعمال فيه في الصيغة المشترك لاحتمال الارادة الحقيقية
لتحققها قطعا ويرد مثل ذلك على الاباحة ايضا اذ كما يكون مباحا هو كذلك قبل النهي فمن اين لا يكون
هو المراد على دليل السابع كما هو ظ منهاج المشهور ان الامر المطلق لطلب الماهية و
ذهب ابو الحسين وبعض اخر الى انه للمرة والاسفرايني انه للتكرار مدة العمر مع الامكان والسيد الى
انه مشترك بينهما لفظا والحق هو الاول لان المتبادر منه اي من الصيغ المشتملة على المادة و
الهيئة هو طلب حقيقة الفعل اي المبدء من غير تقييد باحدهما ولا خطوره بالبال فيكون حقيقة فيه و
الاصل عدم غيره فان قيل فلم دلالته على المرة على القول بان المبدء موضوع للفرد دون الماهية
قلنا المرة غير الفرد والقائل بالفرد لا يقول انه موضوع للفرد الواحد بل اللازم منه من التعدد كما مر
واستدل لنا ايضا بجواز تقييدها بهما من غير نقض ولا تكرار وما بالنص على مساواته للمضارع الا في الخبر
ومقتضاه ليس الا الخبر عن الماهية وباستعماله فيهما فيجعل للقدر المشترك دفعا للتجوز والاشتراك و
بانه لو كان للتكرار لعم الاوقات فيلزم التكليف بالمحال ولم تنسخ كل عبادة تقع بعده ويرد على الاول انه يمكن ان يكون
موضوعا لاحدهما ويكون التقييد للتاكيد وهو امر واقع في كلام الفصحاء بل في كلامه سبحانه وفي الاخر من باب
القرينة على التجوز واما الدعاء التجوز مع تعدد المستعمل فيه غير مفيد وعلى الثاني منع العموم كون المضارع للماهية
خاصة وعلى الثالث انه مبني على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز وهو غير مسلم وعلى الرابع ان القائل بالتكرار
يقيده بالامكان عقلا وشرعا كما صرح به الآمدي والعضدي والعبري احتج القائل بالمرة بان المولى اذا امر عبده

بدخول

بدخول الدار فدخلها مرة عد ممتثلا وجوابه انه لحصول الماهية في ضمنها فالظاهر ان بناء المستدل على ابطال التكرار لانه
ايجاب شيء بالمرة حيث ان القول بالماهية من السخافة بمكان كما يشعر به كلام بعضهم واستدل القائل بالتكرار بوجوه منها
ان النهي يقتضيه حيث ان النهي عام بان يكف المنهي عنه ولو مرة فكذلك الامر للجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب
او للقطع بعدم الفرق بينهما الا في طلب العدم والوجود وفيه مضافا الى كونه قياسا في اللغة انه مع الفارق
من وجهين منها ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي الدوام ويلزمه التكرار في فعل المامور به وفيه
عدم اقتضاء النهي عن ضد المامور به على طباق الامر فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت و
بمنع اقتضاء النهي للدوام ويمنع استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده ويمنع استلزام دوام الترك دوام الفعل لا
لجواز ارتفاع الضدين ويرد على الاول انه لان الامر ان كان مقيدا بالدوام او المرة يكون النهي ايضا كذلك و
ان كان للماهية فيكون كذلك النهي ايضا ولا شك ان ماهية الضد يتحقق بفعله ولو مرة فالنهي عنها يقتضي التكرار فان قيل
الامر بنفسه وان لم يتقيد بوقت الا ان الاصل يقيده بالمرة الاولى قلنا لو تقيد النهي عن الضد بالتكرار و
الحاصل ان كونه على طباق الامر انما يفيد لو لم يكن الامر مطلقا والا يكون النهي ايضا كذلك والنهي المطلق يفيد
التكرار وكان هذا الجواب نشأ من يقول بكونه للامر المرة وتوجيه فيه من لا يوافقه غفلة وعلى الثاني انه يختص
بمن يقول بعدم اقتضاء التكرار وعلى الثالث انه لو اريد الضد الخاص واما العام فلا نزاع في كون الامر
بالشيء نهيا عنه ومن هنا يظهر ما يرد على الرابع ايضا لان الضد الذي يمكن الواسطة بينه وبين ضده هو
فالاصل بان يجاب بان النهي المقتضي للتكرار هو خصوص صيغة لا تفعل وانتفاء الحقيقة انما يكون بانتفاء جميع افرادها
في وقت يطلب فيه انتفائها لا دائما او بانه هو النهي المطلق واما المقيد فيجب قيده والمسلم من تضمن الامر بالشيء
النهي عن ضده النهي في الجملة لا مطلقا واصالة عدم التقييد انما يصح لو ثبت الاطلاق ومنها انه لو لم يكن للتكرار
لما تكرر الصوم والصلاة ولا ما علق على علة مكررة وفيه مضافا الى المعارضة بالحج انه بدليل خارج وتكرر ما كرر
عليه غير التكرار المستفاد من الصيغة ومنها انه لو لم يكن لم يرد النسخ بعده وفيه انه قرينة مجاز السيد الاستعمال
وحسن الاستفسار وفيه عدم دلالتهما على الاشتراك اما الاول فظ واما الثاني فلصحة الاستفسار عن افراد
المتواطي واباحة التجوز مع خفاء القرينة او لاحتمال الاشتراك واصالة عدمهما لا يفيد الا الظن والعلم احسن
مع ان عدم احتمال الصيغة لا ينافي الاحتمال من جهة اخرى وللامر بالماهية استفسار الامر بالمتخصصات معينا او مجملا
يصح الاستفسار من هذه الجهة فائدتان الاولى لا شك في وجوب المرة الواحدة على القول بالماهية ثم
انما الخلاف في الزائد عليها ثم الخلاف تارة في تحقيق مذهب القائل بالماهية فيه واخرى في تحقيق حكمه
ولعدم فائدة كثيرة في تحقيق الاول لم يتعرض الاكثر الا للثاني ثم الخلاف على هذا الوجه اما في الحكم المستفاد
عن الصيغة او مطلقا والوجه خارج وان تعرض الحكم بعض الشرائع بعضهم ايضا ولكن انت خبير بان المناسب للطلب
هو الاول فحقيقة اما على القول بالماهية فان في الزائد قولين عدم دلالة الصيغة على حكم له وكونه مسكوتا عنه و
دلالتها على استحباب التلبس بها وعرفا مذهب الى الاول والذي يعلم الاشتراك وبعض اخر وهو الحق لعدم دلالة
الدال على طلب الماهية على حكم الزائد بشيء من الدلالات ويستفاد الثاني من كلام صاحب المعالم كما بينا

وهو في شرح مختصر الاصول ودليله انه لو اتى بالفعل ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به عرفا
لا يقال ان الامتثال لا يمنع عن الثواب يثبت الاستحباب وغيره اذا حصل الامتثال بفرد واحد ويبعث الامر
فلا يمتنع ان يثاب على غيره ولا معنى للامتثال بعد الامتثال ويتفرع عليه اذا تحققت الماهية بالفرد الاول فلا يبقى
اما بمنع الطلب بالنسبة الى المحقق ثان لها او لا فعل الثاني لا بعقل الامتثال الثاني وعلى الاول اما بقي
الطلب بالنسبة اليه بالوجوب فلا يحصل الامتثال بالاول ويكون قولا بالتكرار او بالاستحباب فيكون قولا
بان الصيغة وضعت للوجوب في الاستحباب وهو موقوف على جوازه مما لم يقل به احد منهما وقد علم
انه على القول بالماهية يكون الزائد محرما اما من جهة كونه تشريعا ولا يخفى ان حرمة التشريع مقدمة خارجية
لا دخل لها بدلالة الصيغة على حكم فرد زائد فذكرها ههنا لا وجه له مع انه قد يكون على وجوب او
استحباب دليل خارجي فاذ تحققنا عن مدلول الصيغة لا يحصر الامر في التشريع حتى يكون محرما بالاطلاق
مع ان التشريع لا يكون الا مع اعتقاد المشروعية فلا يكون الزائد محرما حيث ما لا يكون بعنوان
شي من الخارج بل لنا ان نقول انا لا نحرم ذلك الاعتقاد لا فعل الزائد واما على القول بالمرة فان فيه
ايضا قولين حرمة الزائد بمقتضى الامر وكونه مسكوتا عنه استدل الاول بان مدلول الامر يكون هو المقيد
بالوحدة فيكون الوحدة جزء المامور به ومع الزيادة ينتفي فلا يتحقق الامتثال وفيه ان طلب الفرد الواحد
غير طلبه بشرط الوحدة فان الواحد جزء الاثنين يتحقق منها بخلاف الفرد بشرط الوحدة ومعه من نذر ان
يعطي زيدا دينارا لو اعطاه دينارين بخلاف ما اذا نذر ان يعطيه بشرط الوحدة القائل بالمرة لا يريد
الا الاول ومنهم من حرم الزائد للتشريع المتقدم وقد عرفت ما فيه واحتج القائل بالثاني بالحق بعين
ما سبق على القول بالماهية نعم قد يكون الزائد محكوما باعتبار دليل اخر من اصل او تشريع او غيرهما
الثالثة ان قيل يحصل الامتثال بالمرة على القول بالماهية والمرة معا فما الامتياز بينهما وما ثمرة
الخلاف قلت الفرق بين القول بالماهية وجعله والقول بالمرة مع كون الزائد محرما بدلالة الصيغة ظاهر
وكذا بين القول بالماهية مع استحباب الزائد وبالمرة مع كون الزائد مسكوتا عنه واما الفرق بينهما
مع السكوت عن الزائد فيهما فباعتبار متعلق الامر لا غير واما فائدة الخلاف فهي ايضا في غير الاخير
ظاهرة واما فيه فتظهر فيما لو اتى بافراد متعددة دفعة فانه يحصل الامتثال بالجميع على الماهية من غير اختصاص
بفرد لانه لو تحقق لها حصل بالجميع وهو ايضا فرد للمامور به وعلى المرة يكون المامور به واحدا منها
ويقع الباقي تبرعا لان المطلوب لما كان فردا واحدا يتحقق الامتثال به لا بالجميع وقد يتعلق الغرض الحقيقي
كثيرا بالسامع عن تعلق بها الا في العتق مثل الماهية يكون الجميع مامورا به بخلاف المرة فان المامور به يكون
واحدا فان قلنا بانه معين في الواقع مشتبه عندنا يتخرج بالقرعة وان قلنا بانه غير معين يتخير
المكلف كذا قالوا وفيه نظر اذ حين تحقق الافراد المتعددة دفعة كما وجدت الماهية في ضمن الجميع وجدت
في ضمن البعض ايضا ووجود البعض مقارن لوجود الكل فحصول الامتثال بالجميع ليس اولى من حصوله
بالبعض مع انه موجب لحصول الامتثال قطعا ولا معنى للامتثالين فلا معنى لحصوله بالجميع فتامل ان المراد

بالمرة الاتيان بالمامور به مرة واحدة وهو غير ايجاده في فرد واحد فان العتق مرة غير عتق العبد الواحد
فلو قال لعبيده اعتقتكم يكون عتقا واحدا وان لم يكن عتق واحد فلا يتحقق فرق ثم على القول بالمرة
وحرمة الزائد يظهر فائدة اخرى ايضا اذ على الماهية يحصل الامتثال بالجميع وعلى المرة وحرمة الزائد للتشريع
يكون باطلا ان قلنا بعدم اجتماع الواجب والحرام او باعتبارين ويكون صحيحا ويتخرج بالقرعة او بتخيير فيما
بالاجتماع ولو جعلنا الزائد بدلالة الصيغة يكون الكل باطلا اذا المامور به مشروط بالوحدة والواقع غيره فيه
له منهاج اذا علق امر على شرط او وصف فاما يعلم من الخارج عليه الشرط للوصف او لا وعلى
التقدير اما علم عموم اللفظ الدال على التعليق او لا ولا شك في تكرر الامر بتكرر المعلق عليه على القول بالتكرار والحق
المقتضي وعدم المانع نعم نقل التكرار بالنسبة الى المطلق لاختصاصه بما اذا تحقق المعلق عليه واما على الاخير
فلا خلاف ايضا في التكرار بتكرره في الاقسام الثلثة الاول وهو ظ واختلفوا في الاخير على اقوال ثلثة التكرار والتكرر
مطلقا وقياسا وعدمه استدل الاول بكون ما ورد في الشرع كذلك متكررا وبالاستقراء بفيدانه فهم من نفس التعليق
فيكون متبادرا منه وقد يزاد عليه ايضا بان التعليق يقتضي علية العلية كما ياتي وهي يوجب التكرار لامتناع تخلف المعلول
عن علته فان قيل علل الشرع معرفات وليست من العلل الحقيقية فهي لا يتخلف عن المعرف ايضا
لانه كاشف عن العلة الحقيقية نعم لا يمتنع اجتماع المعرفات بخلاف العلل الحقيقية فان قيل لا يلزم من وجود الشرط وجود
المشروط قلنا ذلك في الشرط الشرعي واما اللغوي وهو ما يدخل عليه ادات الشرط فانه يدل على وجود الجزاء عند وجوده
والانتفاء عند انتفائه ايضا استدل الثاني على اثبات التكرر قياسا بما ذكر اخيرا وعلى عدمه لفظا بدليل النافي مطلقا وهو
وجهين احدهما ان التعليق المطلق اعم من المقيد فلا يدل عليه وثانيهما انه لو قيل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعتق
من عبيدي لم يتكرر قطعا واجيب عن الاول بمنع الاعمية وعن الثاني بوجود القرينة الحالية والحق عدم افادة نفسه
التكرر فيما ورد عموم اللفظ فيه وكذا الاستقراء على الفهم من نفس التعليق ثم لما ذكره باعتبار فهم العلية من الخارج
واما باعتبار فهم العلية وعليها فانا لا نعد الخلاف في اشعاره بها ولكنه لا يفيد عندنا لو ثبت فهما ما ايضا حتى يكون
من المنصوص العلة لا فادة التكرار لا يحل لما ان الدلالة دبا في تحقيقها في بحث القياس ولكنه يفيد التكرار في الشرط بعنوان العموم
الصيغ المعرفة بالاوصاف العلية في كثير من الاقسام من الخارج لا يترتب على هذه المسألة كثير فائدة
منهاج ذهب المحققون الى ان الامر المطلق لمجرد الطلب من غير دلالة على فور او تراخ وقال الحنفية انه للفور واليه ذهب كل
من قال انه للتكرار وبعض الاشاعرة والجبائيان والبصري الى انه للتراخي اي جواز واما وجوبه فقيل لم يقل به احد
وفي شرح العضدي انه غير محتمل لكن صرح الرازي في البرهان بان غلاة الواقفية قالوا باحتماله والواقفية
بالاشتراك اللفظي مطلقا والسيد انه كذلك لغة والفورية شرعا وذهب بعض متاخري اصحابنا الى انه لطلب مطلق الفعل
لكنه الا انه يجب المبادرة للدليل الخارجي والحق هو الاول لنا ان في كونه للقدر المشترك بين المرة والتكرار
احتج الحنفي بوجوه منها قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد المغفرة اما نفسها او ما علم ان المسارعة الى
سبب الشي مسارعة اليه لامتناع المطلق او سببها لانها فعل الله سبحانه فيحمل المسارعة الى العمل الصالح
بمسببية الجنة لما ورد من كون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب على القول بالاحباط ويثبت في الباقي بالاجماع

الركب وابنه قال الله سبحانه فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به منها واجب بان الامر فيها للندب لانهما لو كانا للوجوب لاقتضيا الفور المستلزم للتضيق المنافي للمسارعة والاستباق وفي ذلك مسلم لانا لا نقول مقتضى الصيغة في الايتين
لان الاولى يقتضي التضيق والثانية التوسيع ورد ذلك بوجوه احدها ان اقتضاء الفور للتضيق انما هو في التاخير دون
الفعل فانه كما يتحقق المسارعة بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة يتحقق بملاحظتها في زمان الفعل والتوضيح ان الامر
اما موقت مضيق او موقت موسع او مطلق ولا اول يفيد الفور بمعنى انه لو اخر عن ذلك خرج عن وقته اثم ويصير قضاء والثاني
يفيد جواز التاخير عن اول وقته ولكن لو اخر عن الجميع اثم ويصير قضاء والثالث وهو ما نحن فيه يفيد الفور بمعنى
الاثم الا انه لا يصير قضاء بل اي وقت اتى به يكون صحيحا واداء وهذا وان كان مضيقا الا انه ليس موقتا فتحقق
فيه المسارعة والاستباق لا في الاولين والضيق الوقت فمفاد الايتين انه يحب المسارعة فيما يصح فيه الراحة والتراخي
ويعصي المكلف بترك المبادرة اليه ولا يلزم التنافي المذكورة اذ المادة لا تقتضي الا التحيير مع التاخير
دون شرعيته والصيغة يقتضي عدم مشروعيته ولا يخفى ان مجرد ذلك لا يجدي فائدة مبني على سقوط الامر
لو لم يفعل فورا ام لا وسياتي تحقيقه وثانيها ان امكان تحقق المامور به بعد فوات وقت الفور ذاتا
كاف في الامر بالمسارعة وان لم يصح شرعا وفيه منع الامكان الذاتي على القول بالفور اذ ح يكون المامور به
هو الفعل في الان الثاني او لا يمكن الاتيان بالفعل المقيد بكونه في الان الثاني في الان الثالث ثم هذا مبني على القول
بان الامر المطلق للطلب والفور مستفاد من الخارج وثالثها ان حمل الامر على التخيير ليس اولى من حمل المسارعة
والاستباق على ارادة ما هو الاهم وهو الاهتمام فان الفعل بحيث لا يكون في نظر الفاعل امر مهم لو كان المكلف
الندب واستلزامه التخصيص ايضا لخروج المندوب لخروج المضيق على الاول وفيه منع وجوب الاتي فرض
اقول انه لا حاجة الى حمل الامر على الوجوب ولا يلزم عدم امكان الامر
بالتعجيل وجوابه انه ممكن ضرورة جواز ان يقول المولى لعبده اذهب بالعجل مع ارادة الوجوب من غير تناقض
وتغليظ والحل ان اللازم انه لا يمكن الامر بالتعجيل فيما كان تعجيله مع قطع النظر عن ذلك الامر لا انه لا يمكن
مطلقا فان قيل فعلى هذا لا يجب حمل الامر على الاستحباب من جهة ما ذكر لجواز فهم المسارعة من الايتين قلت
نعم لكن الان المستدل لما كان غرضنا ان نقول الامر يدل على الفور يلزم عليه ذلك فراد المجيب ان الامر محمول
على الندب فلما هو مراد المستدل فرجع الى انه لو كان مطلق الامر للفور لزم حمل الامر على الندب وهو لا يمكن
ثم لا يرد ذلك على من اراد الفور مطلقا وهو ايضا مناف للمختار والمناقشة بينهم للحمل على الندب بان الامر
الايتين على وجوب الفور ليست الا بالظهور ودلالة الامر على الماهية ايضا ظهور وهذا اقوى من الاول
فيجب حمل الايتين على الاستحباب وهذا انما ان اريد دلالة الايتين على ثبوت وجوب الفور بها لا بالامر فلا تنافي
بين الظهورين وان اريد دلالتهما على كون الامر للفور فالتعارض بين الاصل والايتين لان ظهور الامر المطلق
في الماهية انما هو بحسب العرف ويتعدى الى الشرع باصالة عدم النقل والاصل لا يعارض الدليل فانه
ان يحل بانه لا شك في انه لا يجب المسارعة والاستباق في المندوب فيلزم اما التخصيص او التجوز في الامر
وكلاهما في الايتين اغلبيتهم على ترجيح التخصيص وهو ثم سيما في ذلك التخصيص الذي هو بعيد عن مدلول العام

انه لا عموم في ايه المسارعة ولا يمكن في التمسك بعد الفصل ومنها ان الله عز شانه ذم ابليس على ترك المامور به
بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو كان المامور به هو الصحيح لم يستحق الذم اذ كان له ان يقول انك لم تامرني
بالبدار وسوف اسجد وايضا ما ذكره هو الصحيح في زمان معين دون الطلق فيعلم ان المامور به هو الصحيح بالبدار
وجوابه ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت لقوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين فان الفاء في قوله فقعوا ايضا للترتيب ومنها انه يذم العبد اذا لم يمتثل فاستحق الذم بانه لقضا
العادة ومنها ان الامر كالنهي في كونه طلبا والنهي يفيد عن ترك المامور به والنهي يفيد الفور وجوابه سبق ومنها
ان المتبادر منه الى الاذهان بعد قطع النظر عن الرابع ولو كان للماهية لا حتمل الامرين والجواب ان القرينة الحالية قائمة
على ان المراد القيام في هذا الوقت ومنها ان كل مخبر او منشا ومخبر الامر يقصد به الحال فان القائل زيد قائم وهي طالق
يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له اما بالقياس او بالالحاق بالاغلب وجوابه او لا بطلان القياس وثانيا انه كلام
خبر والانشاء على الزمان الحاضر ونحن نمنع ذلك لما ذكرنا حيث ان الحال المراد هو كيف الاول
ما المراد فيه غير متحقق في الثاني ومنها انه لو جاز التاخير فاما الا كون له غاية او يكون وعلى الثاني اما كون الغاية محدودة
او لا والكل باطل لاستلزام الاول خروج الواجب عن وجوبه اذ معناه التاخير ابدا والثاني التكليف بالمحال والثالث
منتف قطعا والجواب عنه النقض بالصريح بجواز التاخير مع انه جائز اتفاقا ونقضه ما بجواز في جميع ازمنة التمكن فيه
لا يجوز التصريح به على الاطلاق بالتخيير بين جواز التاخير بعض الازمنة التي بعد التارك فيها متهاونا ولا بد من دليل
لا يجوز ان يكون المستفاد من الصيغة اخير التاخير الجائز المذكور على الاطلاق ويحل باختيار جواز التاخير الى غاية معينة
هي اخر ازمنة الامكان بظن المكلف وهذا الوقت غير مجهول لانه يمكن في كل وقت ان يعلم انه هل حصل له الظن بانه
لا يعيش بعد عام او فيه او لا انه يستلزم انه لو كان في ذمة المكلف قضاء او نذر مطلق او نحوهما فقطع له ما يظن به عدم
حيته بعد ثم اتفق خلافه لم يصح فعله بعده لانه او فقه ضيق وقته ولا قضاء ولا وهو خلاف الاجماع وثانيا انه يمنع
المكلف يتعين اخر ازمنة الامكان بظنه قبل تحققه اذ كل الظن عدم الامكان في وقت ممكن يكون وقتا لا مبنيا بل
يتردد بين يوم او يومين او اكثر واقل وكل جزء يتعين بجرعه فيه ذلك الى ان يتحقق له الفوت ويبقى مترددا فالجواب
عن ذلك باعمال الاصل وثالثا ان ظن الموت قلما يحصل وعلى تقدير لا دليل على اعتباره شرعا فلو
على تقديره فلا يتمكن الامتثال بعده اذ هو يكون بعد شدة المرض فالصحيح ان يجاب بوجهين اخرين احدهما
الاختيار بجواز التاخير الى غاية معينة عند المكلف وهي اخر زمان الامكان في الواقع على ان ينقطع
في اول جزء منه وبقيم الفعل فيه لا على ان يكون ظرفا للتاخير فيقع الفعل من خارجه قول لزوم التكليف بالمحال قلنا اذا
كان التاخير معينا واما اذا لم يتعين بل جاز التاخير عن اول زمان التمكن الى اخره وهكذا يجب ان ياتي به
في اي جزء من جميع الازمنة التي يتمكن منها كان عقلا فلا تمكن من الامتثال بالمبادرة واورد عليه بوجوب
الاول انه مع التمكن من الامتثال بالمبادرة او اتي بوجوب المبادرة او التراخي للعزم او لا وح فاذا اخر الفعل
الى انقضاء اخر ازمنة الامكان لما يكون اثما او لا والاول تكليف بالمحال اذ يجب عدم التاخير عن اخر ازمنة
الامكان وهو لا يعرف والثاني يستلزم خروج الواجب عن وجوبه فان قيل نختار الثاني ولا اثم ولا تكليف

بالحج لان المراد بالمحال اما نفس الفعل وعدم التاخير عن اخر زمن الامكان والاول لا يوجب المحال الا بعد معرفة
تمام اجزاء وقته وهو بعد معرفة الفقه ليس بها الا ان لم يجب الاتيان به في حينه والثاني باق على محاليته قلنا
معرفة البعض انما يفيد لو حصلت قبل انقضائه وليس كذلك اذ كل جزء ما لم يتحقق لا يعلم كونه وقتا لاحتمال عدم الامكان
فيه وبعد تحققه لا يمكن الايقاع فيه وتعين نهاية الحج في الابعاد ان لو ثبت البدار ثبت الفور والا فان زال الامكان
بعدم مع الترك اما يكون اثما او لا فان كان اثما لزم الاثم على ترك غير الواجب والا خرج الواجب عن وجوبه
والجواب بما مر في القرينة الاولى فاختيار الشق الثاني مع الاثم قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا ان اريد بالتكليف
بعدم التاخير مشابه ودعه وان اريد الفعل حيث انه كلف به في وقت لا يمكن معرفته ففيه انه انما يلزم
لو كان الفعل موقتا بان يكون الوقت جزء المامور به ولكنه ليس كذلك بل المكلف به الفعل من غير توقيت وما
نقول من انا نخبره قدر اخر زمان الامكان لا نريد انه اخر وقته شرعا بل انه اخر وقت يمكن ايقاعه فيه عقلا
والمكلف به نفس الفعل وما لم يمكن ايقاعه الا في زمان لم يرد ان يصير فيما ان ظرفا له كما كان قائما اي ضمن
لو زمع انه لا يعرف المكان الذي يتمكن من وقوع الفعل فيه واما عن القرينة الثالثة فباختيار عدم لزوم البدار
والاثم مع زوال الامكان بعده وترك الفعل قوله لزم الاثم على ترك غير الواجب قلنا ان اريد بغير الواجب
البدار فالاثم ليس على تركه بل على ترك الفعل وان اتفق مصاحبته لترك البدار وان اريد به الفعل فلا نم
انه غير واجب كيف يلزم من عدم وجوب كونه في هذا الوقت بعينه حيث انه في هذا الوقت عدم وجوبه اصلا الثاني
انه لما كان اخر زمن الامكان غير معلوم وتحصيل البراءة واجبا فجواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن فيجب
الامتثال بالمبادرة وهو ثبوت الفور وجوابه منع اشتراط جواز التاخير على معرفة اخر الازمنة بل يتوقف على
عدم كونه اخرها والموقوف على معرفة اخرها العلم بالجواز لا نفسه فلو جاز نفي نفس الامر لا يتوقف على
العلم به بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع والحاصل انه يجب عدم التاخير عن اخر الازمنة ويمكن تحصيل
البراءة بالمبادرة وغيرها فلو بادر يخرج عن العهدة ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذلك وهكذا
ولو لم يفعله الى الانتهاء اثم وتوهم كون المبادرة مقدمة لتحصيل البراءة ثم لغيره يتوقف العلم بعدم
تاخيره عن اخر الازمنة او لما فيه لك وجوب تحصيل هذا العلم غير ثابت الثالث انه هنا يجيء
اذا كان المراد بالتكليف في الحج التكليف بالتأخير ولكن المراد التكليف بعدم التاخير عن الغاية
ولا شك انه لا تكليف قبلها لعدم التاخير عنها بل انما هو فيها واذا كانت مبهمة لزم التكليف بالاعلم
وجوابه اولا ان عدم التاخير لازم الفعل فاذا كان مقدورا قبلها يكون عدم التاخير ايضا كذلك وثانيا
انا لا نم ان مع ابهام الغاية يكون التكليف بعدم التاخير عنها تكليفا بالمحال ولذا يصح امر العبد بخياطة
ثوب قبل قدوم الحاج مع عدم تعين وقته وثانيا في الوجهين ان لم غاية معينة هي اخر زمان الامكان بحسب
العلم العادي للمكلف مثلا وبعلم انه لا يتمكن بعد تمام مائة سنة فجواز التاخير ما لم يبلغ هذا الحد
واحتمال زوال التمكن قبله مدفوع بالاصل والاستصحاب ثم لو حصل له قبلها الرحصل العلم بعده
التمكن في زمان اقرب يصير الوقت مضيقا الان يتضيق وكل جزء لم يحصل له العلم يعمل فيه بالاصل

فان قيل

فان قيل لو فاجاه الزوال لزم عدم الاثم فيخرج الواجب عن وجوبه قلنا اولا لا نم الخروج فان الواجب ما
يستحق تاركه العقاب بوجه ما لا مطلقا كما ياتي وثانيا انه لو كان اثم فعلى ترك المبادرة دون تركه في وقته الثالث
هذا كله مع ان الدليل لو تم لما دل على دلالة الصيغة على الفورية ومنها ان النحاة ذكروا ان الامر المجال في جميع
منع الشمول مع ان مرادهم من الحال الغير المفيد للتعين كلا منا فيه استدل القائل بالتراخي بانه لو اراد وقتا
معينا لبينه فاذا فقدنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية وجوابه انه لا يدل على ان جواز التاخير جزء للامر
بل يثبت بالبرهان ونحن ايضا نقول به واحتج الواقفي الاستعمال وهو دليل السيد على الجزء الاول وجوابه منع الدلالة
واستدل ايضا بحسن الاستفهام وفيه انه قد يستفهم عن افراد المتواطي والاحسن ان يجاب فيما نحن فيه بالتصريح
دليل السيد على الجزء الثاني حمل الصحابة والتابعين كل امر ورد في الكتاب والسنة على الفور وفيه المنع
جواز ان يكون القرينة واما انه عدو بها ساعة بايها انه عدم النقل وهو دليل القائلين بالفور منهم ومن خالف الصيغة
بعض ادلة القائلين بدلالة الصيغة على الفور وقد عرفت ضعفها وان التاخير يعد في العرف تهاونا ومعصية فيكون
حراما وفيه ان التهاون انما يكون اذا ثبت الفورية مع ان حرمة التهاون مطلقا ممنوعة فانه قد يكون في المستحبات ايضا
تتميم اذا اوقت الماموريه بالامر المطلق فلا اشكال على غير القائل بالفور واما عليه فهل يسقط التكليف
عنه ويكون اثما او لا بل يجب عليه الفعل ثانيا والاكثر على السقوط ان كان المراد دلالة الصيغة على الفور وبعده ان كان
المراد ثبوت الفورية من الخارج استدلوا على الاول بان المامور مصير من قبيل الموقت اذ يكون ارادة الوقت الاول جزء
مدلول الصيغة فيكون الفعل بمنزلة ما يجب عليه الفعل في اول اوقات الامكان فينقضي الفعل بانقضاء وقته ومنع صيرورته
موقتا كما في انقضاء الوقت بانقضائه وفيه ضعيف ويمكن اجراء دليل انقضاء الوقت بانقضاء وقته هنا من غير
توسيط حيله كالوقت فيقال على القول بالفور يدل الامر على وجوب الفعل في ضمن الفور والاصل عدم وجوب غيرها فان
قيل الماهية المطلقة متحققة في ضمن المقيد فايجاب المقيد ايجابها والاصل بقاء وجوبها قلنا ان اريد الماهية الموجودة بوجود هذا
الفرد فلا يفيد وان اريد ما يمكن وجوده في ضمن هذا الفرد فلا نم وجوبه كما ان الامر بصلاة الظهر لا يدل على وجوب
الصلاة المتحققة في ضمن صلاة الصبح فان قيل الاصل عدم سقوط الوجوب قلنا ان اريد وجوب الفعل فورا فالسقوط ثابت
ما افاد به وجوبه مع قطع النظر عن الفورية فلا نم وجوبه اولا فان قيل هناك واجبان الفعل والفورية وليس احدهما قيد
للاخر والاصل فلا ينتفي احدهما بانتفاء الاخر قلنا ان اريد بالفورية ايقاع الفعل فورا فليس هنا واجبان وان اريد به
غير مقيد لايقاع الفعل فلا نسلم كونه واجبا بل هو واجب على الثاني وجعل احدهما اخر بعد استفادة الفورية
من دليل اخر لا يوجب التعجيل الامر مقيدا بوقت بل يكون هو تكليفا وذلك تكليفا اخر فيكون تكليفان احدهما
يستفاد من الامر والاخر من دليل الفورية وكلا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر وليس هنا سبب يقطع
مقتضى الامر الاول الاسيرة موقتا وهنا ليس كذلك وثانيها ان الامر المطلق يدل على شيئين كون الفعل اداء وكل
وقت وعلم الاثم في التاخير وادلة الفورية يبطل الثاني ولا دليل على ارتفاع الاول اقول ما ذكره دليلا فلا يعيد
عليه واما الدليل على الثالث فنا قيلان انما اولها فلان حجة الفورية انما يدل على وجوب المبادرة بما كلفه الامر
الاول او لا فان كان الثاني فهو خارج عن النزاع وان كان الاول فقبل الماتي به بالامر الاول انما باقي

على عدم توقيته بمعنى ان المكلف مخير في الاتيان به في اي وقت شاء او صار موقتا فان كان الاول لزم التناقض وان
كان الثاني يكون من قبيل الموقت وبعد تسليم الامر بهيئة ووجود دليل على الفور اما الامر بالهيئة التي يختص بمعنى
كل من الفور والتاخير او بالهيئة المقيدة بوجودها في ضمن الفورية فان كان الاول يلزم النسخ وان كان الثاني فيثبت
التوقيت وبذلك المراد بالتكليفين اللذين ادعاهما الفعل المستفاد من الامر المطلق والمبادرة المستفادة من دليل
الفور والمبادرة محتاج الى متعلق فهذا ما يكون في ذلك الفعل او مثله في الثاني وهو ظاهر في التكليف الاخر هو
المبادرة بالفعل المستفاد من الامر المطلق فالتكليفان الاتيان بالفعل مطلقا وبه فورا فان كان الاول اعم الاتيان
لم يكن اتيانا بهذا الفعل ولم يثبت فورية وان كان عينه فاين التكليفان ولما ثانيهما فلا بد ان اريد ان الشيئين
مطابقان للامر المطلق فهو تام وان اريد ان المطابق لمطلق الفعل ولازمه الشيئان ثم ولكن يلزم انه اذا
ارتفع احد اللازمين ارتفع الملزوم المستلزم لارتفاع الاخر فان قيل لا شك ان الامر بالمسارعة مقيد بالامكان
فقيدنا مأمور بها مع الامكان فاذا لم يمكن يجب الاتيان بالمطلق استصحابا للوجوب وظاهر ان بعد عدم الاتيان
اول ... القدرة على المسارعة قلنا هذا اذا ذكر قيد الامكان مع المسارعة والا فالمفهوم منه عرفا تقييد اصل المط
بالقيد ... هنا القيد وقيد الامكان المعتبر عقلا انما هو في اصل المط والحاصل ان المفهوم عرفا من ذلك
ان المطلق جزء المط مطلقا لا شك في انه لا يجب الاتيان بالجزء بعد سقوط الكل ومن هنا ظهر ان الحق سقوط المأمور به
على الفور مطلقا الا ان يدل دليل خارجي على وجوب الفعل ثانيا وثالثا وهكذا وكذا الحكم في كل قيد ثبت بدليل
خارجي يتقيد المطلوب بذلك القيد كالوقت والمكان والوصف **منهاج** الامر بالموقت لا يقتضي القضاء
اذا انقضى وقته ولا يثبت به بل هو بامر جديد خلافا لبعض العامة ومحل النزاع انما هو في مقتضى الصيغة فاذا اقتضت
القرينة على احد الطرفين خرج عن النزاع لنا وجهان الاول انه لو وجب القضاء لكان ... القول ... اخص ...
في الاول ... لان ... صوم يوم الخميس ... وجوب قضائه ولا تقتضيه ولا يستلزمها اياه فان قيل
... يدل على وجوب الصوم المطلق مطابقة فاذا انتفى في يوم الخميس المخصوص من القيد بقي ... عن ... الاخر
... صوم يوم الخميس يدل على وجوب المطلق فان الوضع ... للمركب ... وضع مفرده ... المركب ... على المركب فان
... المطلق ... فيقيد بالقيد كما هو مقتضى القيد فلا يبقى الا ... فان قيل المطلق جزء المقيد والدال
على ... يدل على ... قلنا جزئية مطلق الصوم للمقيد لا يدل على جزئية وجوبه لوجوبه فان وجوب صوم
يوم الخميس ليس ... وجوبين وكل ما ... الاجزاء فان قيل وجوب الكل يستلزم وجوب
جزئه وان لم يتضمنه قلنا نعم ولكن المسلم من الاستلزام هو الوجوب بالشرط اي ما دام جزئه ... الاطلاق
الثاني انه لو اقتضى ... صوم يوم الخميس ... يوم الجمعة ... في الخميس لكان ... مقتضيا ...
... اما الملازمة فلان ... بالنسبة الى الاوقات كما انه مطلق بالنسبة الى الاشخاص ...
مع التقييد ... والتقييد مع التقييد بوقت ... وكما ... الاول ... الثاني ايضا ...
الاشخاص ... في الاستحقاق ... بكون الاوقات ايضا ... في وجوه المصالح ... ايضا بامكان ...
الحكمة بالوقت المعين ... لو ... القضاء لزم ... الوقتين فلا يعصي بالتاخير وبالجملة ...

القضاء

القضاء واخرى لا يستبعد فالمطلق اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وبان مفهوم صم يوم الخميس انه يجب
صوم عينه ويرد على الاول ان الخصم يدعي دلالة الصيغة فلا يحتمل اختصاص الحكمة وعلى الثاني ان الخصم
يقول ان اقتضاءه انما هو بعنوان الاستدراك لا مطلقا فعنده ان يمتثل في الاول ولا يترك عمدا وعلى الرابع
ان الخصم يمنع الاعمية بل يقول ان علة الاستتباع في بعض المواضع تعريفية وعلى الخامس بمنع حجية مفهوم
الزمان استدل الخصم بوجوه الاول انه لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء لا قضاء لان الامر بالفعل بعد الوقت
فيكون ماتيا به في وقته وفيه انه يشترط في الاداء ان لا يكون استدراكا لما فات فالماتي به يكون اداء للواجب
من الامر الجديد كونه استدراكا الثاني ان الوقت للمأمور به كالاجل للدين فلا يسقط بانقضائه كما لا يسقط
بانقضائه وفيه ان الغرض من اداء الدين وعدم سقوطه الاجل الارفق نفاما ... صاحب الحق ...
به فانه يحتمل فيه مدخلية الوقت على انه ليس الا قياسا والثالث ان الوقت ظرف للمأمور به فخارج عنه فلا يوثر
اختلاله في سقوطه وفيه انه يخرج ظرف الشيء عنه اذا لم يكن قيدا له واما اذا كان قيدا فليس بخارج عنه دخول
القيد في المقيد والحاصل انه يتم ان كان المأمور به الفعل خاصة وليس كذلك بل هو الفعل المقيد بكونه في هذا الوقت
فتقييده بآخر الزمان وان لم يكن داخلا في المأمور به ولكن ايقاع الفعل فيه داخل فيه جزء له ولا يمتنع استثار هنا
الجزء في غير ذلك الزمان فيؤثر اختلاله في سقوطه الرابع ان المأمور به هو الفعل المقيد بكونه في هذا الزمان
ولا شك ان القيد غير المقيد فيتحقق مطلوبان المطلق والقيد فينتفي احدهما لا يسقط الاخر واجيب بمنع التركيب
الخارجي بل هو عقلي ويبح الخارج الا شيء واحد كالاجزاء المحمولة ثم لو كانا شيئين خارجا ايضا لكان المذكور
وجه وهذا هو السر فيما ذكر بعضهم من ابتناء الخلاف في المسئلة على الخلاف في ان القيد والمقيد شيئان في الخارج
كالمتصل او اللفظ او شيء واحد يصدق عليه المطلق والمقيد ورد بان هذا انما يصح لو لم يكن التركيب العقلي مجامعا
التركيب الخارجي ولو كان مجامعا لكان المطلق والقيد شيئين خارجا والاحتج بتسليم التركيب الخارجي ومنع وجوب
كل منهما ومنع لاجل كون احدهما شرطا للاخر كما هو المفهوم عرفا والحاصل ان كونهما شيئين في الخارج لا يفيد لجواز
ان يكون غرض الامر الاتيان بهما مجتمعا فالاصل عدم الوجوب منفردا ورد باصالة عدم الاشتراط وعدم الاعتياد
الاجتماع ومعارضة الاصل المذكور باستصحاب الاشتغال وفي الثاني ان التركيب الخارجي بعد تسليمه غير نافع فان مجرد
تمايز القيد والمقيد لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز
في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك وجواز الانفكاك عن خصوص هذا القيد بسبب بيان الاخر مردود بان بعد انتفاء
الاول ينتفي المقيد وبانتفاء الاخر وحدوث القيد ثانيا خلاف الاصل ورد ذلك بان عدم جواز الانفكاك يقتضي
تحقق المقيد في ضمن احد القيود انما هو في الجنس والفصل خاصة لا فيما نحن فيه لامكان تحقق القيد بدون القيد
لامكان الاشتغال بمطلق الاشتغال القول بذلك بين الدليل والرد في الاولين والجواب الثالث نظرا في تمامية الدليل
فلان تسليم التركيب في الخارج غير نافع اذ لا يلزم من كونهما شيئين تعلق الوجوب بكل منهما مع ان الاصل عدمه
ووجوب المركب يستلزم وجوب جزئه من حيث هو جزء لا مطلقا واما في الرد الاول فلان النافع للاستدلال اثبات
ما نحن فيه فان المطلق بمنزلة الاساس والقيد بمنزلة ... وهو عنه في هذا اليوم ولكن الثاني في اثبات التركيب

الخارجي بين الاسباب والموضوع في هذا اليوم واما في الرد الثاني فلان الاصلين انما يجريان لو
لم يكن وجوب المشروط واحد المجتمعين فان النزاع في ان الواجب هل هو الشيء المشروط او مع قطع النظر عن
الاشتراط وانه هل هو الشيء المعتبر فيه الاجتماع او التفرق ونسبة الاصل اليهما على السواء مع ان اعتبار
الاشتراط والاجتماع متيقن للاتفاق على التاثيم بالترك في يوم الخميس فان قلت وجوب الهيئة لا نزاع في
وجوبها في ضمن الهيئة بشرط شيء وبشرط لا قلنا المتيقن وجوبها لا وجوبها واما استصحاب الاشتغال
فضعيف لان ما علم الاشتغال به هو المشروط ولا يمكن استصحابه لانتفاء الموضوع واما في الجواب الثالث فلان
المجيب توهم ان ما سيجيء في مسئلة نسخ الوجوب من انه يبقى الجنس بانتفاء الفصل الاول والاصل عدم حدوث
الثاني يجري هنا ايضا وهو فاسد لان الفصل في المسئلة المذكورة لم يكن محقق الوجود حتى يمكن نفيه بالاصل وهو
يستلزم نفي الجنس بخلاف ما نحن فيه فان القيد الاخر وهو الزمان الثاني متيقن الوجود فلو كان من قبيل الفصل والجنس
يعلم تحقق المقيد ايضا ضرورة بطلان وجود القيد بدون المقيد **فائدتان الاولى** ما ذكرناه في الوقت جار في
غيره من القيود ايضا كالتميز والحال والمفعول به وغيرها فلا يقتضي الامر بالمقيد باحدها وجوبه في ضمن قيد اخر مع
تعذر الاول فلا يجب تلبسا غسل بالقراح مع تعذر الاخرين الا بدليل خارجي **الثانية** قيل التتبع يورث الظن
بثبوت القضاء في كل موقت واجبا اذ لا يكاد يوجد في الاحكام ما تعلق به الامر في وقت الا وثبت قضاؤه عند فوته
العيدين والجمعة ونحوها فالظن يحكم بان منشأه هو الامر الاول وحينئذ الالحاق بالاغلب فيجب ولكن الحكم بحجية
هذا الظن للاحكام مشكل اقول يمكن منع الغلبة ايضا فان الواجبات التي لا قضاء لها كثيرة جدا **منهاج**
الاصل عدم وجوب الجزء او استحبابه بعد تعذر الكل او تعسره لعدم الدليل فلا يحكم به الا فيما دل دليل خارجي
على الثبوت او علم ثبوت الحكم للجزء بنفسه ايضا مع قطع النظر عن كونه جزءا وقد يتمسك في الثبوت بالاستصحاب
وبقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور والكل ضعيف
جدا كما بيناه مبسوطا في كتاب عوائد الايام فلا يحكم بثبوت حكم الكل للجزء بعد تعذر الاخر نعم مع علم ثبوت الحكم للجزء
بعد تعذر الاخر يحكم بنفسه ايضا كوجوب ستر العورة عن الناظر فانه علم حرمة نظره الى كل جزء منها فلو تعذر ستر
بعض حيث المقدور ونحو ذلك وكذا يجب لان بعض القدرة يصدق العورة على كل جزء وعلى الكل فهي مطلق بالنسبة الى الجميع
والكل من افرادها ومن نظيره وجوب ستر ما امكن من العورة في الصلوة بخلاف غسل بعض اعضاء الوضوء اذا لم يمكن
من الجميع لعدم الاشتقاق باسم الجزء ان قلنا انه يجب للمنها او احياء بعض ليلة امر باحيائها جميعها او قراءة بعض
دعاء وجد فيه قراءته فلو امر مطلق او عام فرادي يجب الاتيان بما امكن بعينها اذ هو كل واحد منا طا الحكم من غير كونه كله
تبعا وان كان هذا ايضا بالتتبع ولكنه غير تعلق الحكم تبعا وكذا الكلام فيما اذا ورد وجوب امور عديدة او استحبابها في فعل
واحد كاستحباب كل من الاستغفار والعفو في الوتر فلا يسقط احدهما بسقوط الاخر لان كلا منهما مستحب مستقل
والاصل عدم الارتباط ومنه ما لو امر باشياء بالعطف بخلاف ما لو امر ببعض الاشياء مرة وثمان ركعات في ليلة النظر
فالاصل في الكل عدم مشروعية البعض اذا تعذر الجميع ومن يقول بثبوت الحكم للاجزاء يقول بمشروعيته ومنهم من
تعدى الى الاجزاء العقلية ايضا الى الاوصاف والامكنة والازمنة وهو ضعيف جدا **منهاج** قاطع

الخلاف في ان الامر بالشيء هل هو امر بمقدمته ام لا وبعبارة اخرى مقدمة الواجب واجبة ام لا
ولا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى مقدمة الواجب اما سبب وهو الذي يلزم من وجوده الوجود
ومن عدمه العدم لذاته او شرط وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا
العدم لذاته ويندرج فيه ما يجيء مقدماته وكل منهما اما شرعي او عقلي او عادي وله تقسيمات اخر لا علينا
اخرى ايضا الثانية الواجب بالنسبة الى مقدماته على قسمين مطلق ومقيد ويطلق عليه المشروط وعرفوا
كلا منهما بتعريفات مزيفة واولاها انتقاضا ان المطلق ما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو
كذلك والمقيد ما قيد وجوبه به وقيد الحيثية في التعريفين للاشارة الى جواز اختلاف الواحد بالنسبة الى
مقدماته في الاطلاق والتقييد الثالثة الواجب اما عقلي او شرعي والاول يطلق على معنيين الاول ما كان
تاركه مستحقا للذم عند العقلاء والثاني لا بد منه شيء في تحصيل شيء اخر الثالث ما لم يكن مفر من فعله عقلا
بمعنى انه يترتب على تركه محال عقلي كالتوليديات والثاني ما كان وجوبه مستفادا من خطاب الشارع
وهو ينقسم تارة الى النفسي وهو الذي كان متعلقه مقصودا بالذات من دون ملاحظة غيره والغيري
وهو الذي كان متعلقه واجبا لاجل الغير ويسمى ذلك توصليا ايضا وقد يعبر عن الفرق بينهما والجزء
اصلي وهو الذي كان مرادا من الخطاب وتعلق به اولا وبالذات وكان هو المراد من صدوره وجعل
لوجوب شيء اخر وتبعي وهو ان يكون مفهوما من الخطاب المتعلق بشيء اخر من غير تعلقه به بعينه الفعل
اذا لاحظ الشيء الذي تعلق به الخطاب الايجابي يحكم بان الامر بايجاده بنفسه او بوجوده المعتبر عند
الامر لا ينفك عن الامر بهذا التابع وثبوت هذا الوجوب بشيء انما يكون لاجل استلزام فعل المامور به فعله
سواء كان موقوفا عليه او من لوازمه ثم ان الحاكم بهذا اللزوم والدلالة التبعية وان كان هو العقل لكن
لما كان منشأ وقوع في الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعي ينسب الايجاب اليه ويجعل من اقسام الوجوب
الشرعي الرابعة اعلم ان دلالة الخطاب على وجوب شيء تبعا دلالة التزامية ويكون ذلك الوجوب لازما
للوجوب الاصلي المقصود اما لزوما بينا بالمعنى الاخص ويكون الوجوب التبعي حينئذ مقصودا به ايضا بالمعنى الاعم
او غير بين ولا يلزم التصريح فيهما وتخصيص التبعي بما كان من الثاني خطأ كتخصيصه بالاخير ثم انه يمكن جعل
الدلالة التبعية وبعبارة اخرى الالتزامية من اقسام الدلالة اللفظية الوضعية كما فعل المنطقيون بملاحظة
ان لوضع اللفظ للمتبوع والملزوم مدخلية فيها ومن الدلالة العقلية كما فعل الاصوليون والبيانيون باعتبار
ملاحظة ان الحاكم باللزوم هو العقل ثم الاولون لما اشترطوا في الدلالة الالتزامية اللزوم البين بالمعنى
الاخص لا يكون جميع اللوازم عندهم مدلولا التزاميا واما غيرهم فلم يشترطوا ذلك فجعلوا جميع اللوازم
من المدلولات الالتزامية فعلى الاول يمكن تحقق اللزوم بين معنيين ولم يكن الدال على احدهما دالا على الاخر بالالتزام
ويمكن تحقق اللزوم بدون الالتزام وقد يسمى الاول عندهم بالمدلول اللفظي والثاني باللازم المعنوي
وقد يخص المنطوق بالبين حيث انقسم هذه الدلالة اللفظية لعدم خروجها عن الثلث واشترطوا اللزوم
البين بالمعنى الاخص في الالتزام منها وقد يجيء واما عند البيانيين فلا ينفك اللزوم عن الالتزام واللازم

المعنى بعين البين

المغزى عندهم لو الطلق يراد به المقابل المبين بالمعنى الاخص او للبين ومن هنا ظهر فساد ما قيل في هذا المقام
من ان دلالة الالتزام اما لفظية او عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص والمراد به دلالة اللفظ عليه و
كونه مقصودا للافظ واما بين بالمعنى الاعم فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود
المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب بثبوت شيء اخر كون ذلك الشيء
لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا ووجه الفساد اما اولا
فلان دلالة الالتزام لفظية او عقلية فانه لا كلام في انها لفظية فان اللازم انما يفهم من اللفظ قطعا واما ثانيا
فلانها هل هي لفظية وضعية ام لفظية عقلية وكانه اشتبه عليه من جهة كلام صاحب المعالم حيث قال في نفي الدلالة
لفظا واثبات اللزوم حتى فهم ان الالتزام لفظي وعقلي ولم يعلم ان تربيع هذا التقسيم حيث خص الالتزام وما
كان لزومه بينا بالمعنى الاخص ولم يجعل غيره من اقسام الدلالة وان خص اللزوم ولذا قال واثبات اللزوم و
لم يقل الدلالة واما ثالثا فجعله البين بالمعنى الاخص مقصودا من الخطاب واما رابعا فجعله البين بالمعنى الاعم بعد
التامل كذلك واما خامسا فجعله العقلية بالمعنى الذي ذكره مغايرة للدلالة على اللازم البين بالمعنى الاعم وجعل احدهما
لفظية مقصودة تبعية دون الاخر مع انه لا فرق بينهما على ما ذكره اصلا الخامسة قد جعل من خواص الواجب
النفسي جواز اجتماعه مع الحرام ومن خواص التبعي عدم استحقاق الثواب والعقاب بفعله وتركه وهو فاسد كما يأتي
السادسة اعلم ان الواجب الذي وقع الخلاف في مقدمته هو الواجب المطلق واما مقدمة المقيد فلا خلاف في عدم
وجوبها بل ادعى بعضهم كونه بديهيا السابعة اعلم ان الوجوب الذي وقع الخلاف فيه هل الشرعي واما العقلي
بمعنى اللابدية فلا نزاع في ثبوته وادعى على عدم الخلاف فيه الاجماع جماعة منهم والدي العلامة والفاضل الجزائري
وولده والسيد الصدر بل هو بمعنى بحث كونه مقدمة واما بمعنى استحقاق الذم على تركه فهو ايضا ليس محل النزاع هنا
وصرح بعضهم بالاتفاق على ثبوته ايضا بل البداهة وان كان محل كلام واما المعنى الاخير فلا شك في عدمه
ثم الوجوب الشرعي الذي وقع الخلاف فيه هل الوجوب الاصلي واما التبعي فلا خلاف في ثبوته من حيث كونه مقدمة بل
محل الخلاف التبعي منه دون الاصلي كما صرح به والدي ره وتبعه عليه في التصريح صاحب الفصول والفاضل الكا
والمحقق الخوانساري وغيرهم ويدل عليه ان انتفاء الاصلي بديهي والعقل حاكم بان معظم العلماء لا يقولون بمثله
سيما مع ادعائهم الضرورة والبداهة فان قلت ثبوت التبعي ايضا بديهي فكيف يتوهم نفيه قلنا الفرق ثم فانه لم يذهب
من ذهب به الى النفي بل لا يظهر له قائل وفاقا لبعضهم وادعاء نادر خلاف البديهي لشبهة لا استبعاد فيه
ويدل ايضا ان غرض المجتهد انما يتعلق بكون الشيء واجبا سواء تعلق الخطاب به اصالة ام لا اذ مقصوده
استنباط حكم الوجوب ولا يختلف الحكم بكونه اصليا او تبعيا لوجوب الاتيان به على التقديرين فلو كان النزاع
في الاصلي لم يكن ذلك الا كالنزاع في ان الوجوب هل هو مستفاد من هذا الدليل او هذا مع الاتفاق على الوجوب
وهل يصلح مثله معركة للاراء وجعله من مهمات مسائل الاصول ويدل ايضا تفريعهم الثمرة في الفروع فانهم يحكمون بوجوب
شيء لما ثبت من وجوب المقدمة وينفونه على القول بنفيه ولولا ان النزاع في نفس الوجوب لما صح ذلك ويدل
على ذلك ادلتهم ايضا فارجع الى الملاحظة يتضح لك ومنهم من قال بعدم النزاع في ثبوت التبعي واختصاصه بالـ

اي اما انه يجعل مقصودا [illegible]
لم يصدر بخطاب [illegible]
البين بالمعنى الاعم [illegible]

[illegible]

لتصريحهم باجتماع الوجوب والحرمة في المقدمات وفيه مضافا الى عدم التصريح عدم الدلالة كما يأتي ولتصريحهم بترتب
الثواب والعقاب على فعل المقدمة وتركها لا يترتبان على التبعي وفيه مضافا الى منع عدم الترتب منع التصريح الا عن
نادر لا يثبت بمثله شيء من قول مع جواز اختياره الترتب على التبعي فانه مما وقع الخلاف فيه ولان التبعي شرائط من اللوازم
للمقدمات فلو كان النزاع فيه لوجب ان يفرضوا الكلام في الاعم وفيه ان اشتراك شيء مع اخر في ثبوت امر لها او
عدمه لا يوجب تشريكهما في البحث سيما مع قلة الفائدة في احدهما كما في اللوازم فانها لكونها نادرة عن الطلب
لا يترتب كثير فائدة في البحث عنه على ان ثبوت التبعي في اللوازم اظهر فيكون المقدمات بالبحث والنظر ومنهم
من جعل النزاع في الوجوب النفسي وفي ترتب العقاب على الترك انفرادا ام اشتراكا ولا يخفى ما فيهما الثامنة
اعلم ان المشهور ان هيهنا خلافين احدهما ما هو المشهور وهو ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته
ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه وثانيهما انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ بشيء له مقدمة فهل هو مقيد في الواقع
بوجود المقدمة ام مطلق في الواقع ايضا والمعروف ان فيه قولين الاطلاق وانها مطلقا وهو مذهب المعظم والاطلاق
بالنسبة الى السبب دون غيره وينسب الى السيد والمجوز عنه هيهنا هو الخلاف الاول واما الثاني فينسب الى المنهاج او
النهاج اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان في وجوب المقدمة وعدمه اقوالا وجوبها مطلقا وهو مذهب الاكثر بل عليه
اجماع اصحابنا ونسب الآمدي دعوى الاجماع ايضا وادعى الضرورة فيه والبداهة المحقق الطوسي في نقد المحصل
والعلامة الدواني في شرح العقائد ونسب العلامة في النهاية الخلاف الى الواقفية والسيد وعدمه كذلك ولم يظهر
له قائل والتفصيل بوجوب الشرط الشرعي دون غيره ذهب اليه ابن الحاجب وان اول كلامه بعض شراح مختصره
بما يرجع الى المشهور ونسبه الى امام الحرمين ايضا ووجوب السبب مطلقا دون الشرط ذهب اليه صاحب المعالم ونقله
ونسبه العلامة والباغنوي الى السيد المرتضى وذكر صاحب المعالم وتبعه من تاخر عنه وقالوا ان كلامه انما هو في
الخلاف على الوجه الثاني وكلامه في الذريعة وان كان محتملا للوجهين الا ان بعد ملاحظة ما ذكره في الشافي يعلم ان
الامر كما فهمه صاحب المعالم كما بيناه مفصلا في شرح التجريد والحق هو الاول لوجوه الاول انا نعلم قطعا انا اذا
تعلقت ارادتنا الحتمية بوجود شيء ونعلم انه لا طريق الى ايجاده الا بايجاد شيء معين لتعلقت ارادتنا الحتمية
بايجاد ذلك الشيء البتة وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين وكذا نعلم ان من طلب شيئا حتما او تعلق خطابه الايجابي
به طلب ما يتوقف عليه فعل هذا اجمالا او تفصيلا والثالثة مرتبة من هذا بعد تصور تعلق الخطاب الايجابي
والطلب الحتمي بشيء وتصور تعلقهما بما يتوقف عليه تصورا مجردا عن العوارض والغواشي الغريبة وخاليا عن
اعوجاج الذهن وفساد السليقة وكيف يتصور من عاقل الذم من ترك شيء وعدم الرخصة فيه مع تجويز ترك
ما يستلزم تركه تركه وبالجملة هذا امر بديهي لا يمكن ان ينكر وما اظن احدا انكره ولو كان فانما هو الوجوب
الاصلي دون التبعي فانه مما لا يقبل النزاع كيف ولو طلب احد منك شيئا بالنار تطلب ومنعها عليه وان لم يصرح
به ولو قلت ما طلبته نسبك الى السفاهة وقلة العقل بل صرح بعض المحققين بانه لو قال الامر اطلب
منك الحج الفلاني ولا اطلب مقدماته لكان متناقضا ومنزلته ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب
كان كل منهما متناقضا فما ظنك في حق الحكيم المطلق والعالم بجزئيات الامور ومما ينبهك على ما ذكرنا ان كل

احدا اذا اطلع عنه فعل بالمخلة في فعل مقدماته بلا تأمل ومن غير تصور عدم وجوبه او احتمال عدمه
في بابه شك اليها انك لو امرت عبدك باحضار طبيب من بلد مسافة مسيرة يوم لمريض مضيق
وقت علاجه بحيث اردت احضاره غدا فهل لا يرى بحركته ومشيته الان وهل لا ينتظر ذلك ولمن لم يتهيأ
بعد حتى مضى يوم فاعلا في بيت ظنا منه عن غير تفتيش انه لم يأمره فهل لا تقول له لم ما شئت ولا تضربه
ولا اراد تلك الحكمة للشيء بالحركة فما هذا الانتظار ولأي جهة ذلك الذم والعقاب مع انه لم يترك الا
مقدمات المأمور به فان قلت ذلك لاستلزامه ترك المأمور به قلنا ليس مرادنا وجوبها النفسي بل نقول
ايضا بانه لذلك الاستلزام وما نريد ذكرنا مطلوبيتها لاي جهة كان الثاني فهم العرف فتصريح
اهله بذلك بيانه انا نرى انه اذا امر سلطان امير جيش عسكر بفتح حصن حصين يقولون ان السلطان
امر الامير بالذهاب والحركة الى الحصن الفلاني وكذا اذا امر باحراق دار يقولون انه امر بايقاد النار
على دار فلان مع ان الذهاب والايقاد ليسا الا مقدمتين للفتح والاحراق الثالث ما اشار اليه
في ذيل الدليل الاول وهو انه لا شك ان العقلاء يذمون العبد بترك مقدمة ما امره به سيده الموجب لترك
ما امره او اعتقاده لترك ما امره بترك المقدمة فاذا امره بالكون على السطح مثلا فيذمه عليه فاعتقد
ما نصب السلم يذمه على ترك نصبه ثانيا ولو فرض ما نصبه وهذا ذم على ترك نفس المقدمة لا يمكن ارجاعها
الى الذم على ترك ذي المقدمة بأحد الوجوه التي ذكرها الاترى في المثال المتقدم يقال له لم جعلت
نفسك بحيث لم ما شئت ولاي لم ما احضرت الطبيب ولو قال ذلك ليس الا لقلة العقل واذا كان
الذم على ترك المقدمة صريحا فالوجه في اجماعه الخصم وكذا اذا امرت عبدك باحضار شيء من
السوق لضيف اتاك في الليل ولم يمكن احضاره الا بالدراهم التي عنده وليس لك غيرها ولا حيلة لك
الا له في تحصيل ما اشتريت للضيف الا بهذه الدراهم فاتلفها العبد قبل مضي الليل فهل لا تذمه او كلف
مع انه لم يترك بعد وقت ذي المقدمة وبالجملة الامر واضح جدا والرابع ان ترك المقدمة مستلزم
لترك الواجب وعلة القبيح قبيح فيكون حراما فيكون فعلها واجبا والخامس انها لو لم تجب لزم ان
لا يتحقق عصيان بترك واجب لانه اذا امر احد بواجب له مقدمات في زمان امكن فيه وجود المقدمات
وبعدها فاما ان يريد الاتيان بالواجب على كل من تقديري الوجود والعدم فيكون امرا في وقت قارن
المقدمة فاعلا وان عدمت فاعلا واما ان يريد على تقدير الوجود والاول يستلزم التكليف بالمحال
فثبت الثاني فيكون الوجوب مقيدا بحصول المقدمة فلا يكون تاركها حين تركها عاصيا ولما كان
عدم وجوب المقدمة فلا يتحقق بتركها ايضا ولا شك ان كل واجب له مقدمة ولم يوجد الارادة فلم
لم يحصل من المقدمات لزم عدم تحقق واجب يعصى بتركه واورد عليه بان قوله اما يريد الاتيان على كل
من التقديرين اما ان يراد ان الايجاب ليس بشرط وجود المقدمة ولا بعدمها فنختار انه كذلك وقوله
لا يستلزم تكليفا بما لا يطاق او يراد ان المأمور به الاتيان به مقارنا للمقدمة او عدمها فنختار ان
المراد الاتيان به مقارنا للمقدمة وبمجرد ذلك لا يظهر لزوم تقييد الوجوب ولا وجوب المقدمة وبالجملة

الا نظيران بي اذا اخبر احد اني اشتري اللحم غدا من السوق لزم ان لا يكذب بعدم الاشتراء في الغد اذا لم يدخل
السوق لانه اما ان يشتريه على تقدير دخل السوق ام لا او يشتريه على تقدير الدخول والاول محال فليس بحاكي
فتعين الثاني وصار الكلام بمنزلة اشتري اللحم ان دخلت السوق فيلزم ان لا يكذب بعدم الاشتراء ان لم يدخل السوق
ويظهر ان المراد الاخير وهو الاتيان به مقارنا للمقدمة ليس الا الامر بها او بالمقدمة وكان مكابرة فان الامر
بالاتيان بشيء مقارنا لاخر متحصل اسمه قريبا للاخر وهو امر بايجادهما معا واما ما ذكر من المثال ففيه ان معنى
اشتري اللحم غدا من السوق اني ادخله واشتريه فاذا لم يشتر على تقدير عدم الدخول يكذب لعدم الدخول الذي
ولعدم الاشتراء بالذات وان قلت بمثله فيا ضعف فيه يكون اعترافا بوجوب المقدمة السادس انها لو لم تجب
لكان كل من تركها وفعلها جائزا مع الامر بذي المقدمة في الحالين وكونه مأمورا به فيهما فقط ويلزم من تركه الفعل
صحيحا مع ترك مقدمته وهو خلاف المفروض ولكن هذا الدليل يختص ببعض المقدمات التي يمكن الاتيان بالفعل
بدونه كالشرط الشرعي على القول بوضع الاسماء للاعم والايراد على الكل بان المط اثبات الوجوب الاصلي اولا ثم
على الترك وغاية ما يقتضيه العقل او التبعي والا لان المط ليس الا الوجوب اي المطلوبية الحتمية لانه هو المقيد
الفروع فانها مترتبة على وجوبها واي فائدة في كونه اصليا اولا فان الواجب بجهة تركه اصليا كان ام تبعيا
واما ترتب الاثم والعقاب بخصوص الوجوب ويطلبونها بالوجوب لا يهم تحقيق امر الاثم والعقاب مع انا نقول
باستلزامه مطلقها كما يأتي واما العقل فانا نريد ان العقل بعد ما ثبت ايجاب ذي المقدمة يحكم بوجوبها
في كل ولكنه يحكم بالوجوب الشرعي اي المطلوبية للشارع وانا نريد ان الثابت منها النهي العقلي عن الترك مع
انه لا يختص بذلك يكفي في المط الاستلزام العقلي بهذا المعنى الشرعي وقد يستدل على المط بوجوه اخر ضعيفة منها
شمل انه لولا وجوب المقدمة لزم التكليف بالمحال او خروج الواجب عن وجوبه ولم انتقاء وجوب التوصل الى الكل
ولجواز المدح والذم على فعلها وتركها وغير ذلك مما ذكر مع تفصيله وتفصيل وروده بالامر بعلية التبع
لنتج الثانوي بوجوه منها انها لو وجبت لزم صحة شبهة الكعبي لانها انما يندفع بنفي وجوب المقدمة والجواب بمنع
انحصار وجه الدفع فيه كما يأتي ومنها انها لو وجبت لكان تاركها انما يتركها ايضا مع انه ليس باثم اذ لا شك
ان تارك تحصيل المداد عند الامر بالكتابة اثم باثم واحد وهو ليس على تركه وترك الكتابة لعدمه يترتب اثم
واحد على واجبين والكتابة واجبة فيكون على تركهما فلا يكون على تركه فلا يكون واجبا واجيب بمنع عدم
التأثيم على تركها بالنقل والدعي العلامة في التحرير عن بعضهم الاجماع على التأثيم وقد يكون الا اثم واحد
ثم قلنا ان الاحكم المقدمة في ذلك حكم الاجزاء اذا ترك الكل فان قلت يترتب على ترك كل جزء اثم نقول
بمثله في المقدمة وكما نقول في الخفي يترتب فيها نقول بمثله فيه وان قلت انه لا يترتب عليه اثم على حدة بل هو
مترتب على ترك الكل نقول به فيها ايضا ولا يلزم منه نفي وجوبها كما في الجزء فان قلت نحن نقول ان كل
جزء وحده ليس بواجب بايجاب نفسي بل مع سائر الاجزاء فلا يلزم ان يترتب على تركه اثم على حدة فاذا
ترك جزء واحد يعاقب على الكل لعدمه حقيقة لا على هذا الجزء وحده قلنا يجري في مسألة المقدمة ايضا
وثانيا بالحل وهو ان الاثم فيهما واحد وهو مترتب على ترك الفعل بالذات والمقدمة بالعرض على نحو جهتها

بمعنى انه ليس لاجل ذاته بل لاجل ترك الفعل فيعاقب تاركهما على انه لم يترك ما يجب تركه فان قيل
لو كان على تركهما اثم لذمه العقلاء عليه ايضا مع انه لا يذم عليه فلا يقال انا لما لم نحج لم نترك قطع الطريق ولم
نترك الخطوة الاولى والثانية وهكذا قلنا بعدما التفتوا الاجزاء ان عدم ذم العقلاء عليه ثم فانا نمنع انه يقال
لم تتخلف عن قافلة الحج لم ما ذهبت معهم والذم الذي يصدر على ترك الفعل ظاهر البين يحصل ما يصدق على الركنين
معا تحصيله ظاهرا على ترك الفعل لكونه مقصودا بالذات ولذا لو ذم احد تارك الفعل فاعتذر بترك المقدمة لم يسمع
به ويحسن لان اقول لم تركت المقدمة ايضا لا تحتاج انه اذا قيل لتارك الحج لم ما حججت العام فاعتذر بانى ما قطعت
الطريق يرد له لم ما قطعته وقد يجاب ايضا بمنع ايجاب عدم التأثيم لعدم الوجوب وانما هو في الواجب الاصلي
واما التبعي فانما يجاب لترتب الاعلام على تركه غير معلوم وفيه ان استحقاق الذم والاثم مترتب على العصيان
لانه لا عقلا وشرعا وعرفا وهو يتحقق بترك المأمور به ومخالفته من غير اختصاص بالمأمور به الاصلي
ولا مدخلية لكيفية الطلب في ذلك بالضرورة والتمسك باصالة عدم الاثم والعقاب فيه لا يتمشى هنا
لو اتى بالمقدمة فقط يلزم ان يكون اثمه وعقابه اقل من تاركهما معا لانا نقول مع انا لو قلنا به لما اتينا منكرا
ان المقدمة المطلوبة هي التي تكون مع الفعل لا وحدها ومنها انها لو وجبت لامتنع التصريح بعدمه والتالي
بط بيان الملازمة ان المراد بوجوبها انه يلزم من وجوب ذيها فلو صرح بعدمه لاشتمل الكلام على معنى
ملزوم ونقيضه واما بطلان التالي فلما ان نقول اوجبت عليك الحج من غير ايجاب قطع الطريق والجواب
ان لجواز التصريح من العارف بالتوقف ثم ومن غيره غير مفيد ومنها انها لو وجبت لكانت مطلوبة و
التالي بط اذ لا طلب الا بالخطاب والخطاب لم يتعلق بها وجوابه ان اريد انه لم يتعلق بها مطابقة
صريحا فمسلم ولكن لا يتوقف الطلب عليه ثم وان اريد انه لم يتعلق بها مطلقا فهو ثم ومنها انها لو وجب لعقل
الامر ايجابها مع انا قد نامر بشئ مع ذهولنا عما يتوقف عليه فضلا عن ايجابه وجوابه ان تعقل الملازم غير
لازم كما في دلالة الاشارة مع انه قد نمنع فيه حاصل ومنها انها لو وجبت لوجب نيتها وهو بط اجماعا وجوابه
منع وجوب النية في كل واجب وانما هي فيما يقصد به التعبد دون التوصل وكلاهما لا يجري على الاخبار
بعدد الواجب ومنها ان الاصل عدم وجوبها واتحاد متعلق الحكم وجوابه ان الاصل يتبع مع عدم الدليل
ومنها انها لو وجبت لزم ان يكون التارك للمتن اذا كان على شاطئ النهر اقل عقابا من تاركه اذا كان بعيدا
منه وجوابه منضافا الى المعارضة بلزوم تساويهما فالجواب الترجيح امر باطل والى امكان التزام الاقلية اذ لا
كان العقاب عليها لاجل ترك الوضوء وما عليه العقاب بالذات واحد فيهما فلا يلزم التفاوت ومنها
انه لا تتصف بوجوبها سوى الامر بذي المقدمة وهو لا يدل عليه لتخوي منه الا الاول انما نعتبر الالتزام فقط واما هو
فلانتفاء اللزوم البين واما عدم هو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يحتاج بعد ملاحظة الخطاب و
المقدمة والنسبة بينهما ان هنا خطابين وتكليفين ولذلك حكم العرف بان من اتى بالمأمور به امتثل
امتثالا واحدا وان اتى بما لا يحصى من مقدماته وجوابه منع اشتراط اللزوم البين في الدلالة الالتزامية
واشتراطه على اصطلاح اهل الميزان غير مناسب ووجود اللزوم البين كما مر بل لا يبعد منع انتفاء اللزوم

البين

البين وان انتفى البين الاخص واما قوله اذ لا يحتاج فنقول ان الالتزام لا يستدعي اللزوم بين الخطاب واللازم
بل بينه وبين مدلول الخطاب واللازم هنا وجوب المقدمة والملزوم وجوب ذيها ولا نم انه بعد ملاحظتها
لا يحكم بالتلازم بينهما ولا يجب ان يعرف ان هنا خطابين او تكليفين واما حكم العرف بالامتثال الواحد فلان
الط بالذات هنا امر واحد واما الفضلاء فاقتصر في الاستدلال على اثبات الجزء الاثباتي والعلم بكونه
ضابا لما لان ثبوت الشئ لا ينفي غيره لا حاجة الى ذكر دليلها مع انه ايضا غير تام وان اردت تحقيقه فارجع
الى الشرح **فوائد الاولى** اعلم ان ما ذكرنا انما هو ما يتعلق بالخلاف الاول من الخلافين المذكورين في
المقدمة الثانية واما الخلاف الثاني فحاصله كما مرت الاشارة اليه انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق
بشئ له مقدمة فهل التكليف به مقيد بوجودها في الواقع ام لا وبعبارة اخرى الامر المطلق ظاهرا حقيقة في
الواجب المطلق ام لا وعلى كل الاول وهو الحق مذهب الاكثر فيحمل الوجوب على الاطلاق مطلقا والثاني مذهب
السيد وهو الاطلاق بالنسبة الى السبب واحتمال التقييد بالنسبة الى غيره وبانه عدم وجوب تحصيل مقدماته
التابع واصالة عدم التقييد وذم العقلاء العبد التارك للسقي اذا طلبه منه مولاه السقي وكان يقدر على
الماء فتركه مع القدرة عليه احتج السيد بان الالفاظ الدالة على الايجاب مستعملة تارة في الوجوب المقيد واخرى
في المطلق والاصل في الاستعمال الحقيقة فالكل حقيقة على احدهما لا يحمل عليه لكن الوجوب على قيد تحقق المقدمة
على التقييد وهكذا به وعندي في هذا شك فيرجح على الاصل ولكن السبب خرج بالدليل وهو انه يمكن ان يتوقف
وجوب الشئ باتفاق وجود شرطه ولا يمكن تقييده باتفاق وجود سببه لاستلزامه السبب فالتقييد به يستلزم
التكليف بايجاد الموجود وهو غير جائز وجوابه منع اصالة الحقيقة لعلة المستعمل فيه مع انه لو تم هنا لزم الحكم
بالوجوب على تقدير وجود المقدمة ايضا اذ كما ان الواجب بالنسبة الى مقدمته قسمان كذلك بالنسبة الى غيرها ايضا
فلعله كان شرطا بشئ اخر سوى مقدمته والاصل عدمه ثم انه قد تامل **الثانية** قال بعض الفضلاء لا ريب
في التوقف بعد حكم بوجوب المقدمة مطلقا والتخلف في بعض الموارد بنص او معارض اقوى وقد عرفت ان وجوب
وجوب التراخي بالازم العقلي ولا يجوز التخلف في اللوازم العقلية بل لو جاز التخلف لما تم شئ من ادلة الوجوب ولزم
لو جاز تجاوز التصريح بوجوب ذي المقدمة وعدم وجوب مقدمته مع انه باطل بداهة صحيح بل كان بل الحق انه لم يرد نص او دليل
دليل على نفي وجوب مقدمة بل على نفي وجوب ذي المقدمة ايضا مثلا اذا ورد نص على عدم وجوب مقدمة الصلاة
عند اشتباه القبلة فمراده انه يدل على عدم وجوب تحصيل العلم بوقوع الصلاة تجاه القبلة ثم انه مع ذلك في الكل
لو ورد النص بالحج البلدي فالحكم عدم وجوب الحج البلدي والاكتفاء بالميقاتي ولا يخفى ان عدم وجوب البلدي
ليس من باب تخلف وجوب المقدمة لان الحج من البلد ليس مقدمة لقضاء الحج من الميقات حتى يجب لذلك ووجوب المقدمة
على المكلف لا يوجب قضائها عنه لانه ليس الا امر جديد **الثالثة** قال قدس سره بعد بيان حكم ما يتوقف
عليه الواجب وقد يتفرع عليه مقدمات احكام الثلاثة اي الحرام والمندوب والمكروه خلافا واختلافا واحتجاجا ونزاعا
اقول لا يخفى ان ما ذكره طرا بالنسبة الى مقدمة المندوب صحيح لا غبار عليه واما قياس مقدمة المكروه والحرام عليه
فلا وجه له لانه الخلاف ولانه الاحتجاج ولانه الاختيار اذ لا يقول احد بكون شرط الحرام حراما ولا شرط المكروه

مكروها فيجيء من الادلة العقلية لا يدل على حرمة مقدمة الحرام وكراهة مقدمة المكروه اذا كانت شرطا
ثم اذا كانت سببا يكون حراما او مكروها لان السبب بالجزء وجوده الوجود وصرفة الفعل حاكمة
بان من يكره وجود الشيء ويبغضه يكره ما يلزم من وجوده وجوده ويبغضه فان من ينهى عن احراق
ثوب ينهى عن وضع النار عليه واكثر الادلة النقلية جار فيها ايضا **الرابعة** اذا كانت مقدمة الحرام
منهيا عنها فوصل اليه بها كان متلازما في مبحث اجتماع الامر والنهي انه ذلك لا يجب لكون المقدمة
لحرام حراما مطلقا فهم بل لاجل كون وجوبها مقيدا بما اذا لم يوجد الواجب عليه فاذا اتى بالمنهي عن
اخر فقد يكون مقدمة الاول فيهم ان المقدمة الواجبة عليه هي غير تلك المقدمة نعم لو توصل بها اليه
يكون عاصيا من اجل تلك المقدمة مطيعا للاتيان بذي المقدمة وليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي
لان المأمور به من باب المقدمة هو غيرها ولكن يسقط بها وجوبها لغيرها لتوقف الفعل عليه نعم فلو كانت
المقدمة منحصرة في تلك المحرم يجب القول بعدم تحقق الامتثال بالواجب كما يأتي توضيحه وهذا هو الكرها
قال وان حصر الوصول عن او اتى الذهب والفضة مع علم انحصار فيهما وبطلانه سعوه ولا يجوز ان علم
المنافاة بين الاطاعة والعصيان المذكورين حين علم الانحصار انما هو اذا لم يكن وجه ذي المقدمة
المقدمة بايجاد واحد كما في الوضوء والغسل لا فيما حكم الانحصار كما يأتي **الخامسة** قيل الظاهر ان الكلام
في دلالة الامر على وجوب المقدمة كالكلام في سائر ما تقدم اقول لا يبعد ان يقال ان كون وجوبها تبعيا او اصليا
وجعل اصليا لكونه تضمنيا والخلاف فيهما لان المفروض ان هذا الشيء جزء الواجب لا انه جزء لوجوب
ولكن بينهما فرقا من جهة انه اذا توصل الى المقدمة بالمقدمة المحرمة يتحقق الامتثال لعدم الانحصار بخلاف
الجزء فان الاتيان بالجزء المنهي عنه يبطل الكل مطلقا والمراد بالمركب من الجزء المنهي عنه وغيره لعدم الكل الذي
حيث ان الجزء مدخلية في حقيقة الكل بخلاف المقدمة **السادسة** كما يجب تحصيل مقدمة الواجب المطلق اذا كان
تحصيله مقدورا وكان يجب ابقاؤها اذا كانت موجودة بل لو كان ابقاء المقدمة على تحصيلها فلا يجوز اتلافها
كما لو اقتدر عليها اذا علم حصولها او حصول القدرة عليها زمان الوجوب وبه يظهر ما ذكرنا كثيرا مما
تقدم سيما الفرع وتلامذة العقلاء الا الذين على ذلك مفهوما من الخطاب في الفقه ولا فرق في ذلك
بين قبل دخول وقت العبادة وبعده فلا يجوز اهراق الماء لمن يعلم انه لا يقدر عليه وقت الصلاة ولا بيعه وكذا
اتلاف المال وبيعه وهبته لمن عليه دين مستغرق وكذا تلك مقدمة الواجب المقيد بعد حصولها وتعلق الوجوب
عليها فلا يجوز اتلافها الا بالاستطاعة بعد استقرار الحج في الذمة **منها** المباح غير واجب بل
والاجماع خلافا للكعبي فانه قال بوجوبه محتجا بان هذه الامور التي هي مقدمات المحرمات واجبة والحاصل انه ينفي
المباح لان كل ما يظن انه مباح اما ترك الحرام او مقدمته وايما كان يكون واجبا والجواب منع كون فعل المباح عين ترك
الحرام وهذا او مقدمته كليا لان علة عدم الشيء هو عدم العلة التامة ومن اجزائها عدم المانع ووجود الشرط
فعدم الحرام يمكن ان يكون مستندا الى عدم الاول وهو فعل المباح او الى عدم الثاني وهو عدم القصد والشوق
في صورة لم يتحقق تصور الزنا مثلا او الشوق اليه لم يحتج في تحصيل تركه الى ان يحصل المانع فلم يكن المباح ملجئا

اذ يحصل

اذ يحصل ترك الحرام حيث لم يحدث بصورة او الشوق اليه او الارادة فح فاشتغاله بمباح او واجب
من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة توقف ترك الحرام عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به كان ترك
الحرام باقيا على حاله من جهة عدم الشرط على ان لزوم الاشتغال به ايضا ثم اما ان قلنا ببقاء الاكوان
وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فظ وما قيل من ان الكون الباقي وان لم يحتج الى المؤثر فيحتاج الى مانع
ففيه ان بعد عدم التاثير فيحتاج الى المانع لتوصيفه باحكام واما ان قلنا بعدم بقاء الاكوان
مع ان من البين ان الكون لازم الجسم فتجدد الاكوان بحسب تجدد الانات وكل متجدد محتاج الى مؤثر اتفاقا
او قلنا باحتياج الباقي الى المؤثر فلان وجوبها استناد تجدد الكون او بقائه الى العلة ثم لا يلزم ان يكون المكلف
فيمكن خلوه عن كل فعل والحاصل ان ترك الحرام اما مع عدم التصور او الشوق او بعده فعلى الاول كان
قبل التفصيل الثاني الترك وعلى الثاني وان وجب ولكنه غير الكلية التي ادعاها الكعبي والجمهور ايضا لا ينكرون
وقد اورد على هذا الجواب بوجهين احدهما انه على هذا يتوقف الترك على عدم الشوق او احد الاضداد وذلك
لا ينافي الوجوب التخييري غاية الامر انه والجواب عنه انا نمنع الزيادة لكون انتفاء الشرط غير
مقدور بل لكون وجوب المباح تخييرا مقيدا وهو مسلم وتوضيحه انه لا شك ان الوجوب التخييري كالعيني بل
جميع الاحكام الخمسة يتوقف على كون الفعل مقدورا فلا يمكن ان يكون ما ليس باختيار المكلف فرد الواجب المخير
ولا شك ايضا ان الالتفات والشوق ليسا بمقدورين بل كثيرا الفعل والارادة في كثير من الاوقات فلا
يكون انتفاؤهما احد ابدال المخير وان التردد بين المقدور وغيره لا يصير في التخيير الا زواه فلو كان شرط
مقدمة لواجب يكون بالنسبة اليه مقيدا ولو كانت مقدمة احد الامرين مقدورة وغير مقدورة فيحمل الاطلاق
والتقييد فان كان مطلقا فيكون المقدورة واجبة بشرط انتفاء غير المقدورة اذ مع وجوده لا يكون المقدور
لا يتم الواجب الا به وما نحن فيه من ذلك القبيل كما لا يخفى فانه وجب المباح حين اجتماع جميع شروط فعل
الحرام ولا ضير فيه والقول بوجوب المقدورة مطلقا وكون غيرها مسقطا له لا وجه له فانها انما يكون فيما ثبت
وجوبه المطلق وقد يجاب ايضا بان اللازم كون فعل الضد فرد المخير اول الامر ولكن بعد تحقق عدم الشوق
يترتب عليه ترك الحرام الواجب ولا يتوقف ح على شيء اخر من فعل الاضداد فيكون ح مباحا وهذا
على قياس كل واجب تخييري فلو بعد وجود احد فرديه يكون الاخر مباحا صرفا وكون المباحات واجبة بهذا
المعنى اي صلاحيتها لكونها من افراد المخير في وقت لا معنى فيه اصلا كما قد يصير واجبة ايضا وفيه ان هذا انما
يتم لو لم يكن التكليف بترك الحرام مستمرا في جميع الاوقات حتى لا يتم التكليف بمقدمة الترك باحد الامرين فانه
ح ينقطع وجوب المقدمة الترك بتحقق احدهما كما في خصال الكفارة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل هو من قبيل ما
اذا فرض وجوب احد الخصال في جميع الانات فانه لا شك في انه لو وقع بعضها في ان لا يصير الباقي مباحا اذ قيل ثم
الان الاول يكون الواجب في احد الخصال وبعد تمامه والاتيان باحدها لا تكليف فيه لمضي الزمان فلا وجوب
لا باحدها اما الان اللاحق فيجب فيه احد الامرين وثانيهما انه لا ريب في وجوب فعل الضد حين اجتماع شرائط الحرام
تركه على فعل ضده وهو ايضا يتوقف عليه لان الاضداد متمانعة فيلزم الدور واجيب عنه بوجوه غيرتامة فالصحيح

في الصحيح في جوابه بما انا الى انه شرك بل وروده على الكعبي اظهر ومنع توقف ترك الحرام على فعل ضده وانما يتم
على عدم علة الثانية كما هو المقرر من ان عدم العلة علة العدم فان قيل عدم المانع من اجزاء العلة التامة وعدم
المركب يحصل بعدم جميع اجزائه وبعدم جميع اجزاء العلة سوى عدم المانع غير مسلم لان من اجزائه الاجماع وهو
جزء اخير العلة التامة فيمتنع تحققه اذا فقد جزء فاذا كان عدم المانع منتفيا اي وجد يكون الاجماع ايضا منتفيا
قطعا فلا يتوقف العدم على خصوص انتفاء عدم المانع فان قيل اذا اجتمع جميع الاجزاء سوى الاجماع وعدم
المانع فلم يستند العدم الى الاول ولم لا يجوز استناده الى الثاني قلنا عدم المركب يستند الى السابق من الاعدام
ولا شك ان عدم الاجماع سابق على جميع الاعدام الازلية علمه وعدم حدوث وجوده ما لم يحدث وجود البلية
فان قيل يمكن فرض كون المكلف على حال لو لم يشتغل بفعل المباح ثلا تكمه شهوة الى فعل الحرام حتى يحصل الحصل
الاجماع فيكون عدم الاجماع موقوفا على فعل الضد وترك الحرام موقوف على عدم الاجماع فيتوقف على فعل ضده
لان المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء فيلزم المحذور قلنا ترك الحرام الذي يتوقف على وجود المانع
ح هو تركه في الزمان اللاحق لزمان وجود المانع والذي يتوقف عليه وجود المانع هو تركه في زمان وجود المانع
لان جزء علة الشيء هو عدم مانعه في زمان حدوثه لا بعده فلا دور ولكن لا يخفى ان دفع الدور بذلك وان كان
صحيحا الا انه خلاف ما يقتضي اصل الجواب من تسليم توقف ترك الحرام على فعل الضد في الجملة فالصواب في الجواب
عن اصل الشبهة بذلك فانه كاف في دفعها ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة بمنع وجوب ترك الحرام في جميع
الاوقات حتى يجب مقدمته لان الوجوب تكليف وموضوعه القدرة وترك الحرام قد لا يكون مقدورا لاجل انتفاء
شرائط فعله وعدم تمكن المكلف من تحصيلها بالنسبة الى افعال بعض الجوارح مع كون ما يصدر عن هذه
الجارحة من الافعال مباحا فانه اذا كان احد في ليلة ظلماء وحبس في قعر بيت في فلاة لم يكن هناك غير محرم
فانه لا شك انه لم يكلف ح بترك النظر الى الاجنبية فيكون اطباق العينين وفتحهما مباحا له وقس عليه امثاله
بل نقول بعدم القدرة مع عدم الشرائط من القصد والشوق لانهما من شرائط الفعل المقدور ومن هنا يظهر الجواب
عن حجة اخرى ذكرت للكعبي وهي ان ترك الحرام لا بد وان يكون مع فعل من الافعال فيكون لازما له غير منفك عنه
ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم ودفعها بمنع وجوب ترك الحرام مطلقا وانما هو عند اجتماع شرائطه فلا يكون
فعل من الافعال واجبا وانما يمتنع ان امتناع اختلاف المتلازمين انما هو اذا كان التلازم لعلية او لمعلولية لعلة
واحدة واما بدونها فلا يمتنع والحاصل انه فرق بين لازم الشيء وبين ما معه معية ساذجة على سبيل المصاحبة
الاتفاقية من دون علاقة لزومية وقد اجيب عن الشبهة الكعبية بوجوه اخر متزيفة لا فائدة في ذكرها **فائدتان**
الاولى ان قيل المختار عند الاكثر ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده الخاصة فيلزم حرمة جميع
اضداده المباحة وقد التزموا ذلك وفرعوا عليه احكاما وما ذكره الكعبي لازم منه لان الوجوب يلزم ما فيه من
من التزامه قلنا البيان ان الاوامر المتعلقة بالافعال الوجودية الصادرة عن الجوارح ليس على حد النواهي فانه
لا فعل وجودي ما صادرا عن احدها يكون متعلقا للامر في جميع الاحوال فلا يلزم منه انتفاء المباح راسا بخلاف ما
ذكره الكعبي فانه يستلزم انتفاء المباح بالكلية ولكونه مخالفا للاجماع بل الضرورة تحاشوا عنه كذا ذكره والد

العلامة ره في بعض فوائده **الثانية** قيل قد وقع في كلام الفقهاء عد بعض المندوبات بامر هي من الكبائر
بل انه وجوب تعبدي ما فيكون كل فرد واحد من افراد الواجب المخير واجب عنه بوجوب مردود والصواب ان يجاب
بانه لا شك انه اذا اتى باحد افراد المخير يكون الباقي على ما كان عليه قبل الوجوب من الاباحة او الاستحباب او غيرها
او يكن الوجوب مستمرا وعلى هذا نقول بان الاذن من جهة ترجيح المندوبات في الم يصبر عند مندوبا
يكون المندوب بالنسبة اليه واجبا تخييرا واذا فعل مندوبا يسقط عنه الوجوب ويكون الباقي مندوبا محضا فلا يلزم انتفاء
المندوب راسا ويمكن فرض مثل ذلك في المحرمات بسبب تسامح عرفي بالغير يحقق تلك الاشكال فتأمل ويرد مثل ذلك الاشكال
على عد بعضهم فعل جميع المكروهات من الكبائر والجواب الجواب **منهاج** اختلف في جواز تعلق الامر
والنهي بما يتباينة لاخرى جواز اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة في شيء واحد شخصي من جهتين بينهما عموم وخصوص
من وجه بعد اتفاقهم على الجواز في الواحد النوعي كما في السجود لله تعالى وللصنم والامتناع في الشخصي من جهة واحدة
جانبين لكونه تكليفا بالمحال بل تكليفا محالا ولذا منعه بعض المجوزين له كما قيل وان كان في كلام
فذهب اكثر علمائنا الى الامتناع بل ادعى عليه الاجماع جماعة منهم العلامة في النهج والقاضي في احقاق الحق و
السيد عميد الدين وعد الدين العلامة ره وصاحبا المعالم والمدارك بل كلام الاخير صريح في دعوى البداهة
ووافقهم عليها بعض من تأخر عنه وقال بعض مشايخنا والظاهر من الشيعة اتفاقهم كالمعتزلة ومعظم من
الاشاعرة الباقلاني والرازي على امتناعه انتهى والظاهر من شرح الدروس في بحث تداخل الاغسال الجواز نظر
بعض افاضل عصرنا بل نسب الخلاف الى الفضل والسيد في الذريعة من المتقدمين وجمع من المتأخرين وهو مجاز عن
الصدق بيانه ان كلام الفضل الذي توهم منه ذلك هو ما نقله الكليني في كتاب الطلاق عنه الدال على صحة
الصلاة في الدار المغصوبة وهذا الكلام لا دلالة له على ما نسبه تجويز الاجتماع اذ لعل في كلامه ما يدل عليه دلالة
لما عطف ذلك الناصبية لان الحكم بصحة الصلاة مع النهي عن التصرف في المكان المغصوب انما يكون لواحد من الامور الستة
تجويز اجتماع الامر والنهي وجعل الكون خارجا عن الصلاة غير مأمور به بالامر الصلاتي اي نفي جزئيته وشرطيته و
جعله من ضروريات الجسم وقد صرح بذلك جمع من اصحابنا منهم المحقق في المعتبر وشيخنا البهائي
في حبل المتين او عدم تعلق النهي بهذا الفرد من التصرف في المغصوب وهو الذي تمسك به السيد او عدم تعلق
الامر بهذا الافراد وكونها مقدمات وذم عدم وجوب المقدمة او ذم وجوبها مع تجويز اجتماع الواجب التوصلي
مع الحرام او مع القول بكونه غير الواجب من الافراد يسقط الوجوب بالمقدمة واذا جاز ان يكون الحكم بالصحة لكل
واحد من تلك الوجوه فمن اين يحكم بان حكم الفضل لاجل الاول مع ان كلامه ظاهر في انه للثاني واما كلام السيد فالذي
توهم منه ما ذكره قدس سره في الذريعة حيث قال وقد يصح ان يقبح من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه
اخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له الخروج بنية التخلص وليس له التصرف
بنية الفساد وكذلك من قعد على صدر غيره اذا كان انفصاله يؤلمه كقعوده وكذلك المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص
وليس له الحركة على وجه يوجب موضع الحرز فاما الصلاة في الدار المغصوبة فالصلاة فيها مجزية لان العادة جرت بان صاحبها
لا يحظر على احد الصلاة فيها والعادة يجري مجرى الاذن انتهى ولا يخفى ان الاول لا يدل الا على ان الفعل الو

يمكن ان يكون حسنا من وجه وقبيحا من اخر ونحن لا ننكر في هذا المقام ونجوز اجتماعهما لا بدل
على جواز اجتماع الامر والنهي كما ياتي على انه لا دلالة في كلامه على تجويز اجتماع الحسن والقبح في واحد
شخصي من جهتين بل يدل على ان كل فعل يمكن ان يكون تارة حسنا واخرى قبيحا بل تمثيله بما ذكر
صريح في ذلك واما قوله وعلى هذا الوجه الى اخره فيدل على جواز الاجتماع في واحد جنسي لان
خروج الشخص عن ربع الغير امر كلي له فردان احدهما بنية الخلاص والاخر بنية الفساد ولا يمكن تحقق
فرد منه في ضمن النيتين بل المتحقق مع احدهما غير المتحقق مع الاخرى لا محالة ولما كان الايراد الثاني نص
صريح في ان اجزاء الصلاة في الضيعة المغصوبة لاجل عدم النهي بهذا التصرف بل هو في حكمه لعدم
جواز الاجتماع اذ لو جاز لما كان وجه للفساد في الاجزاء بعد تعلق النهي ورضاء الصاحب فيما نسب
اليه الخلاف من المتاخرين فهم الفاضل الاردبيلي طاب ثراه وما رايناه من كلامه في شرح الارشاد صريح في
خلافه قال بعد حكمه بعدم صحة صلاة الضيف لو علم كراهة المضيف وبصحتها في كل موضع علم الاذن و
نفيه الاستبعاد عن كون الصلاة في المغصوب من هذا القبيل اي كان صاحبه راضيا بالصلاة بالفعل
واعلم ان سبب بطلان الصلاة المغصوبة هو النهي عنها المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير فلا تبطل
صلاة المضطر ولا الناسي ولا الجاهل لعدم تعلق النهي بهما الى ان قال واذا تحققت ان سبب بطلانها انها من افعال
المامور به المنهي عنه تحققت انه عدم بطلان عبادة ما لم يتحدا بها ولم يكن التصرف في المكان عبادة كما
لم يتحدا ولم يكن التصرف في المكان عبادة مثل السجود والركوع ثم لم يلزم بطلان الاخذ والاعطاء والكيل
والوزن في ذلك المكان لو كان عبادة ثم قال واما الطهارة في المغصوب فان قلنا ان اجزاء الماء
المغصوب تصرف في ملك الغير حيث وقع في فضائه ملكه بعيد فلا يصح والا صحت ثم قال ويمكن بطلان
الوضوء من جهة انه مامور بالخروج فاشتغل بغير ذلك فصار حراما فيبطل وهذا انما يتم لو فرض انه منهي عنه
من حيث هو عن الخروج حتى يحصل المنافاة ويمكن ان يقال لا شك انه مامور بالوضوء في المكان المباح اذ
الشارع لا يجوز الوضوء في المكان المغصوب وهو ظاهر والمقصود عدم الغفلة من مثل هذا الكلام على
الرضا بالوضوء وبطلانه ولانه لو اتى بالمامور به عرفا فان العقل يجوز الصحة لو صح ان لو فعل في المكان
المغصوب بعد نهيك عنه لصح وعوقب بما فعلت وبالجملة يمكن القول بالبطلان في كثير من العبادات بل
بعض المعاملات والمكاسب انتهى كلامه طاب ثراه وهو كما ترى صريح في عدم جواز الاجتماع ولا شك في ان
قوله فان العقل الخ يدل على حكمه بتجويز العقل الاجتماع فانه لما حكم اولا ببطلان الوضوء في المكان المغصوب
مع حكمه بعدم كون الكون فيه عبادة وكان ذلك لاجل حكم العرف والعادة حكم في مثله بتجويز العقل بانه
لو صح الامر لا كلام فيه فانا ايضا نقول بانه يمكن ان يصح الفعل عند جمع مع المنع عنه كما في الصلاة
مع النظر الى الاجنبية والفرق بين ذلك وبين محل النزاع ظاهر وبهم سلطان العلماء وما رايناه من كلماته
في حواشي شرح العضدي والمعالم لا يدل عليه بل كلامه في الثاني صريح في خلافه حيث قال في تحديد قول
المص وتعدد الجهة غير مجد هذا مستقيم اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع المتنافيين في موضع

واحد

واحد واختلاف العلة غير نافع واما اذا كانتا تقييديتين فلا يلزم وهذا صريح في عدم جواز الاجتماع في
الواحد بالشخص من الجهتين لان كل واحد شخصي ذي جهتين فان جهتيه ليستا الا تعليليتين كما سياتي في
المنافيين واما اذا كانتا تقييديتين فلا نزاع لاحد في جواز الاجتماع لانه يصير الواحد حينئذ جنسيا واما
ما ذكره بعض كلامه المنقول من المناقشة في بطلان الصلاة في الدار المغصوبة فمن باب المناقشة في المثال وقد نسب الخلاف
الى جمع اخر ايضا والظاهر انه انما نشا مما سمعه منهم من مناقشتهم في بعض ادلة الامتناع ومنعهم بعض مقدماتها
من غير تصريح بالجواز بل في كثير من كلماتهم تلويح بعدمه وقد نسب الى المحدث المجلسي ايضا انه قال ان الظاهر من
كلام الفضل ان جواز الاجتماع من مسلمات الشيعة ولا يخفى عليك ان ذلك خطا ظاهر فانه انما يدل في صحة
الصلاة في الدار الغصبي قال في البحار بعد ذكر كلام الفضل فظهر ان القول بالصحة كان بين الشيعة بل كان اشهر
عندهم في تلك الاعصار وقد عرفت ان القول بالصحة غير مستلزم لتجويز الاجتماع وبالجملة نسبة هذا الخلاف
الى بعض علماء الشيعة انما هي ناشية اما من حكمهم بصحة الصلاة في الدار المغصوبة او من تدقيقهم و
مناقشتهم في بعض الادلة كما هو دابه المحققين ولا يدل شيء منهما على الحكم بالجواز ثم ان التنازع فيه كما عرفت هو
كون شيء واحد شخصي واجبا وحراما باعتبارين وهذا محصل المراد من عنوان تلك المسئلة وادعوا الضرورة على الامتناع
وهنا مسئلة اخرى هي انه اذا تعلق الامر بماهية والنهي باخرى وكان بينهما عموم من وجه وافق المكلف الفرد الجامع
بينهما فهل يمتثل ام لا ومع الامتثال هل يكون اثما ام لا ويكون هذه المسئلة من متفرعات الاولى لما من بعض
كما ياتي وقد يذكر بعض ادلتها هنا ولاجله يحصل الاشتباه كثيرا وصنفنا الى زيادة توضيح لذلك في اخر المقام
وكيف كان فالحق هو الامتناع لوجوه الاول انه لا شك ان الامر والنهي وبعبارة اخرى الوجوب والحرمة وباقي
الاحكام الخمسة من الامور المتضادة المتقابلة بالذات ومن البديهيات ان المتضادين لا يمكن اجتماعهما في
محل واحد سواء كان من جهة او جهتين الا اذا كانتا حيثيتين تقييديتين يجعلان او لا نفس المحل الفرد من
علين والحاصل ان الامتناع نشا من لزوم اجتماع المتضادين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد
المتعلق بحيث يتعدد في الخارج اما ان هذا مما يتعدد منه عند ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي
ذلك الا بالوجه باقية فلو جاز اجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه لزم اجتماع المتضادين وبعبارة اخرى الوجوب
والحرمة والامر والنهي ضدان لا يمكن اجتماعهما في الخارج والواقع الا على تعددهما في الخارج والواقع و
تعدد الجهة لا يوجبه فان الصلاة في الدار المغصوبة وان تعددت جهتاها الا انها في الخارج ونفس الامر شيء واحد
وتعدد الجهة لا يجدي نفعا الا ترى انه اذا قال الشارع كل ماء طاهر وكل ملاقي النجاسة نجس لا يحكم بنجاسة
الماء الملاقي لها وطهارته بل يخص احد العامين وبهذا صرح السيد الداماد في السبع الشداد وقال
بعد ذكر الحيثيات واذا علمت ذلك فنقول ان الوجوب والحرمة من الامور المتضادة والحيثيات المتقابلة
بالذات فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين لكونه جزءا
من الصلاة المامور بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين يجعل
او لا نفس ذات الكون الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاتحاد

الى تينك الحيثيتين التقييديتين انتهى فان قيل جوز بعضهم اجتماع الحسن والقبح في واحد من جهتين تعليليتين محتجا بانه لا تضاد بينهما وانما التضاد بين الحسن من جهة والقبح من هذه الجهة فيجري مثله في الامر والنهي قلنا اولا ان جواز اجتماع الحسن والقبح ممنوع كما ياتي في محله وثانيا انه لا يلزم من جواز اجتماعهما جواز اجتماع الوجوب والحرمة ايضا لان هذا انما اذا قلنا ان كل حسن يستلزم الوجوب او الندب وكل قبيح الحرمة او الكراهة وليس كذلك بل المقتضي هو الخالص ومع الاجتماع فالحكم للغالب وبدونه فالاباحة فان قيل بعد تسليم جواز اجتماع الحسن والقبح نقول الوجوب والحرمة ايضا من قبيلهما قلنا لا نم انهما من قبيلهما بل هما من قبيل السواد والبياض والطهارة والنجاسة وقد ورد عليه وجوه منها ان هذا انما يصح اذا كان متعلق الوجوب الفرد واما على القول بتعلقه بالطبيعة فليس الشخص الخارجي متعلقا للامر ولا للنهي بل المتعلق الماهيتان المتعددتان فلا يلزم اجتماع المتنافيين في محل واحد ابدا وبعد تسليم تعلق الاحكام بالطبايع اولا ان النزاع في التعلق انما هو في الاحكام المتعلقة بالكلي ظاهرا واما انه يمكن تعلق الحكم بالفرد بل تعلق بعض الاحكام به فمما لا نزاع فيه فيقرض الكلام في مثله وثانيا انه لا شك ان الامر المتعلق بالطبيعة لم يتعلق بذاتها لعدم معقوليته بل تعلق بايجادها ولا ان وجود الماهيات في افرادها والمفروض ان الفرد واحد فوجودان بايجاد واحد يكون هو متعلق الامر والنهي فيعود المحذور وثالثا انه لو تم ما ذكر لم يكن هناك واحد شخصي مامور به من جهة ومنهي عنه من اخرى ويعود النزاع لفظيا مع انه ان النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد له جهتان ومعناه ان يكون هذا الواحد واجبا من جهة وحراما من اخرى وثمرة هذا النزاع تظهر فيما اذا اخترنا في مسئلة تعلق الامر بالطبايع او الافراد الثاني وفيما اذا قلنا ان الامر بالطبيعة يصلح للتعلق بالطبايع وفيما اذا قلنا بتعلقه بالطبايع ووجوب الفرد من باب المقدمة او كونه المتعلق حقيقة هو الايجاد واما اذا قلنا بتعلق جميع الاوامر بالطبايع وعدم وجوب المقدمة وعدم التعلق بالايجاد فلا يكون من متفرعات هذا النزاع بل يكون من باب اجتماع الواجب مع الحرام ورد الوجوب والحرمة وعلى هذا فالمراد اذا اخترنا تعلق الامر بالفرد او الايجاد او وجوب المقدمة فهل يصح في الفرد اجتماع الامر والنهي من جهتين ام لا فالايراد بان المتعلق الطبيعة وتسليم امتناع الاجتماع مع التعلق بالفرد ليس الا تسليما للخلط والعجب من بعضهم انه قال بجواز الاجتماع تمسكا بتعلق الاوامر بالطبايع فانه على هذا القول ان الواحد الذي هو واجب وحرام معا اذ ليس لنا موجود في الخارج سوى الفرد والظاهر ان هذه الغفلة انما نشأت من تمثيل القوم بالصلوة في الدار المغصوبة ولم يتفطن بانه مبني على تعلق الامر بالفرد او وجوب المقدمة وذلك ان مع التعلق بالطبيعة فيكون الشخص ايضا واجبا من باب المقدمة فيعود المحذور ورد القول بان وجوبها توصلي ويجوز اجتماعه مع الحرام ناش عن قلة التامل كما ياتي ومنها ان تنافي الامر والنهي لا يستلزم امتناع اجتماعهما التكليف بالا يطاق وتعلق الامر بالفرد من باب التخيير ولا منافاة بين الوجوب التخييري الذي يجوز تركه حتى في الترك والحرمة فوجهه الجهة وجوابه ان تنافيهما ليس من الجهة المذكورة بل من جهة استلزامهما الحرمة والوجوب المتنافيين بالذات حتى لو لم يكن تكليفنا ايضا لكانا متنافيين ولا فرق بين الوجوب التخييري والتعييني من هذه الجهة ولذا لا يجوز اجتماعه مع الحرمة في واحد من جهة واحدة ومنها ان هذا صادق لانا نمنع عدم اندفاع اجتماع المتنافيين لا

بتعدد المتعلق بحيث يتعدد في الواقع امر بل يكتفى بالاعتباري والتفصيل انه ان اريد بقوله المتنافيان لا يمكن اجتماعهما في محل امتناعه مع اتحاد الجهة فلا نزاع وان اريد امتناعه مع تعددها فهو ممنوع كذا قوله وتعدد الجهة لا يوجب تعدد المحل وقوله وكذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق فان اريد التعدد بحسب الذات فالحصر ممنوع وان اراد مطلقا فمتوهم ومع البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك ثم ثم قوله بل الاجتماع باق ان اراد الوحدة الذاتية فلا نزاع وان اراد من جميع الجهات فممنوع وجوابه انه لو كفى في اندفاع اجتماع المتنافيين التعدد الاعتباري لم يجز الاجتماع في مثل الطهارة والنجاسة في محل باعتبارين مع انه غير جائز بديهي فان قال بالفرق بينهما وبين الوجوب والحرمة بانهما من عوارض الشخص وهما من عوارض الماهية فالاول يستدعي تعدد الشخص والثاني تعدد الماهية قلنا مع انه على هذا لا يمكن الاجتماع في محل واحد ويخرج عن محل النزاع وان النزاع لا يختص في الاوامر المتعلقة بالكليات انك قد عرفت ان الوجوب والحرمة من عوارض وجود الماهية في الخارج لا ذاتها ووجود الماهيتين واحد في الخارج في الفرد المبحوث عنه ثم قوله عدم ايجاب تعدد الجهة لتعدد المحل ان اراد التعدد الخارجي فضاده ظ اذ ظاهر انه ليست الصلوة في المكان المغصوب من حيز الصلوة والغصب كونين في الخارج وان اراد العقلي فتعدده انما يفيد لو كان الوجوب والحرمة من عوارض الوجود العقلي لكنهما من عوارض الوجود الخارجي ومنها ان قوله ولتعدد الجهة لا يوجب تعدد المحل انما يصح اذا كانت الجهتان تعليليتين واما اذا كانتا تقييديتين فلا اذ لا يلزم اجتماع المتنافيين في موضوع واحد فان لفظ ان الصلوة في الدار المغصوبة من الثاني لان متعلق الوجوب هو ماهية الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة خصوصية وجوابه مضافا الى انه مناقشة في المثال لان كلامنا فيما كانت الجهتان تعليليتين اذ لا نزاع في التقييديتين كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما انه جعل الجهتين جهتي الاطلاق والتقييد فجعل الكون واجبا من الجهة الاولى وحراما من الثانية وغرض المستدل هو الوجوب التخييري للكون المقيد بانه من باب الفرد مع انه قد عرفت مما نقلنا من كلام السيد الاستاد لما ما يظهر منه فساد جعل الجهتين المذكورتين تقييديتين كيف ولو كانتا تقييديتين فالجهتان التعليليتان الثاني انه اذا قال الامر لا تجلس في الجمعة في مكان واحد من الصبح الى الغروب وقال لا تدخل الحرم في هذا اليوم فلا شك انه يفهم عرفا التخصيص وليس هذا الفهم مستندا الى ذكر لفظة اذ ليس في اللفظ ما يدل عليه فيكون لامر عقلي وليس ما يصلح له الا امتناع اجتماع الامر والنهي مع انه لو قيل بان الدال على التخصيص هو نفس اللفظ ايضا لكفى في اثبات ما نحن بصدده والثالث انه لو قال احد افعل هذا الفعل من هذه الجهة ولا تفعله من هذه الجهة كان يقول لا تصل في الدار المغصوبة تصرف في الدار هذا التصرف من جهة كونه صلوة ولا تتصرف من جهة كونه غصبا او يقول اوجبت عليك لاجل كونه صلوة وحرمته من جهة كونه غصبا لنسبوه الى السفاهة وخفة الراي ولولا امتناع اجتماعهما لما كان كذلك وتقريبه انه لو جاز اجتماعهما لما كان كذلك وتقريبه انه لو جاز اجتماعهما في واحد من جهتين لجاز التصريح به مع انه لا يجوز قطعا اذ لو قال احد افعل هذا الفعل من هذه الجهة ولا تفعله من هذه الجهة لذمه العقلاء فان قلت انا نسلم عدم جواز هذا التصريح ولكن نقول انه يصح ان يامر بالصلوة وينهى عن الغصب

وهما يجتمعان في فرد فيكون هذا الفرد ما اجتمع فيه الامر والنهي قلنا لا نزاع في صحة الامر بالصلاة والنهي عن الغصب
والنزاع انما هو في هذا الفرد بعينه والحق ما ذكره اقرب بالصواب من بطلان التصريح وعدمه فنقول ان هذا الفرد الذي
انت تقول باجتماع الامر والنهي فيه ونحن نقول بتخصيص احد العامين بغير هذا الفرد فيحتاج الحاكم بحكم جنيا
وليس حاكما انظر بالصواب من جواز التصريح وعدمه فنقول ان هذا الفرد الذي انت تقول فيه بالاجتماع فهل يجوز
التصريح به فيه بان يقول افعله ولا تفعله فان قلت المجاز فكنت مكابرا وان قلت بعدمه قلنا هذا كيف جاز
لا يجوز التصريح به والحاصل انه ان اريد باجتماعهما في هذين العامين فهو مسلم ولكن اين الواحد الشخصي الذي
انت تجوز اجتماعهما فيه وان اردت اجتماعهما في الفرد فاين جواز التصريح بالاجتماع فيه ثم ان قلت كيف لا يجوز
التصريح مع انه يصح ان يقول لو تصليت في الدار المغصوبة لامتثلت ولكن اعاقبك بالتصرف في المغصوب او قال
لعبده امرتك بالمشي خمسين خطوة ووعدتك عشرة دراهم ونهيتك عن الكون في الحرم وايعادك ضرب عشرة اسواط لك
لو مشيت في الحرم لاعطيتك الدراهم واضربك الاسواط وهل هذا الا التصريح بالاجتماع قلنا لعل هذا هو الذي
اوقعك في الاشتباه فتامل اولا ان كلامنا كان في اجتماع الامر والنهي لا الوجوب والحرمة لا في اجتماع الامتثال
والعقاب واعطاء الدراهم وضرب الاسواط فانهما ليسا الا من متفرعات الوجوب والحرمة فالباعث على ترتب
الاصل والاخذ بالفرع وما هو الا الثالث الاصل من الامتثال البين وخفائه في الفرع وثانيا ان الامتثال
والعقاب مترتبان على الامر والنهي فيما للاذن لا الاثبات اجتماع الاخير فيه فتفريع الاولين عليه فان التفريع
عن اجتماعهما لا يسلم ذلك والتوضيح انه ليس معنى الامتثال الا الاتيان بالمامور به وليس العقاب الا الفعل
المنهي عنه فتبنيهما في كون الفعل مامورا به منهيا عنه وكونه كلف الا انه يصح ان يقول افعل ولا تفعل
وانت تعترف بامتناع الاخير المستلزم لامتناع ملزوم المستلزم لامتناع لعدم جواز سابقه المستلزم لانتفاء
الامتثال والعقاب متنافيين في ظاهر الامر اشتبه لاجله ولو تامل في معناه ظهر الامتناع ولا يمكن القول بانه
استدلال بصحة الفرع على الاصل للاعتراف بجهة بفساد الاصل **الرابع** ان تعلق كل من الامر والنهي
بشيء اما يكون متعلقه به بخصوصه او بعام يكون هو احد افراده او بكلي صادق عليه وكما يشترط في الاخير
ان يكون هذا الشيء فردا للعام او الكلي كذلك يشترط ان يكون هذا الشيء بحيث لو يعلم من الخارج انه لو تذكر
من الامر او الناهي عند تعلق امره او نهيه انكره وتحاشى عنه فلو علم ذلك لا يحكم بالتعلق ولا شك انه اذا امر الواحد
بعام ونهى عن اخر بينهما عموم من وجه كان يقول اكرم كل من دخل داري ولا تكرم الكوفيين ودخل زيد
الكوفي وسئل عن اكرامه لا يقول بتعلق الامر والنهي به وكذلك اذا قال اذهب الى السوق ولا تركب فاذا سئل
عن الذهاب راكبا لا يجيب افعل ولا تفعل فان قلت يجيب بانك ان ذهبت راكبا كنت مطيعا وعاصيا قلنا نمنع
لانه انما يترتب على الفعل لا عن جهات وعدمه قبل حضور وقته **الخامس** ان الاوامر والنواهي مبتنية
على مصالح ومفاسد فلا يجتمعان في شيء الا مع اجتماع المصلحة والمفسدة فيه واذا اجتمعتا فاما ان تغلب
احدهما فالاخرى متحقق ما هو مقتضاها او لا فيكون التساقط صاحا هنا ثم ان الذي اراه ان الطلب اوضح من ان يحتاج
الى الدليل كما اعترف به جمع من اصحابنا الحجة من قال بالجواز وجوه الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب

معا فكيف يصح ان يقول امتثلت و اعاقبك وظاهر ذلك الحكم بالامتثال والعقاب ١٢

وهذا من الكون في مكان مخصوص كالحرم فرضا لحلة فيه فانا نقطع بانه مطيع عاص والجواب عنه اما اولا فمنع القطع
بالطاعة مع النهي فان قيل لعل هو معتقد بانه لم يفعل الخياطة بعينها حقيقة قلنا ليس الكلام في الخياطة المطلقة بل
المطلوب بها ثم انه لو اعتقد بانه لم يفعل الخياطة التي كانت مراده كان صحيحا كما اذا امر بالخياطة في غير
الحرم وهو يجامع ما ذكرنا وثانيا فانا سلمنا كونه مطيعا عاصيا ولكن ليس هو من باب اجتماع الامر والنهي في واحد بل
من اجتماع المامور به والمنهي عنه اجتماعا مكانيا كالصلاة مع النظر الى الاجنبية قيل الكون مخصوص في
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وظاهر ان شيئا من اجزاء الخياطة ليس الا كالصلاة فلا فرق بين الكونين قلنا ان
الخياطة امر حاصل منهما فهما بمنزلة المعدات لها بخلاف الصلاة لا اجماع على ان القيام ورفع الراس من الركوع و
السجود وملاصقة الجبهة بالارض من اجزائها مردود بان الامر في التوليديات متعلق بالاسباب كما قال المحقق
التحقيق بانه يتوقف على حصول الخياطة اسما للاثر الحاصل وهو خلاف الظاهر للقطع انها الافعال الحاصلة قلنا للكون
معنيان احدهما امر وهو الذي في عرف الحكماء والمراد حيث يطلق من غير اضافة الى المكان وثانيهما معناه العرفي
وهو الحصول في المكان وهو المراد حيث يضاف اليه ولا شك ان الاول من اجزاء الصلاة بل هو عينها وكذا الخياطة
واما الثاني وهو المراد في المثال والنهي عنه هنا هو فيه فلا شك انه من اجزاء الصلاة لانه بعينه هو القيام والطمانينة
ووضع الجبهة والجلوس واما بالنسبة الى الخياطة فليس من اجزائها ولا من مقدماتها بل هو من مقارنات الكون
المطلق بهذا المعنى من لوازم الجسم واما ثالثا فانه قد سبق منا في ان المقدمة اذا كانت منهيا عنها فهو الاداء
لا ينقطع والامتثال اذا توصل بتلك المقدمة ومع علمه بعدم توصل المقدمة المحرمة وعلى هذا فنقول انه امر بالخياطة
ومع علمه بعدم تمكن وهو عن فرد من الكون وهو المقدمة للخياطة غير مختص مقدمتها فيه او مقارن بحالة كيف
كان فلا ينافي ترتبها حصول الامتثال بالخياطة مع العصيان بالكون وتقديرها الخياطة بالشيء ونحوه فالجواب
الاول الثاني انه لو لم يجز الاجتماع لما صح التصريح به مع انه يصح ان يقول صل ولا تغصب ولو صليت في المغصوب
صحت صلاتك وعاقبتك بالغصب وجوابه انه ان اردت صحة التصريح عند من لا يفهم معنى الصحة فلا يفيد وان اردت
صحته عند من علم ان الصحة موقوفة على تعلق الامر فلا نم صحة التصريح مع انه ما يعتد على التمثيل بصحة التصريح
بالصحة والعقاب لا لاثبات اجتماع الامر والنهي حيث ان الصحة والعقاب مترتبان عليهما فتامل ولا انه هل يجوز
التصريح بالامر والنهي ام لا فان كان ذلك مشكوكا فيه فيمنعك في اثباته باثبات لوازمه والحاصل ان التمثيل بجواز
التصريح والعقاب من باب الان وهو انما يفيد لو كان وجود العلة مشكوكا فيه واما الثالث فانه لو امتنع الجمع لكان
باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه واللازم باطل لانهما متحدان لو كان التكليف بالافراد وليس
كذلك بل انما هو متعلق بالطبايع فتعلق الامر بالصلاة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما ينفك عن الاخر وفعل
اختيار المكلف جمعهما في اختيار ونحو ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ولا يجعلهما حقيقتين مختلفتين وقد ذكر
بعض المتاخرين هذا الدليل مع شرح وبسط وحاصله ان المانع من الاجتماع اما اجتماع الضدين او عدم
امكان الامتثال وبعد تعلق الامر والنهي بالطبايع لا يلزم شيء منهما اما الاول فلان متعلق الامر مهية الصلاة
ومتعلق النهي مهية الغصب وهما متغايران في الواقع وان اجتمعتا في فرد وهذا الفرد من حيث هو لم يتعلق به امر

ولا نهي واما الثاني فلان الطبيعة المامور بها كما يمكن ايجادها في ضمن الفرد المتغير للطبيعة المنهي عنها
يمكن ايجادها في ضمن فرد اخر فلا تكليف بالمحال وجوابه ان ظهر ولكن نقول تاكيدا انه يرد عليه اولا ان
مطلوب المستدل ان اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي من جهتين جائز ومقتضى الدليل انتفاء الكون
عن التعلق نعم لو استدل به على جواز اجتماع متعلق الامر والنهي لكان له وجه فان قيل هذا مراد من
جوز اجتماع الامر والنهي قلنا مع انه ينافي الاستدلال بالكون في العبادة والاغسال المتداخلة ولا يلائم
ما في كلام جماعة من دعوى البداهة على الامتناع يوجب رجوع النزاع الى اللفظ لانه ليس لاحد [illegible]
وتمثيلهم بالصلاة في الدار المغصوبة اما لاجل اختيارهم تعلق الاوامر بالافراد او باعتبار وجوب المقدمة
او لغير ذلك مما مر وثانيا انه لو تم لدل على جواز الاجتماع في الاوامر المتعلقة بالطبايع فلا يصح تتميم المطلب
والاستدلال به وثالثا ان الامتناع انما هو لاجل اجتماع الضدين والتعلق بالطبايع لا يجدي شيئا في دفعه
لبداهة ان الاوامر المتعلقة بالماهيات متعلقة بايجادها دون ذواتها ومفهوماتها والايجاد المتعلق هو
الخارجي دون الذهني او الاعتباري ولا شك ان هاتين الماهيتين وجدتا في الخارج بايجاد واحد
فاتحد المحلان واجتمع الضدان في محل واحد ورابعا انه لا شك ان لكل ماهية ذي افراد حصصا متعددة
بالتعدد العددي وان كانت جميعها متحدة بالوحدة النوعية فاذا امر الامر بايجاد ماهية فلا شك انه
يحصل الامتثال بالاتيان بكل حصة من الحصص الموجودة في ضمن الافراد ما لم يعلم عدم تعلق امره بحصة
موجودة في ضمن فرد معين واما اذا علم ذلك فلا يحصل الامتثال بالاتيان بتلك الحصة كما في صورتي
التخصيص والتقييد وكذا النهي ولا شك انه اذا امر احد بايجاد ماهية ونهى عن اخرى حاصلة في ضمن
بعض افراد الاولى يعلم عدم تعلق امره بالحصة في ضمن مادة الاجتماع من الاولى او نهيه بالموجودة في ضمنها
من الثانية كما يدل عليه السوال عن الحصة الموجودة في ضمنها من الاولى وخامسا انه اذا سلمنا التعلق
بالطبايع فلا شك ان حصولها في الخارج موقوف على الفرد فتعلق الامر به تبعا ايضا فاجتمع الامر والنهي
ولخروج اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام عن النزاع غير صحيح والرابع انه لو لم يجز الاجتماع
لما وقع وقد وقع كثيرا كالعبادات المكروهة فان الاستحالة المتوهمة انما هي من جهة اجتماع الضدين
والاحكام الخمسة كلها متضادة والجواب عنه بان الكراهة المتضادة للوجوب المعدودة من الاحكام
الخمسة هي الكراهة بالمعنى المشهور اعني المرجوحية بالذات وليست الكراهة المستعملة في العبادات بهذا
المعنى بل المراد منها اما المرجوحية الاضافية اي الفعل مرجوح بالنسبة الى فعل اخر وان كان راجحا بالنسبة
الى تركه ولا تنافي بينها وبين الوجوب لان المنافي له هو كون الفعل غير مطلوب في نفسه ولا يلزم ذلك في
المرجوحية الاضافية فان حاصلها يرجع الى ان الطلب تعلق بفعله الا ان تعلقه بفرد اخر اشد واكد ولا شك
في عدم منافاة ذلك للوجوب وقد يتحقق مثله في بعض افراد الواجب المخير كالقصر في المواطن الاربعة او
اقلية الثواب من فرد اخر وهي ايضا لا تنافي الوجوب واورد عليه بوجوه منها انه يوجب ان يكون كل عبادة
مرجوحة بالنسبة الى فرد اخر اذا كان اقل ثوابا منه مكروهة مع انهم لا يقولون بكراهة المكتوبة في البيت مثلا

وجوابه

وجوابه اولا انه يمكن ان نلتزم في اطلاق الكراهة على الفعل في المرجوحية الاضافية واقلية الثواب جدا
خاصا يشبه المرجوح في نفسه وما لا ثواب له وثانيا ان لفعل كل طبيعة مامور بها مع قطع النظر عن جميع المشخصات
قدرا معينا من الرجحان بالنسبة الى تركه ومن الثواب وقد يزيد ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلاة في
المسجد وقد ينقص مع بقاء اصل الرجحان والثواب كالصلاة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلاة في البيت
فما زاد رجحانه وثوابه عن اصل الطبيعة اطلق عليه اسم المستحب وما انتقص المكروه وما بقي بحاله المباح ومنها
ان اللازم حصول منقصة في هذا الفرد فيها اما طلب فعلها بدون تركها فيلزم عدم الكراهة او عكسه فيه
الوجوب او كلاهما فالاجتماع والجواب باختيار الاول قوله يلزم عدم الكراهة ان اريد بالمعنى المصطلح فنعترف بعدمه
وان اريد غيره فنمنع اللزوم ومنها ان ما ذكر انما يصح فيما له بدل واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات
المكروهة فلا لان كلا ان يقع ركعتين يستحب فيه ركعتان ويكون كل منهما يستحب في هذا الاتيان
اليوم بدلا حتى يكونا مرجوحين بالنسبة اليها واقل ثوابا منه وجوابه بعد المواخذة بالتفرقة بين الزمان والمكان
مع كون كل منهما من المشخصات ان معنى كون التطوع في هذا الوقت مطلوبا مثابا عليه ولم يتصور له بدل في هذا الوقت فاي
فائدة في بيان مرجوحيته واقلية ثوابه قلت لما كان عادة اغلب الناس بل جميعهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل
فيبين الشارع على الاتم والمرجح والاكثر ثوابا واقل لاختيار المتطوع ما يحبه والاكثر ثوابا فان قلت اذا اوقع المكلف
الصلاة في الوقت الاتم فما ان اردت انها وظيفة المرجح ويلزم عنها وليس لهذا الوقت نافلة فليس ذلك باولى
من عكسه وان اردت ان الشارع لما علم انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال لا تصل في هذا الوقت وصل في
الاتم فهذا اعتراف بان الاتم ترك الصلاة المكروهة من دون بدل قلنا انها وظيفة الاتم ولكن لما علم
الشارع عدم الاستغراق قال لا تصل في المرجوح لا بمعنى انه طلب تركها فيه حتى يكون مرجوحة في نفسها بل
بمعنى ان الصلاة في هذا الوقت مرجوحة بالنسبة واقل ثوابا فان استغرقت فصل في الوقتين والا فهذا افضل
من ذلك والراجح ومنها انه على هذا يكون مكروه العبادة ما كان غيره افضل منه او اكثر ثوابا وذلك الغير
ربما يكون ثوابه ورجحانه مساويا لاصل الطبيعة فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة اليه فيحصل له منقصة
فيكون مكروها اصطلاحيا وجوابه ان اقلية الرجحان او الثواب عن اصل الطبيعة مع وجود شيء من الرجحان
والثواب لا يوجب منقصة ذاتية بل انما هو بالنسبة الى الطبيعة الخالية عن هذا القيد فان كان راجحا بالنسبة
الى الترك وهذا ليس مكروها بالمعنى المصطلح ومنها ان لنا ان نفعل في الصلاة في الدار المغصوبة ايضا
مثل ذلك وجوابه انا لسنا بصدد ابطالها بل في بيان امتناع اجتماع الامر والنهي فاذا جوزت كونها مرجوحة
اضافية اعترفت بعدم الاجتماع ومنها انه لو كان المراد بكراهة الصلاة في الحمام مثلا كونها اقل ثوابا كان
تركها فيه بان يفعل في غيره سببا للثواب زائد وفعله ليس سببا للعقاب فيكون مكروها بالمعنى المشهور وجوابه ان
المكروه ما كان تركه سببا للثواب لكونه تركا حتى يكون السبب هو الترك في نفسه والسبب هنا فعل فرد اخر من
هذا الفرد هذا ثم انه قد يوجه تعلق الكراهة بالعبادات بانها لا يتعلق بنفس الفعل بل بوصف خارج كالتعرض
للنجاسة وكشف العورة والسل ومنع المارة فتعلق الكراهة الوصف الخارج ومتعلق الوجوب اصل الفعل

مكروها مثابا كونه مرجوحا بالنسبة الى
التطوع في الوقت الاخر او اقل ثوابا او في
محل غيره فان قلت اذا كان نفعه في هذا
الوقت ؟؟

وهما قد اجتمعا في زمان واحد في العبادة لم يتعلق بها كراهة اصلا الا من جهة نفسها لا من جهة وصفها بل الكون هو
نفس الوصف الخارج عنها وغير ان معنى كراهة تعرض النجاسة مثلا ان الكون في معرضه مكروه وهذا الكون بعينه هو
الكون للصلوة فيجتمع الكونان في كون واحد ويجتمع فيه الامر والنهي قبل التعرض للنجاسة وصف الكون الجزئي الخ
غير داخل في حقيقته فلا يكون ذلك الكون مكروها بل المكروه وصفه العارض له بخلاف الصلوة في الغصبية فان
نفس الكون المغصوب منهي عنه لاجل كونه بعينه تصرفا في ملك الغير وغير ان دعوى كون التعرض وصفا للكون
باطلة بل الكون في معرض النجاسة فرد من افراد التعرض لها مع ان ذلك التوجيه لعمومه لا يختص بمثل الصلوة في
الاماكن السبعة واما في مثل التطوع في الاوقات المكروهة وصوم في السفر فلا هذا ثم ان الذي اداه ان
البحث في تصحيح ما ذكروه من ان المراد بالكراهة في العبادات هي المرجوحية الاضافية او قلة الثواب وغيرهما
ووجه ليس من مقامات امعن فيه لا يترقبها تصحيحه على غاية ما ذكروه بل يكفي تصريحهم بان المراد بالكراهة
المستعملة في العبادات غير معناها المشهور والحاصل انه يكفي في الجواب ان نفي ان يراد كراهة بعض
العبادات ان كانت كراهة بالمعنى المشهور فلا تتم الكراهة ولم يثبت من الشارع بحجة شرعية كونه مكروها
بهذا المعنى واما قول الفقهاء حيث صرحوا بالكراهة فلا يفيد لانهم صرحوا قاطبة بان مرادهم من الكراهة
في العبادات غير المعنى المصطلح غاية الامر انه لو لم يتم المعنى الذي ذكروه لم يصح اطلاقهم لفظ الكراهة
على العبادات فهو المرجوحية الاضافية او قلة الثواب وان كان مرادهم معنى اخر فلا يفيد لا اجتماعها
مع الوجوب لكم فائدة **والخامس** انه لا جواز الاجتماع لما امكن تخلف واحد عن الواجب والمندوب
وجوابه منع الدلالة والتوقف فانه يمكن ان يكون الواجب مجزيا عن المندوب وبالعكس بمعنى انه
يترتب عليه ثوابهما معا ويسقط بفعل احدهما التكليف عن الاخر وقد يستشكل ايضا بموارد اخر
كالصلوة في المسجد وافضل افراد الواجب المخير والجواب كما سبق وكالصلوة في مواضع التهمة والجواب
تسليم بطلانها بعد ورود النهي عن الكون فيها ثم ان هيهنا فوايد ينبغي التنبه عليها **الاولى**
اعلم ان هيهنا مسئلتين متناسبتين احديهما انه هل يجوز كون شيء واحد متعلقا للوجوب والحرمة
من جهتين ومحل النزاع فيها وان امكن ان يكون مطلق الجهتين ولكنهم لما ارادوا حصول التكليف
بما لا يطاق فيما اذا كانت الجهتان متلازمتين وظنوا الاجماع على الامتناع فيما اذا كانتا جهتي
الاطلاق والتقييد خصوا النزاع بالجهتين العامتين من وجه وثانيهما انه اذا امر بعام ونهى عن اخر
اعم من وجه من الاول فاتى المكلف بالفرد الجامع فهل يحصل الامتثال مع الاثم ام لا يمتثل وكلام
في المسئلة الاولى عين الكلام في الثانية اذ لا دخل لها بتعلق الاوامر والنواهي بالطبايع او الافراد
ولا بوجوب المقدمة وعدمها نعم يصلح الفرد الذي هو محل الاجتماع في الثانية مثالا للاولى على بعض
الوجوه واما الكلام في الثانية فانما هو بعد الكلام في الاولى ويتفرع عليه فانا لو قلنا في الاولى
بالجواز يتفرع عليه الامتثال بهذا الفرد مع الاثم وان قلنا فيها بالامتناع فيحتمل حال ذلك الفرد يتوقف
على مسائل متعددة احدها ان متعلق الاوامر هل هو الطبايع او الافراد وثانيها ان مقدمة الواجب

واجبة ام لا وثالثها انه لو توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة المحضة هل يحصل الامتثال بذي المقدمة
ام لا فان قلنا بان المتعلق هو الافراد تعين عدم الامتثال بالفرد وكذا ان قلنا بوجوب المقدمة
وعدم الامتثال بالمقدمة المحرمة المحضة وان قلنا بان المتعلق الطبايع ولا يجب المقدمة او يجب ولكن
لو توصل بالمقدمة المحرمة المحضة ليسقط وجوب المقدمة الواجبة ويحصل الامتثال بذي المقدمة امكن
القول بصحة هذا الفرد وحصول الاثم مراد الا يجتمع الوجوب والحرمة ولكن هنا امر اخر يلاحظه
يعلم عدم الصحيح ايضا الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في واحد من جهتين وهو ان من يرى
ان المكلف به الايجاد الخارجي ووجود الفرد والجهتين انما هو ايجاد وفاشي واحد ثم لما كان بناء الامر
على تعلق الاوامر بالافراد او وجوب المقدمة فرعوا المسئلة الثانية على الاولى مطلقا وذكروها في
خلالها لما ذكر ولاجل ذلك اشتبه الامر على بعضهم وجعل وخلط واخلط ولم يفرق بين المسئلتين
ففي الاولى حكم بالجواز فيها واستدل عليه بان الفرد في الثانية ليس متعلقا للامر وما ادري ما المناسبة
بين الدليل والمدلول مع انه لو قلنا بالجواز في الاولى لم يحتج في تصحيح هذا الفرد الى تعلق الامر بالطبيعة
ولو قلنا بالتعلق بالطبيعة لم يتفرع ذلك على الاولى كليا والاحسن ان يعنون كل من المسئلتين بعنوان على حدة
ويتكلم في كل بما يناسبه وقد عرفت الحق في الموضعين مما ذكرنا **الثانية** قد يتوهم انه لا نزاع في
اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام ولذلك يحصل المط بالحرام بل وبفعل الغير ايضا وهو فاسد فان ما دل
على امتناع الاجتماع يدل عليه مطلقا سواء كان الوجوب توصليا او تعبديا فان سبب الامتناع هو امتناع
كون الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك معا ولا تاثير في رفعه لكونه توصليا او تعبديا الا ترى انه اذا
قال المولى لعبده لا تمش اليوم مطلقا واشتر اليوم اللحم من السوق يعد تكليفا بما لا يطاق ولو قال للعبد
هل اشتر اللحم من السوق لا يجد الا مريه والنهي عنها او تفهم استثناء الشيء لاشتراء اللحم والا ترى انه اذا
امر العبد بدخول البلد ثم نهاه عن قطع طريق من طرقه ولم يمكن الدخول من غيره ولم يعلم الامر بذلك
يحصل التردد للعبد فلو سئل حينئذ تحيره وقيل له لا يمكن السير الا من الطريق المنهي عنه فلما يجوز قطع الطريق
المنهي عنه او ينسخ الامر ولا يامر بقطع هذا الطريق مع العقاب عليه واما ما ذكر من حصول المط بفعل الحرام و
بفعل غيره وهو منشأ الاشتباه فتحقيقه ان الواجب التوصلي من الواجبات المقيدة بمعنى انه واجب ما دام
يتوقف التوصل الى المطلوب عليه فاذا حصل المط بفعل الحرام او الغير فلم يتوقف على شيء فلا يجب
شيء من باب التوصل ويسقط وجوب المقدمة لا انه يكون ذلك الحرام او فعل الغير واجبا فالمامور به التوصلي
هو المقدمة المشروعة لكن بشرط الحاجة اليها فاذا توصل على وجه غير مشروع فهو وان لم يكن اتيانا
بالمقدمة المامور بها ولكن لا يجب بعده تلك المقدمة لعدم الحاجة اليها وعلم توقف حصول الفعل عليها
فان وجوب قطع الطريق انما هو على من لم يكن داخل مكة فمن قطع طريقها بنحو غير مشروع ودخل لا يجب
عليه قطعه بنحو مشروع لعدم تحقق شرط وجوبه الذي هو البعد عن مكة وكذا الامر بالحج لغير القادر
على المشي امر بالركوب وبملاحظة النهي عن الغصب تعلم ان المط هو الركوب على الدابة المباحة ولكن

اذا ركب المغصوب يسقط وجوب ركوب المباح لعدم التوقف عليه حينئذ لا لاجل ان الركوب على المغصوب
كان واجبا توصليا تخييرا ايضا فعلم انه لو توصل احد بالمقدمة المحرمة يكون عاصيا من اجل تلك المقدمة
مطيعا للاتيان بذي المقدمة وليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي نعم لو كانت المقدمة منحصرة في
تلك المحرمة فلا يقطع ح بالامتثال بالتوصل بها الحرام بالقطع بان واحدا من الامر بذي المقدمة و
النهي عن تلك المقدمة ليس باقيا على حاله وهو الترجيح حكمه بحصر الوضوء في اواني الذهب والفضة
مع عدم الانحصار وبطلانه مع الانحصار فان قلت فعلى هذا كونه تاركا للسعي بالطريق المباح معاقبا لتركه قلنا
لو قلنا به لما قلنا منكرا مع انه يمكن ان يكون العقاب مخصوصا بالواجب النفسي او مع التوصل ايضا
لكن مع ذي المقدمة ومن هذا يظهر فساد ما قاله المدقق الشيرواني في بحث ان الامر بالشيء نهي عن
ضده من ان تصحيح الباقي القاطع للمسافة بالدابة المغصوبة مبني على احد الامرين من كون المقدمة غير واجبة
ومن استحالة اجتماع الامر والنهي اذ بعد القول بالامرين لا مجال لكونه مجامعا ومقصرا على وجه منهي عنه انتهى
ووجه الفساد ما نقول ان المقدمة واجبة مشروطا وهي غير المنهي عنه والاجزاء لعدم تحقق الشرط واما ما
قال من انا لو قلنا ان الواجب غير المنهي عنه لزم عدم وجوب المقدمة لحصول الواجب بدونها حينئذ عقلا
وعادة وشرعا لان المفروض ان الحج مثلا يتيسر شرعا بدون قطع المسافة على الوجه المشروع فقطعها على هذا الوجه
ليس مقدمة فلا معنى للقول بوجوبه والحاصل ان هذا اي وجوب الفرد المشروع يستلزم امورا ثلثة احدها
وجوب المقدمة وهو القدر المشترك وثانيها وجوب غير المقدمة وهو القطع على الطريق المشروع وثالثها سقوط وجوب
الواجب بفعل غير الواجب ومن ههنا يظهر ان القول بوجوب المقدمة ينافي القول بعدم اجتماع الوجوب والحرمة فا
القائلين بوجوبها لا يمكنهم القول بعدم اجزاء ذي المقدمة اذا اتى المكلف بالمقدمة على الوجه الغير المشروع وح فاما ان يقولوا
بوجوب الوجه المشروع معينا ووجوب الاخر فيلزم الثلثة واما ان يقولوا بوجوب القدر المشترك بين الوجهين والتخيير
بينهما فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب فيه لان المقدمة وان كانت هي القدر المشترك ولكن الوجه المشروع ايضا من
افراده ويكفي في صدق وجوب الكلي وجوب بعض افراده كما انه يصدق ان الصوم واجب مع النهي عن كثير من
افراده والتوضيح ان القائلين بوجوب المقدمة لا يريدون وجوبها بجميع افرادها ولا وجوبها بشرط لا بل يريدون وجوبها
لا بشرط وهذا لا ينافي ان يثبت بدليل اخر وجوبها بشرط ايضا لتحقق الهيئة لا بشرط معها بشرط كما اذا قال الشارع صم يوما
فانه يدل على وجوب ماهية صوم يوم وهو القدر المشترك فاذا قال بعده لا تصم يوم العيد لم يكن ذلك مخلا بعدم وجوب الصوم
بل كان تخصيصا له ببعض افراده فكذلك فيما نحن فيه فانه ثبت بالخطاب تبعا للمقدمة وجوب القدر المشترك فاذا نهى
عن فرد منه لا يلزم عدم وجوب المقدمة بل يختص الوجوب ببعض افراده فلا يلزم شيء من الامور الثلثة وايا ما كان
ففيه انهم يقولون بوجوب الوجه المشروع وسقوط وجوبه بعد الاتيان بغير المشروع لا بمعنى ان وجوبه سقط لسبب ايجاد
الوصول الى المكلف لا بسبب الاتيان بالوجه الغير المشروع بالسبب فقد قيد وجوبه وهو الحاجة كسلوك الجمعة بعد
وفيها ما لا يخفى ان ما ذكر من عدم المنافاة بين الاطاعة والعصيان فيما اذا توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة انما هو
اذا لم يمكن وجودهما بايجاد واحد واما اذا وجدا بايجاد واحد فلا يقطع بتحقق الامتثال وقد عرفت ما سبق **الثالثة**

وانه لو نقل بجواز الاجتماع فاذا امر ونهي بين متعلقيهما عموم من وجه فقيل يرجح جانب النهي مطلقا للاجماع و
تغليب الحرمة وغيرها التي وقيل بتخصيص احدهما قطعا وهو غير معلوم فلا يعلم كون المنافي مامورا به فلا يكون
صحيحا والتحقيق ان متعلقيهما اما يكونان مطلقين او عامين فعلى الاول يرجح النهي لفهم العرف والعمل بالدليلين
كما ياتي في بحث المطلق الا اذا لم يمكن العمل بهما مثل اكرم بصريا ولا تكرم خياطا وانحصر البصري في الخياط
فحكمه حكم العامين وعلى الثاني يحكم بالتخيير في الترجيح فيصح المامور به لو اتى بما فيه في اخر بحث كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده **الرابعة** جميع ما ذكرناه كان فيما اذا كانت الجهتان بينهما عموم من
وجه واما اذا كان بينهما عموم مطلقا فقد صرح والدي العلامة ره في كتبه بعدم كونه محلا للنزاع و
ادعى الاتفاق على عدم جواز الاجتماع وفي العضدي القائلين بالجواز في الاول منعوا منه هنا ايضا الا انه قال ان
الجواز عقلي ولكن اذا ورد عام وخاص مطلق نفهم العرف تخصيص العام اقول لا يبعد كونه من المتنازع فيه ايضا
الا ان الامتناع العقلي الدال عليه في الاول موجود هنا ايضا واما حمل التخصيص عرفا فيلزمه انه لو صرح
بالخصوص وجب ابقاؤه على ظاهره وكان يقال لا تصل في الدار المغصوبة من جهة انها صلوة فيها وصل فيها من جهة
انها صلوة مع انه فاسد قطعا هذا مع ان جواز الاجتماع في شيء من جهتين عام وخاص مسئلة وبناء العام على الخاص
مسئلة اخرى فلا يكتسب هذا الخلط كما ارتكبه في الاول كما بيناه في ساير كتبنا **الخامسة** قيل ان ما لا يمكن
الانفكاك عن احد الطرفين مثل من توسط دارا غصبية فضاقت على الكون فيها مامور بالخروج وليس منهيا عنه ويكون
عاصيا ولكن لم يتعلق النهي بعد الخروج ويكون مامورا به منهيا عنه وهو قريب لاختلاف دليلين
لانه اما فهم العرف او العقل كان لو حصل فان الامر بالخروج والنهي عنه تكليف بما لا يطاق واما فيما نحن فيه فلان
لزم تكليف بما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا المرجب سوء اختيار المكلف اقول فيه اولا ان التكليف
بما لا يطاق غير جائز مطلقا فان التكليف قبل الامتناع ما فرع على التمكن بالاختيار والا التكليف بعده وهذا مراد من قال
بجواز التكليف الممتنع بالاختيار دون التخيير فيما نحن فيه اذ التكليف بالخروج قبل الدخول وتحقق الامتناع بعيد
واما التكليف بعد الامتناع فهو معنى لكونه لغوا لا يصدر من الحكيم وثانيا ان دليل الامتناع لا ينحصر في كونه
التكليف بما لا يطاق بل يدل عليه لزوم اجتماع الضدين ايضا وثالثا انه لو جاز لجاز للامر ان يقول اخرج
ولا تخرج ورابعا ان صاحب الدار انما يكون طالبا للخروج فلا يكون منهيا عنه اولا فلا يكون مامورا به **السادسة**
ان قلت قد ذكرت فيما سبق اختلاف الاصحاب في معنى الكراهة في العبادات فكيف تجري قاعدة
مقابلها بالمرجوحية الاضافية ومريد امنا ما الشهيد وصف خارج فالخيار فيه قلنا لا يمكن ان يراد
بالكراهة المعنى المشهور لعدم احتمال الذكورة الشيء مطلوبا وتركه مطلوبا عنه فعلا ولا تخيير
او عقليا فلا يعقل ان كان فعله مطلوبا لا يمكن تركه بالمعنى المصطلح ولا فلا يكون صحيحا فان قيل المطلوب
خصوصية الفرد وما يطلب فعله من جهة ولاشتمال الفرد عليها يكون مطلوبا تركه من جهة وفعله من اخرى قلنا
المط ليس الا الايجاد والايجاد الخصوصية والمهية واحد وثانيا ان الاتم ان ذلك هو الكراهة المصطلحة لا انها
لفساد جهة مطلوبية اصلا وثانيها ان المكروه المشهور ما كان تركه مطلوبا مطلقا وتكون العبادة ليس كذلك

مطلوب الترك بشرط الاتيان بالغير بحيث لو لم يكن الغير يريد ذلك قطعا وليس ذلك الا المرجوحية الاضافية والتوضيح
ان المرجوح اما يكون بحيث لا يريد الامر مطلقا وهو المرجوح الحقيقي والمكروه الاصطلاحي او لا يريد اذا وجد
غيره ويريد لو لم يوجد وهو المرجوح الاضافي سيما لو كان بحيث اذا اتى به مع امكان الغير لكان مثابا كما نحن
فيه والحاصل ان المكروه المصطلح ما يتنفر عنه الطالب لا بحيث يوجب الحرمة ومكروه العبادة ليس كذلك بل يطلب
بدله اكثر مما يطلبه من غير تنفر عنه وهذا هو المرجوح الاضافي واما اقلية الثواب فلا مدخل لها في الوصف الخارج
فلا افهم وكلاهما لا دليل عليه مع انه يرد على الاخير ما سبق **الرابعة** اعلم ان مسئلة اجتماع الوجوب والحرمة
من المسائل الكلامية التي ليس من شان الاصولي البحث عنها من حيث هي هي والمسئلة الاصولية فيها انه اذا
ورد عامان من وجه متنافيان فهل يخصص احدهما بالاخر في موضع التنافي ام لا والبحث عن ذلك هو مراد الكل
الا ان ذلك التخصيص تارة بالفهم العرفي واخرى بتلك المسئلة الكلامية التي هي امتناع اجتماع الحكمين ولكن
بداهة امتناع الاجتماع تحير شاذ من الاشاعرة على الامتناع ذكروا هذه المسئلة مقدمة لبيان التخصيص واكتفوا في
بيانه ببيان ذلك الامتناع والا فالفهم العرفي يكفي ايضا في اثبات ما هو غرض الاصولي ولا يضر عدم تثبت الامتناع
العقلي ايضا لو لم يثبت لوضوح الفهم العرفي في ذلك كما هو ولذا تعرضوا في مسئلة تعارض العامين من وجه
في بحث التعارض ايضا ولولا ذلك التخصيص لم يكن بين العامين من وجه تعارض اصلا فالاولى ان يعنون
الاصولي المسئلة هكذا اذا ورد عامان من وجه متنافيان فهل يخصص احدهما بالاخر واحتج لهما بالفهم العرفي
وبالامتناع العقلي الثابت في الكلام ويتكلم فيه ايضا **منهاج** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل
يوجب النهي عن ضده ام لا ولنقدم امام المقصود مقدمات **الاولى** الضد اما خاص وهو الشيء الوجودي
المعين المانع من فعل المامور به واما عام وهو يطلق تارة ويراد به الترك او الكف على الرايين واخرى ويراد
احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو اعم من الخاص ومن قال انه عبارة لما اخذها واحدة في مقام النهي عن
الضد حيث ان المراد من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص كونه نهيا عن الخاص على الوجه العام لا بخصوصه
فان القائل بالاستلزام لم يقل بانه مستلزم للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو معين بل قال انه يستلزم النهي
عنه من حيث كونه داخلا تحت هذا العنوان اعني ضدا خاصا والعنوان بعينه احد الاضداد لا بعينه فهو
عام العلم تعيينه كاتم الترك به لتحققه في ضمن الاضداد **الثانية** قد سبق ان الدلالة الالتزامية
من الدلالات اللفظية وان اختلفوا في انها وضعية او عقلية وان المنطقيين لا يشترطون في الالتزام
اللزوم البين بالمعنى الاخص لا يكون عندهم غيره مدلولا التزاميا وان كان لازما واما غيرهم فلا [illegible]
ذلك فيها جعلوا جميع اللوازم من المدلولات الالتزامية وان عند المنطقيين مع تحقق اللزوم مع الالتزام
فقد يتحقق بدونه وقد يسمى الاول على طريقتهم بالمدلول اللفظي والثاني بالاثر المعنوي وقد خص [illegible]
بغير البين واما عند الاصوليين والبيانيين فلا ينفك اللزوم عن الالتزام والاثر المعنوي عندهم لو اطلق
يراد به المقابل للبين بالمعنى الاخص او للبين فمن قال في هذه المسئلة بنفي الدلالة اللفظية وثبوت
اللزوم المعنوي كصاحب المعالم وبعض اخر فنظره الى طريقة المنطقيين **الثالثة** قد اضطربت كلماتهم

التي يريدون بيانها هنا

في بيان محل النزاع فمنهم من جعله في الضد العام بمعنى الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق
لفظ ضد الشيء ولم يبين المراد ومنهم من قال ان النزاع في الخاص واما العام بمعنى الترك
فلا خلاف فيه ومنهم من احتمل الخلاف فيهما وجعله في العام باعتبار العينية او الاستلزام
لا في اصل الاقتضاء وذلك ليس ببعيد واذ عرفت تلك المقدمات فاعلم انه قد كثر النزاع في اقتضاء
الامر بالشيء للنهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وكيفية الاقتضاء ولذا تحصلت في المسئلة
اقوال الحق عدم الاقتضاء مطلقا والاقتضاء عينا وتضمنا والتزاما لفظيا ومعنويا فيهما او في
العام فقط مع النفي في الخاص او الاثبات بما يبقى ومع العام يحمل الاقتضاء في الخاص التزاما
على التضمن في العام ومعنويا على اللفظي فيه واختاره الذي العلامة ثم عدم الاقتضاء في الوجه
مطلقا والنفي بقضيته في العام تضمنا وفي الخاص التزاما معنويا ان لم يكن مضيقا مثله والا فالترجيح
او التخيير والحق اقتضاءه لوجود الالتزامية عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية في كل من الضدين اما في العام فلتحقق
اللزوم البين بالمعنى الاعم واما في الخاص فبغير البين وان شئت سميتها فيهما او في الخاص بالالتزام المعنوي
لنا على الاول [illegible] العقل بالفرق بين الطلب الحتمي الذي هو معنى الامر وبين المنع من الترك
بعد تصورهما وتصور النسبة بينهما بل لا يبعد دعوى اللزوم البين بالمعنى الاخص ايضا وعلى الثاني وجوه
منها انه لا شك ان فعل الضد مانع عن المامور به ولا شك ايضا ان من يطلب شيئا يطلب ترك ما يمنعه وان
لم يحضر تفاصيل الموانع فان المولى اذا امر عبده بدخوله دارا في وقت معين فهو يمنع من دخوله السوق
البتة وان لم يكن في نظره تفصيلا ومنها انه لو لم يكن منهيا عنه لجاز فعله ولو جاز لجاز للامر التصريح به مع ان
العقلاء يستقبحون المولى اذا قال للعبد اوجبت عليك الكون في الدار جميع هذا اليوم وجوزت لك دخول
السوق ومنها ان كل احد يفهم من قول المولى كن في الدار اليوم وتجنبك دخول السوق عدم وجوب الكون
وللمنافاة تجويز الدخول لما هو ممنوع ومنها ان فعل المامور به لا يتم الا بترك جميع اضداده وما لا يتم الواجب الا به
الامر واجب ومنع كون ترك الضد مقدمة لفعل المامور به وجعله من المقارنات لا يستقلال الا [illegible] ادق
الكلام [illegible] بالناشي المضيق توقف الفعل على علته التامة التي من اجزائها رفع الموانع ومنها فعل الضد
لا يستلزم اجتماع الضدين فترك الضد من شرائط تاثير المؤثر ولذا اشتهر ان عدم المانع من العلل [illegible]
كلام الشيخ الرئيس يمكن ترك الضد من الاسباب اذ ترك جميع الاضداد الوجودية لا يقتضي وجود [illegible]
امتناع ارتفاع النقيضين ولا يلزم من كونه مقدمة لكونه ايضا مقدمة له لعدم توقف الترك على فعل من الافعال
بل يكفي فيه وجود الصارف كما هو مفصل فلا يثبت [illegible] الكعبي [illegible] ومع فعل الضد اما ضده عام لترك [illegible]
عين ترك او الشيء عنه بخصوصه لا فرق بين الامر بترك جميع الاضداد كما هو المحيز في العلل [illegible]
على كونه منهيا عنه ايضا [illegible] قيل وجوب المقدمة لكونه توصليا يختص بها انه امكان ذي المقدمة ومع
وجود الصارف عن المامور به وعند الداعي لا يمكن التوصل اليه وهما مستمران مع الاضداد الخاصة قلنا مع
انه لو تم ذلك للتمسك به في كل واجب يقتضي [illegible] ان كل واجب امتناع التوصل حين وجود الصارف انما هو [illegible]

لا مطلقا فيمتنع لو وجب وجوده في هذا الوقت وليس كذلك وانما هو من قبل المكلف وفرق بين الضرورة
في زمان الوصف وبشرطه والمسقط للتكليف هو الثاني وقد استدل على المطلوب بوجوه اخر ضعيفة الاول
منها ان فعل الضد مستلزم لترك المأمور به ومستلزم الحرام حرام وليس وجه ضعفه ما قيل من
انه ان اريد بالمستلزم العلة منعنا الصغرى لان العلة المستقلة في الترك وجود الصارف وعدم الداعي
وهما مستمران مع فعل الاضداد الخاصة وكذا ان اريد به اشتراكهما في العلة لان الصارف الذي هو العلة في الترك
ليس علة لفعل الضد بل هي وجود الداعي اليه ولا مدخل للصارف عن فعل المأمور به في فعل الضد وان لم ينفك عنه في
الخارج حيث ان لا انفكاك مستلزم للاشتغال بالضد في حال واحد وان اريد الاعم من العلية اي عدم الانفكاك
خارجا منعنا الكبرى لانا نقول ان فيه منعا ثانيا الى عدم توجه منع الكبرى مطلقا ان الضرورة قاضية بالعلية لان فعل
الضد مانع ووجود المانع سبب العدم فان قيل لو كان فعل الضد علة لترك ضده لم يتوقف عليه ضرورة توقف المعلول
على علته مع انه قد مر في رد شبهة الكعبي عدم التوقف قلنا انما كان ذلك على ان لم يتوقف المع على شيء من خصوص
العلتين ولئن توقف على احدهما فوجب ترك الحرام معلول لكل من الصارف وفعل الضد فلا يتوقف على احدهما ونرى ان
الحرام معلول لكل من الصارف وفعل الضد فلا يتوقف على احدهما بخصوصه سيما مع كون الصارف وهو عدم الداعي
غير منفك عن فعل الضد وكونه سابق الاعدام فان قيل فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد لاجتماع
الصارف وفعل الضد وهو ممتنع قلنا المحال اجتماعهما في التاثير دون الوجود والمؤثر حال الاجتماع احدهما وهو
السابق منهما ولو ذاتا فان قيل فيلزم تخلف المعلول عن العلة قلنا اللازم تخلف التاثير دون المعلول ولا امتناع فيه
اذا اتفق بعض شرائطه التي منها عدم المانع بل وجه ضعفه انه انما يمنع حرمة علة الحرام مطلقا وانما هي اذا كانت
موثرة في وجوده واما بدونه فلا وفعل الضد وان كان علة لترك المأمور به ولكن لا يستند الترك اليه الا مع
انتفاء الصارف ووجود الداعي الى المأمور به واما معهما فلا لكونهما سابقين عليه كما مر في شبهة الكعبي وعلى
هذا فيكون فعل الضد حراما لو انتفى الصارف ووجد الداعي واما مع الصارف وعدم الداعي فلا مع
انه يكون معهما تماما لان فرض وجود الداعي الحقيقي وانتفاء الصارف عنه والاشتغال بضده محال لان
العزم هو الجزء الاخير من العلة التامة ثم ان اريد بالداعي مجرد الرغبة والميل يمكن الاجتماع ولكنه غير
مفيد لان علة الترك يكون عدم الاجتماع والعزم فان قيل لا يرد ذلك ان بعد وجود الصارف لم يحرم
فعل الضد وهو غير مفيد في رد الدليل لان مقصود المستدل ان في كل ان يحرم كل من الصارف
وفعل الضد بعده ففي كل ان يحرم الشروع في فعل الضد وعدم حرمته في الان الحاضر غير
المنقسم لا يفيد والحاصل انه حرام في كل ان غاية الامر ان بعد حصول وجود الصارف غير متعلق
حرمته ولكن الان الحاضر لعدم انقسامه في حكم الماضي فلا يترتب على الحرمة فيه وعدمها اثر ولنا
المؤثر هو كونه بحيث يجوز الشروع فيه ولا يجوز ولا شك في عدم جواز الحرمة في الان اللاحق فلنا
لا نم ان في كل ان يحرم كل من الصارف وفعل الضد بعده بل المسلم ان في كل ان يحرم بعد
فعل الضد لولا الصارف فمع وجوده ينكشف عدم حرمة الضد ولا يمكن وجود فعل الضد بدون

الصارف لانه عدم الاجماع الذي هو جزء اخير العلة والحاصل انه انما يحرم عليه فعل الضد لترك
الاخر ولكن لا اثم تاثير فيه ابدا لانه لا ينفك عن علة اخرى دائما وهي السابقة من العلتين كما
مر فيستند الترك اليهما وحرمة مستلزم الحرام انما هي اذا كان مؤثرا في وجوده لا مطلقا و
من هذا يظهر فساد ما قيل من انه لو ثبت عليه فعل الضد لترك ضده لم يكن مخلص من شبهة الكعبي
ضرورة توقف المع على علته وجه الفساد انا لا نقول انما هو في العلل المؤثرة لا مطلقا ومنها
انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله وان كان واجبا موسعا وفعله موقوف على الصارف عن الاخر
فيكون الصارف عنه حين كون الضد واجبا موسعا واجبا ولكونه ترك المأمور به حراما فالصارف
الذي هو سبب تركه ايضا حرام فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الصارف المذكور وهو محال ووجه
ضعفه ليس ما قيل من ان استحالة اجتماع الحكمين انما هو اذا لم يختلف موضوعهما وهو هنا مختلف
لان وجوبا للمأمور به المضيق يقتضي تحريم الصارف من حيث وقوعه في ذلك الوقت لا تحريم ذاته من
حيث هي ووجوبا للضد موسعا يقتضي وجوب مهية الصارف فمتعلق الحرمة خصوصية ايقاعه في الزمان
المخصوص ومتعلق الوجوب مهيته من حيث هي لما مر من اختلاف الموضوع بالحيثيات التعليلية غير مفيد
ولا ما قيل من ان وجوب الصارف توصلي والوجوب التوصلي يجتمع مع الحرمة لما سبق من عدم الفرق بين
التوصلي وغيره وان ما مر الى من حصول الامتثال الا بالتوصل بالمقدمة المحرمة وعدم وجوب الشرعية ثانيا
لكون وجوبها مقيدا فيسقط بحصول التوصل بالحرمة وهذا ايضا مراد صاحب المعالم حيث قال وانما الذي يقتضيه التدبر
في وجوبها انه الواجب لا يتم مطلقا انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم فيما اذا وجب
الحج على النائي فقطع المسافة على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال حتى يجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ
لعدم صلاحية المنهي عنه للامتثال وهم لا يقولون بوجوب الاعادة فعلم ان الوجوب فيها للتوصل الى الواجب
ولا ريب انه بعد الاتيان بالمنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء علته اذا عرفت ذلك فنقول
الواجب الموسع يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف
عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان
كراهته حرام فيمتنع اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل فاذا فرض
ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض عنه
انتهى ووجه ضعفه ان الوجوب التوصلي ليس على حد غيره من الواجبات النفسية حيث انها لا يسقط ابدا الا
لو لم يكن حرمته بل يجب الاتيان بها حيث ما كان ولانها اذا كانت جزء الواجب او شرطا له لم يصح الكل او المشروط
بدونها بل مقتضاه سقوط الوجوب بعد التوصل بغيره لان الواجب يحصل الغرض وحصول المطلوب لو حصل ثم
فالواجب من ارادة الواجب الموسع وكراهة ضده من باب المقدمة هو ارادة الفعل الداعية الى ترك
ضده الذي كان واجبا مضيقا وكذا كراهة ضده وان هذه الارادة والكراهة قلنا بانهما واجبتين
ولكن بعد تحققهما والاتيان بالموسع في وقت المضيق يسقط وجوب الارادة والكراهة الواجبتين حيث

ان وجوبها كان من جهة التوصل الى الموسع ومقيدا بوقت الحاجة فاذا عصى المكلف واتى بارادة
وكراهة محرمتين فهو وان لم يكن اتيا بالمقدمة الواجبة الا انه سقط وجوبها باعتبار فوات الغرض
والقيد فلم يلزم اجتماع الواجب والحرام في هاتين الارادة والكراهة والعجب من بعض المدققين انه حمل
كلام صاحب المعالم على ان مراده انه ليس على حد غيره من الواجبات بان يمتنع اجتماعه مع الحرمة ثم اعترض
عليه بانه لا فرق بين التوصلي وغيره في جريان دليل امتناع اجتماع الحرمة معه مع انه ليس في كلامه ما
يوهم ذلك المعنى بل لو كان مراده ذلك للغى اخذ سقوط الوجوب ولذا لم يذكر بعد اعادة السؤال والجواب
سوى سقوط الوجوب ولو كان مناط الجواب جواز الاجتماع لزم اخذه في الاعادة ايضا وظهر
من ذلك انه لا يرد عليه ايضا ما اورده بعضهم عليه وجعله وهما منه واستغرب منه بل وجه الضعف
انا نقول بان الصارف المذكور ليس واجبا بل حراما خاصة واما مقدمة الواجب الموسع الواجبة فهي غير
هذا الصارف وان سقط وجوبها به **ومنها** انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله فاذا فعله
اما يجب امتثال الواجب فيلزم التكليف بالجمع بين الضدين وهو غير مقدور واما فيلزم خروج الواجب
عن وجوبه ووجه الضعف ان الجواز لا يمنع من الترك للثالث لا اقتضاء مطلقا فحقق الذهول عن الضد
حال الامر فلا معنى لاقتضائه النهي عنها وجوابه منع توقف الاقتضاء على الشعور في التبعيات ولا يكفي
الاجمالي منه وكفايته ثانيا وحصول التفصيل فيما نحن فيه من اوامره سبحانه ثالثا ولم يخصص النهي بما
اصالة لعدم الاستلزام وانتفاء الدلالات الثلث اما غير الالتزام فظ واما هو فلتوقفه على اللزوم البين
وهو منتف وايطاله بانقلاب الاحكام في بعض الاحيان وثبوت شبهة الكعبي لان كل مباح ضد لبعض الواجبات
ولانه لو استلزم لتواتر عن الائمة لكونه مما يعم به البلوى ويحرم الشرا لفقر اوجد عمن الناس بل لبطل الصلاة
في غير وقت تضييقها والنوافل اليومية وغيرها والجواب عن الاول ان الاصل انما يتمسك به مع عدم الدليل
مع ان اصالة عدم الاستلزام ممنوعة لعدم تيقن سبق الا وعن الثاني بوجود الالتزام وعدم توقفه على
اللزوم البين ولو سلمناه فغايته عدم تسميته دلالة التزامية وذلك لا ينفي اصل اللزوم الذي هو الموجب
للحكم هنا كما ياتي وعن الثالث بان الانقلاب في بعض الاحيان لعارض غير ضاير وعن الرابع منع كون
كل مباح ضدا للواجب اما وعن الخامس منع لزوم التواتر لعدم لزوم ورود النهي عن الضد وهو
قدوز د فان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ ولو علم اللزوم
بوسائط والقائل بالاستلزام يقول ان كل امر ورد تضمن لحكمه بالنهي عن ضده فان كان الامر متواترا
كان النهي الضمني ايضا كذلك وان كان من الاحاد فكذلك النهي مع انه لو صح لوجب ان يتواتر كثير من
مسائل الاصول وبطلانه ظ وعن السادس منع بطلان الواجبات والمندوبات كما ياتي واما
المباحات فمع انه قل من كانت ذمته مشغولة بالواجبات الفورية نسلم حرمتها اذا اشتغلت
فانه اذا جاز ارتكاب المعصية بترك الواجب جاز معصيانه بفعل مباح ايضا فان كل وقت لا يسع الا فعلا
واحدا فيصدر عنه ترك واجب وفعل حرام واحد والقائل بالعينية مطلقا ان السكون عين ترك الحركة

لان البقا

لان البقاء في الجزء الاول عين عدم الانتقال الى الثاني ورد بالمنع لظهور مغايرة الفعل لعدمه في
او جعل ترك الضد الى المامور به محل النزاع لقطعيا مع انه لا ينبغي في صحته من شبهة من اللغة وانه لو كان
عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه لانحصار النسبة بينهما والكل باطل لانهما لو كانا مثلين او ضدين لم يمكن
في محل واحد ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد الاخر فيلزم جواز اجتماع الامر مع ضد النهي عن
ضده وهو الامر بضده وهو تكليف بجمع النقيضين وجوابه التزام الاخير ومنع ما قيل انه لا يلزم لزوما لازما
قد يتلازمان وقد يكونان ضدين لواحد كالعلم والقدرة للموم والامران يختصان فيما نحن فيه ولم يخصص
العينية بالعام اول هذين الدليلين وقد عرفت جوابه والقائل بالاقتضاء التضمني كون الايجاب طلب فعل
مع المنع من تركه فالنهي عن الترك من مقولاته ويتعلق بغير الفعل فيراد به الكف او الضد فتضمن النهي عنه
والجواب ان معنى الايجاب هو الطلب الحتمي كما مر وهو معنى بسيط لا تركيب فيه ولا دم المنع من الترك واما
المختلفون في كيفية الالتزام فنظرهم الى اختلاف الاصطلاح فيه واحتج والذي العلامة في اماعلى
الاقتضاء التضمني والالتزامي في العام والخاص مع التضييق المامور به دون ضد الواجب فيما واما
على عدم الاقتضاء في الموسع بان اقتضاء الشيء للترك فرع تعين فعله فاذا عدم عدم فعله لا حرج
بالدليل كل على واما على فهو بالرجوع الى الترجيح وبدونه التخيير اذا كان الضد ايضا واجبا مضيقا
فانه لولاه فاما يحكم بوجوبهما فالتكليف بالمحال او بوجوب احدهما معينا مطلقا فالترجيح بلا مرجح او لا
تعيينه كذلك فترجيح المرجوح او لا يحكم بوجوب شيء منهما فخرق الاجماع وتحقيق الدعويين الاوليين بعدها
واما الاخيرة فالدعوى والدليل فيها وان كانا صحيحين الا انهما لا ينافيان كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده بل يكون الاقتضاء من الجانبين فيكونان كالدليلين المتعارضين فيقف الثاني والجواب عن
دليلها مضافا الى الجريان بعض بالاستدلال بهذا الدليل في المضيق في الموسع ايضا منع الملازمة ان اراد تعين الفعل
في زمان مضيق بل في الزمان الموسع انما يقتضي ترك الضد في هذا الزمان لا في جميعه بل على طريق الامر
وان اراد تعينه مطلقا فالموسع ايضا كذلك والحاصل ان الاقتضاء انما هو من جهة الوجوب وفي الموسع
والمضيق نعم لما كان النهي المفهوم في ضمن الامر كما مر تابعا له وكان الفعل في الموسع مطلوبا في جزء من
اجزاء هذا الوقت فكذا النهي عن ضده وههنا فوائد **الاولى** الضد الخاص للواجب بل العام انما
يكون حراما اذا كان ضدا للواجب العيني واما التخييري سواء كان شرعيا او عقليا فلا يحرم ضده العام
اي ضد كل فرد منه واما الخاص فان كان ضد الجميع افراد المخير يكون حراما ايضا وان كان ضدا لاحد
افراده فليس منهيا عنه اذ لو كان لكان الاتيان بضده متعينا فلا يكون مخيرا وايضا لا دليل على حرمته
الثانية قيل بعد اختيار الاقتضاء في الضد العام بالالتزام وجعله لازما بينا بالمعنى الاعم الحق
عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن
يظهر منه المعنوية ثم استدل على الانتفاء بنفي الثلث وقال في نفي الالتزام واما الالتزام فالذي يمكن
التعلق الاخص وفيه منتف كما عرفت واما بالمعنى الاعم فانه غير موجود ثم بدل عليه ان الدلالة من قبيل الاشارة

ولكن ذلك ليس بمثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد
الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك فلا يثبت فساد وقال المحقق الشيرواني في اثبات
الاستلزام ان هذا تبعي لا اصلي ولا ضير والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتيب
الثمرات في الفقه وقال الاخير ان القائلين بالاستلزام يريدون ان العقل يحكم بان مراد الحكيم ذلك اصالة لا
فانه ليس من محل النزاع في شيء اقول قد مر في بحث مقدمة الواجب ما يعلم منه فساده ونقول هنا ان النزاع انما هو
في ثبوت مطلوبية الضد للامر سواء كان تبعا ام اصالة والثمرة انما تكون مطلوبيته تبعا ام اصالة نظرا الى ماهية النزاع فنقول
فان المراد بالمطلوب تبعا اما ان نفس مطلوبيته تبعي او نفس المطلوبية تبعية واياما كان يثبت النهي عن الضد بل
الظاهر انه لا نزاع في ان النهي عن الضد ليس مقصودا بالاصالة الا عند القائلين بالعينية كيف وعمدة ادلتهم
ان ترك الضد مقدمة للواجب ولم يقل احد بان المقدمة واجبة اصالة واما ما ذكره من ان مراد القائلين بالاستلزام
الاصلي ففاسد لان جميع ادلتهم منطبق على التبعي وليس لهم دليل يدل على الاصلي ولا في كلامهم ما يشعر به الا بعض
من يقول بالعينية بل تصريحهم جميعا في جواب الثاني وسنذكره لا يبعد الشعور والتعقل ان الشعور والتعقل غير
لازم في اللوازم ينادي بان مقصودهم ليس الاصلي اذ لا شك في وجوب الشعور بالاصليات واما ما ذكره من
دلالة ترتيب ثمرات الفقه على ذلك فلا وجه له اصلا اذ ثمرته اما قولهم ان الفعل الفلاني حرام لكونه ضد المامور
ولا دلالة له على الاصلية لان الحرام حرام سواء كانت حرمته تبعية او اصلية واما حكمهم ببطلان بعض العبادات
ولا شك انه لا يتوقف على كون النهي اصليا لان المنهي عنه لا يكون مامورا به سواء كان نهيه تبعيا او اصليا بناء
القوم على ذلك وما اشرنا اليه على تفسيره صحيح بان النهي التبعي لا ينافي الامر والطلب فهم دلالة النهي على الفساد
في العبادات يكفي في ذلك وصرح المحقق البغوي بذلك وقال لا غرض يتعلق للفقيه الا بان ضد المامور به حرام
ام لا واما انه حرام بمعنى كونه منهيا عنه صريحا واصالة فلا يتعلق به غرض الفقيه وقال ايضا في شرح
الى النافين للاستلزام ولوجوب المقدمة ايضا وان نازع في تسمية مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب
الصريح خطابا فليس نزاعا معتدا به وحيث عرفت ان بعض اقسام المنطوق كذلك وان نازع في ان
ذلك الحكم من الخطاب الصادر من الامر فهو مكابر وان خص الكلام بالخطاب الصريح فيعلم ان الامر بالشيء
ليس امرا صريحا بالمقدمة ولا يستلزم النهي الصريح عن الضد فليس نزاعا معتدا به مع ذلك فقد عرفت ان بعض
اقسام المنطوق كذلك وان نازع في ان ذلك الحكم من الخطاب الصادر من الامر فهو مكابر وان خص الكلام
الصريح فليس نزاعا لمن قال ان الامر بالشيء امر بالمقدمة وان الامر بالشيء نهي عن ضده لما عرفت من مقصودهم
واما قولهم فلا يثبت عقاب على ترك الترك فلا يثبت فساد ففيه ان الفساد لاجل تعلق النهي ولم يقل احد بان سبب
الفساد هو العقاب مع ان عدم العقاب على ارتكاب الحرام التبعي غير مسلم **الثالثة** فرعوا على كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص بطلان الواجبات الموسعة والنوافل وحرمة المباحات اذا امر بواحد
ولاداء الدين وحرمة السفر اذا فوت الصلاة من يوم الجمعة واذا كان مانعا من تحصيل العلم الواجب
اداء الدين الواجب وبطلان صلاة من علم بنجاسة في المسجد او كانت معه نجاسة في المسجد

الى غير

الى غير ذلك ولا يخفى ان الحكم ببطلان العبادات الموسعة والنوافل لطلب اداء الدين ورد الوديعة ونحوهما على
القول بالاستلزام باطلاقه لا وجه له لان دليل جواز الواجب الموسع مخصص باجزاء وقته ودليل وجوب
اداء الدين فورا مثلا عام بالنسبة الى جميع اجزاء هذا الوقت وما قبله وما بعده اي معناه ان في كل وقت
طلب المدعي دينه يجب اداؤه فورا سواء كان في وقت الموسع ام لا ويلزمه النهي عن الموسع في وقته فمقتضى العام الاول
جواز الاشتغال بالصلاة مثلا في كل جزء من اجزاء الوقت لو تعين فيما بين الدلوك والغروب ومقتضى الثاني
عدم جواز الاشتغال بما ينافي اداء الدين في كل وقت طلبه سواء كان وقت طلبه وقت الموسع ام لا وسواء
كان ما ينافيه صلاة ام لا فبينهما تعارض في خصوص وقت الصلاة والاول اخص مطلقا فيجب تخصيص الثاني به
فيكون وجوب الامر بوفاء الدين في اجزائها بغير حال الاشتغال بالصلاة هذا اذا فرض اختصاص الخطابين بالمكلف
والا فيكون دليل الموسع خاصا مطلقا من حيث الفعل والوقت ومن وجه من حيث الفاعل فيكون المعنى يجوز
خصوص الصلاة لكل مكلف خال عن موانع الصلاة في اي جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب و
يكون معنى الامر بوفاء الدين لا يجوز لكل مديون شيء من اضداد اداء دينه في وقت من الاوقات
فيكون بينهما عموم من وجه فيجوز له الاتيان بكل من الفعلين في الوقت المشترك كما ياتي او يكون
معنى الاول يجوز لكل مكلف الصلاة في كل جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب سواء اشتغلت ذمته
بدين واجب الاداء ام لا ويكون معنى الثاني لا يجوز لكل من يشغل ما ينافي اداء الدين في شيء من اوقات اشتغال
ذمته باداء الدين سواء كان وقت الموسع ام لا فيكون بينهما عموم من وجه فيجوز كل من الفعلين في وقت التعارض
على ما ياتي وكذا في النوافل وبعض المباحات وتحقيق المقام ان الاضداد الخاصة للمامور به اما واجب او
مندوب او مباح وكل من الاولين اما مضيق او موسع والموسع اما موقت او غير موقت والمباح اما ثابت
بنص الشارع او بالعمومات او بالاصل والمباح المنصوص اما منصوص بالجملة في وقت معين او مطلقا ثم
المامور به اما موسع او مضيق وكل منهما اما موقت او غير موقت وصحة المضيق بتضييق بان يكون تضييقه
باعتبار فوريته فان كان المامور به موسعا لا يبطل ضده ولا يحرم الاشتغال به قبل تضييق المامور به مطلقا
والوجه ظاهر وان كان مضيقا وكان الضد واجبا مضيقا ايضا فقد سبق حكمه من وجوب الرجوع الى الترجيح
او التخيير وكذا ان كان الضد مندوبا مضيقا واما الباقي فتعيين الحكم بحرمة المباحات الغير المنصوصة
على الاباحة في وقت المامور به لان دليلها يكون هو الاصل وهو يزول بدليل المامور به واما غير المباحات
فلا بد من الرجوع الى دليلي المامور به والضد وملاحظة ان ما يلزم دليل المامور به من النهي عن الضد
حرمته يعارض المدلول المطابقي لدليل الضد لانه ملاحظة كيفية التعارض فيحكم بحرمته مطلقا وبطلانه
اذا كان عبادة لو كان دليل المامور به اخص مطلقا وبالجواز والصحة في مادة التعارض مثلا اذا قال
الشارع لمن راى نجاسة في المسجد صل الظهر ما بين الزوال الى الغروب وازل النجاسة عن المسجد فورا
دل الثاني بالالتزام على عدم جواز شيء من اضداد المامور به في شيء من اوقات بقاء النجاسة في
المسجد سواء كان وقت صلاة الظهر ام لا والاول يدل بالمطابقة على جواز الاتيان بالصلاة في هذا

المراد بالمنصوص بالجملة منصوص في وقت معين

الوقت والاول اخص من الثاني فيخص به بعين فيقال ان هذا الضد ليس منهيا عنه في هذا الوقت [illegible]
ازالة النجاسة مأمورا بها فوراً فهو مستثنى ويتخير المكلف بين المأمور به وهذا الضد فان قيل
اذا اراد المكلف ازالة النجاسة في اول الظهر مثلا فيكلف بالازالة فورا اعني في اول الظهر وهذا الضد في
وقته الموسع قلنا التعارض انما هو بين اصل دليل وجوب ازالة النجاسة مطلقا الشامل لهذا الفرد
ايضا بعمومه ودليل الموسع لا بين دليل يدل على وجوب الازالة في اول الظهر بخصوصه وبعد تسليم ان
الفورية هنا ليست بمعنى اول الظهر بل المراد بها الفورية الاستمرارية التي معناها وجوب الازالة في كل آن
كانت النجاسة باقية فان قيل ان من صور التعارض ما كان العموم من وجه فالترجيح والحاكم والحصر فيها فما
المرجح لما ارتفع الخصوص منهما مخصوصا فلا يحكم بتخصيص شيء منهما قطعا ويجب العمل بعموم كل منهما لعدم
دليل مخصص لهما نعم اصالة الترجيح التخصيص نعم لا يمكن العمل بعمومهما للقطع بتخصيص احدهما فانظر وجدان
المرجح في الثوب المشترك حيث يحكم ببطلان صلوة كل منهما وجواز دخول المسجد لهما لو امكن العمل بهما كما اذا كانا
مطلقين يمكن العمل بهما فيقيد الخاص الاثباتي في غير مورد النفي كما يأتي فيه ومن هنا يظهر الترجيح الحكم
بالتخيير عند تعارض الايتين وغيرهما مما لا يظهر حكمهما من الاخبار العلاجية فان قيل من هذا يظهر الحكم
لو كان الدليلان من الادلة اللفظية فلو كانا او احدهما الاجماع فما حكمه قلنا ان ثبت الاجماع على وجوب
المأمور به في حال ارادة هذا الضد ايضا بعدم المأمور به والا فلا فان قيل صرحوا بانه اذا تعارض الوجوب
والحرام يغلب الحرمة فيغلب الحرام قلنا ذلك غير ثابت ولو ثبت فانما هو فيما اذا ثبت الحرمة والكلام فيما
نحن فيه ان دليل المأمور به هل هو مخصص بغير هذا الوقت حتى لا يكون ضده حراما ام لا هكذا
ينبغي ان يحقق المقام وما سبق يظهر لك الناصح الرابعة قيل يمكن تضعيف ادلة استلزام الامر بالشيء
للنهي عن ضده بل ابطال النهي عن الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وفيه ان البطلان مختص
بالعبادة فلا يثبت به تمام المط الخامسة اختلفوا في اقتضاء النهي عن الشيء للامر باحد اضداده
على نحو اختلافهم في عكسه والظاهر انه لا ريب في استلزامه للامر بالضد العام واما الخاص فلا دليل عليه
دليل عليه فانه لا يتصور دليل عليه سوى نقض ما سبق في العكس ولا يجري شيء منه هنا الا ما
عليه من كون فعل احد الاضداد مقدمة للواجب الذي هو الترك ومن ان ترك جميع اضداد الفعل
ملزوم له ولكونه حراما يكون حراما وقد سبق ما يظهر به ضعفهما مع انه لو قلنا بذلك لم يكن بد من التزام
شبهة الكعبي السادسة الامر بالشيء ندبا يستلزم كراهة ضده اما العام فلان فعل المندوب موقوف
على ترك تركه او ضده فهو مندوب فيكون مطلوبا ولا نريد من المكروه الا ما كان تركه مطلوبا وايضا الندب
ما يكون فعله راجحا فتركه مرجوح لان الرجحان من الاضافات فلا يتحقق بدون الطرف الآخر ولا شيء يصلح
له هنا الا الترك وكل ما كان مرجوحا فهو مكروه اذ ليس المكروه الا ما كان في تركه مصلحة او في فعله مفسدة و
لا شك ان ترك تركه ذو مصلحة لانه اما عين فعل المستحب او يلازمه وتركه يتضمن مفسدة انتفاء هذه
المصلحة وهذا القدر من المفسدة كاف في تحقق الكراهة كما يشهد به العرف وايضا لو لم يكن مكروها

لكان اما واجبا او حراما او مندوبا او مباحا واللوازم باطلة اما الثلثة الاول فظاهرة واما الاخير
فلان المباح ما يساوي فعله وتركه ولا يكون احدهما راجحا فلو كان ترك المندوب مباحا لكان مساويا
مع فعله فلا يكون مندوبا وايضا لا شك ان من تصور طلب الصلوة وطلب تركها والنسبة بينهما يجزم بالاولوية
بينهما اقول لا ريب فيه بالمعنى الاعم وان ورد عليه بانهم صرحوا بان ترك المستحب قد يكون مكروها وقد لا يكون
وبالعكس ولذا ترى ان المصافحة مستحبة وتركها ليس بمكروه وكذا التختم باليمين وغير ذلك وبانه يستلزم
كراهة ترك الصلوة في المسجد مثلا مع انه لا يتحقق الا في ضمن ترك الصلوة او الصلوة في غير المسجد والاول
حرام والثاني ليس بمكروه اذ لا كراهة في العبادات وبانه على هذا يكون ترك الاولى مكروها مع ان جماعة كالعلامة
والحاجبي والعضدي بعدما ذكروا المكروه قالوا وقد يطلق على الحرام وعلى ترك الاولى وبان المكروه ما كان
فيه مفسدة ووجود المصلحة في فعل لا يستلزم المفسدة في تركه والجواب عن الاول انه معارض بتصريح جماعة اخرى
منهم الشهيد الثاني بكون ترك كل مستحب مكروها وبالعكس واما عدم كراهة ما ذكر فالمسلم عدم كونه مكروها بالمعنى الاخص
واما مطلقا فلا فان المكروه على قسمين ما كان تركه مطلوبا من حيث هو وتركه في نفسه ومصرح الشارح بكراهته وما
كان مكروها تبعا لاستحباب ضده ففهم كراهته من دلالة التزامية وعدم كون ترك بعض المستحبات مكروها انما
هو بالمعنى الاول وعليه يحمل ما في كلام بعض الفقهاء من عد ترك بعض المستحبات مكروها [illegible]
[illegible] كلام بعض الفقهاء دون بعض وعن الثاني بمنع استحباب الصلوة في المسجد بالمعنى المصطلح حتى يكون تركه
مكروها بل بمعنى الراجحية الاضافية وعن الثالث بان مادته المكروه الاصلي وعن الرابع بان ثبوت المفسدة
في الترك لا يجب ان يكون لاستلزام مصلحة الفعل بل يمكن ان يكون من جهة اخرى على ان فوات المصلحة عين
المفسدة واما الخاص فلمثل ما مر في الامر الوجوبي قيل لو استلزم كراهة الخاص لزم انتفاء المباح رأسا
اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل وجوابه ان الضد الخاص للمندوب مكروه اذا كان المندوب متعينا واما
اذا كان مخيرا فلا كما عرفت في الواجب والمندوب في كل وقت هو فعل مستحب فان المستحبات لا يحصى كثرة و
ليس جميع الافعال اضدادا خاصا لجميع المندوبات مع ان من الافعال ما ليس ضدا لشيء منها ثم النهي عن الشيء كراهة كالامر
يستلزم استحباب ضده العام دون الخاص والوجه ظاهر بعد الاحاطة بما ذكرنا منهاج اختلفوا في
الطلب من الامر المطلق هل هو الماهية او الفرد والتوضيح ان ماهية افعال المعبر باعتبارات ثلث بلحاظ النسبة
اليها الكلية والجزئية احدها اعتبار الطلب الامري والثاني اعتبار المخاطب والثالث اعتبار الضرب والوضع
بالنسبة الى الاولين وضع لتبعية في الافراد الخاصة كما سبق والبحث عنه هنا الثالث فمنهم من قال
بانها موضوعة لطلب ماهية الضرب ومنهم من قال بانها للفرد ومنهم من قال في الاخير والقائل بالفرد بين قائل بانها للفرد
غير معين اي المنتشر وقائل بانها للمعين والظاهر ان القائل بالمعين يريد ان الوضع بالنسبة اليه وضع حرفي
احتج الاولون بالتبادر والاجماع على ان المصادر الغير المنونة اي التي في ضمن المشتقات للطبيعة كما صرح
به في الصحاح فالمشتق ايضا كذلك لانه لا يفيد الا الطلب المتعلق به بحكم التبادر ولاصالة عدم الزيادة ويرد على
الاول انا ان ادعيتم ان المتبادر امر غير معين بمعنى سبق عدم التعيين الى الذهن فمسلم ولكن الفرد المنتشر ايضا

كلي بل على القول بالوضع للافراد الخاصة ايضا كذا اذ لا يبقى لا انه موضوع لفرد خاص خاصة وان اريد ان
المتبادر هو الطبيعة فهو ثم بل لنا ان نقول ان السامع لا يسبق الى ذهنه الا الافراد وعلى الثاني منع الاجماع على
استدل القائلون بالوضع للفرد باستحالة وجود المهية في الاعيان لكونها امرا انتزاعيا اعتباريا ويرد عليه
منع استحالتها واعتباريتها كيف ولو لم تكن المهيات موجودة في الخارج انتفت الحقائق لان حقيقة الشيء هي
طبيعته ومهيته نعم هي موجودة في ضمن الافراد ولا بمعنى انها جزء خارجي للشخص بل بمعنى انها جزء عقلي والمراد
المراد بالجزء العقلي للشيء ان العقل يحلله اليه وكما ان تحلل العقل الذات الموجودة اليه يجب كونه موجودا ولا
سيما اذا كانت محمولة فان مهية الشيء هي ما به الشيء هو هو فالمهية مقارنة في الخارج مع التشخصات غير منفكة
عنها بل هي موقوف عليها الوجود هنا العيني وذلك لا ينافي تعلقها بالذات فمن لا يركن المقارنة محض
المصاحبة الاتفاقية بل كانا موجودين بوجود وجعل واحد بل بعد مطلوبية التشخص تبعا ايضا فان قيل لو كانت المهية
متحدة مع التشخص لما كانت كلية لمنافاته للكلية فلا يكون مهية قلنا مقارنة التشخص ينافي الكلية اذا لوحظت مع
المهية واما المقارنة المحذوف عنها الملاحظة فلا ينافيها فان المهية الموجودة مرتبتين احدهما بشرط شيء وهي
من هذه الجهة متحدة مع التشخص لما كانت كلية لمنافاته الكلية فلا يكون مهية قلنا مقارنة التشخص ينافي الكلية
اذا لوحظت مع المهية واما المقارنة المحذوف عنها الملاحظة فلا ينافيها فان المهية الموجودة مرتبتين احدهما
بشرط شيء وهي من هذه الجهة متحدة مع اللواحق مكتنفة بها والاخرى لا بشرط شيء اي من حيث هي هي وهي
من حيث ليست الا هي واللواحق كلها مسلوبة عنها من هذه الجهة فان قيل لو كانت موجودة مع التشخص لزم كون
شيء واحد كليا وجزئيا اما كلية فلان المهية لا يكون الا كلية واما جزئية فلان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد
بل يلزم تعدد الواحد ايضا اما التعدد فباعتبار الجزئيات واما الوحدة فلان الكلي لا يكون الا امرا واحدا
قلنا المراد بكلية المهية ليس انها كلية في الخارج بالفعل ولا موجود واحد فيه بل المراد انه بحيث لو دخل في العقل
الذهني لكان امرا واحدا اذ الكلي بمعنى المطابق وان كان الموجود في الخارج متكثرا ايضا ولذا قالوا ان الطبيعة
انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وبهذا صرح صاحب الشفا في اول الخامسة الحايرة فقال ليس
يمكن ان يكون الطبيعة موجودة في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية
للطبيعة اذا وقعت في التصور الذهني ومقدمة الدليل بوجهين اخرين احدهما ان تعلق الامر بالمهية لا يتوقف
على وجودها في الخارج فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان المتبادر من الاوامر هو الطلب المتعلق
تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وهي الكلي
على مذاق من لا يقول بان لا يدفع اتحاده مع الفرد لصدقها عليه وعدم وجودها انما ظهر بعد التحقيق
الفاضل واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك فيفهمون من الامر ان المطلوب هذه الطبيعة لا بشرط غاية الامر
استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة والحاصل ان العرف
يفهمون ان لا مدخلية للخصوصيات في الامتثال ولو تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو كان وان كان نحو
تحققه في الخارج فاسدا ولا يضر فساده في نفس الامر اقول لا شك ان الوجوب والحرمة ولحوق الثواب والعقاب

اذ لو كان متعددا لزم تحقق الكلي في ضمن افراد نوع واحد متشخصة

حق

فعل المكلف وما هو فعله هو ايجاد الشيء فمعنى تعلق الامر بالمهية انه تعلق بايجادها واذا كان ايجادها
ممتنعا امتنع الشارع عالم به فكيف يأمر به وهل يصح توهم العاصي انه موجب واذا امر الشارع بايجادها فاما
يوجدها المكلف او لا فان اوجد لزم ايجاد الممتنع والا فمن اين يحصل الامتثال مع ان الكلام فيما اطلق الامر
لا في مقام العرف فانا لو سلمنا ان تفاهم ايجاد المهية فاذا امتنع يحمل صرفه عنه كما في سائر الالفاظ
المخرجة عن حقايقها الشرعية عرفا بدليل العقل مع ان العامي لا يفهم غير الفرد وقوله غاية الامر استحالة
تحققها في نفس الامر الخ فيه ان المفروض انه لا تحقق لها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا يوجد ولا قدرة
عليه الا بالواسطة ولا يدفعها والقدرة بالواسطة انما هي على القول بوجود الكلي على ان المامور به متصف
بالحسن متضمن المصلحة وكيف يمكن ان يكون الاعتباري مصدرا للاثار الخارجية وقد نبه فيه على ان غاية ما
يدل عليه الدليل ان المطلوب هو الفرد واما ارادة فرد معين فلم يدل عليه اللفظ ولا العقل ولا يستلزم فهو
ايضا كلي فلا يتحقق الا في الخارج اقول هذا اذا كان مراد المستدل هو الفرد المنتشر واما لو اراد الفرد الخاص
على سبيل البدلية فالمطلوب هو واحد من الجزئيات على البدل فيتعلق بكل واحد الطلب التخييري وليس ذلك
من باب التعلق بالكلي كما في قول القائل مر من مكان الى مكان ومما ذكرنا ظهر ضعف دليل الطرفين والتحقيق
ان على القول بعدم وجود المهية لا مفر من القول بتعلق طلب الامر بالفرد اذ ليس غيره واما على القول بوجودها
فالحق انه يمكن القول بتعلقه بكل منهما لكن يجب البناء على وضع المبدأ لان الامر لطلب المبدأ بحكم التبادر ولا
فرق بين القول بكونه موضوعا للمهية يجب عليه القول بتعلقه بها ومن يقول بالوضع للفرد المنتشر او لكل فرد على البدل
بالوضع العام يجب ان يقول بتعلقه به ولذا قد عرفت حق الحق في ذلك وانه موضوع للفرد الخاص على ان يكون
الوضع عاما والموضوع له خاصا يعرف ان الحق ان الامر متعلق بالافراد الخاصة على البدلية وظهر ايضا فساد
زعم من زعم انه لو كان متعلق الامر الفرد لزم ان يكون اكثر اوامر الشرع مجازات فان قيل لو كان كذا لم يبق
فرق بين الواجبات التخييرية والعينية قلنا التخيير الشرعي ما كان تخييره شرعيا او بصريح الشرع وهذا التخيير
عقلي منهاج لا شك في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه لا ريب في انه يوجب الاجزاء بمعنى سقوط
القضاء اي فعله ثانيا سواء كان اعادة او قضاء مصطلحا ام لا واما الاجزاء بمعنى حصول الامتثال وتحقق
المأمور به طبعا فهو ايضا متفق عليه ووجهه ظاهر ولا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى ان معنى الاتيان بالمأمور به على
وجهه ان يفعل ويوجد الجزء على ما وافق مراد الامر مستجمعا للشرائط المعتبرة فيه وهل المراد الاتيان على ما
مراده واقعا او اعتقادا اليه ما وافقه الواقع او ما نفسه ظن ثابت الحجية وان كان غير مطابق للواقع بان يكون العلم
الظن بخلاف الواقع وكان المكلف به اساسا تحصيل الواقع او الامر الاتيان بما وافقه حسب علمه وظنه من
غير دليلية الظاهر هو الثاني لان التكليف بالواقع مع قطع النظر عن علم المكلف غير معقول ويظهر الثمرة فيما
اذا انكشف فساد اعتقاده فعلى الاول يحتمل وجوب الاتيان ثانيا بخلاف الثاني وكذا الكلام في الظن الثابت
حجيته بالنسبة الى العلم فهل هو بدل عن العلم او مخير بينه وبين العلم واحد الظاهر ايضا الثاني لان الظن المذكور
على الاول اذا كانت حجيته متفرعة على انتفاء العلم ونظيره في الشرع الفروع التكليفات التي لها بدل كالوضوء

يبدله من التيمم عند العذر فانه يحتمل ان يكون المكلف به الوضوء الاتي حال العذر وان يكون الوضوء تكليف
غير المعذور خاصة واما هو فتكليفه التيمم فعلى الاول يحتمل ان يجب عليه الوضوء لو وجد الماء في الوقت بعد التيمم
والصلاة لان ذمته كانت مشغولة بالوضوء مطلقا الا في حال العذر وقد ارتفع فيمكن استصحاب وجوب الوضوء بخلاف
الثاني فانه لم تشتغل ذمته بالوضوء اصلا **الثانية** النزاع فيما يختلف شرائطه من الاوامر باختلاف الاحوال
كالصلاة شرطها مع الماء الوضوء ومع فقده التيمم يتصور على وجهين احدهما انه اذا اتى المكلف المامور به في حال
مع الشرائط المعتبرة في هذا الحال كالتيمم هل يسقط القضاء مع بقاء هذا الحال وعدم زواله اي يجب الخروج
عن العهدة في هذا الحال ام لا بل يحتمل وجوب هذه الصلاة بالطهارة الترابية ثانيا وثانيهما انه هل يسقط
مع زوال هذه الحالة وعروض الحالة التي تعتبر فيها الشرط الاكمل ام لا بمعنى ان الاتيان بالبدل في حال كالصلاة
مع التيمم هل يوجب سقوط قضاء المبدل عند زوال العذر فيكون القضاء الصلاة مع الوضوء لا المامور التيمم فالثاني
يكون قضاء للفائت لا لما اتى به ومن قبيل ما يختلف شرطه باختلاف الاحوال ما يختلف باعتبار علم المكلف وظنه
كالصلاة باعتقاد الطهارة مع فساد الاعتقاد فان النزاع فيها اما في ان الصلاة مع اعتقاد الطهارة هل يسقط
القضاء مع بقاء هذا الاعتقاد ام لا بل يحتمل وجوب صلاة اخرى بعد ظهور فساد الاعتقاد واما في انه هل
يسقط قضائها اذا انكشف فساده ام لا واما ما لا يختلف شرائطه فالنزاع فيه على الوجه الاول خاصة **الثالثة**
قيل محل النزاع يجري على نوعين احدهما ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يسقط القضاء الثابت [illegible]
هذا الامر اي لا يستدعي الاتيان بالمامور به ثانيا بامر جديد ام لا وثانيهما انه هل يسقطه بمعنى انه لا يجوز ان يكون مع
امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع في الاول اذ على الثاني يجعل لفظيا اذ لا يمكن انكاره فالنزاع
في تسميته قضاء ولا يبعد ان يكون مراد المشهور الاول ومراد المخالف الثاني فيظهر وجه اخر للفظية النزاع ثم
هذا التقرير انما هو على النزاع على الوجه الاول واما على الثاني فعلى النوع الاول تقريره ان الاتيان بالمامور به
الذي هو بدل عن غيره هل يسقط القضاء الثابت لمبدله بالامر به اولا بامر جديد ام لا اي الاتيان به مع اعتقاد
المراد الامر باعتقاده هل يسقط قضاء الموافق لمراده واقعا بعد ظهور فساد الاعتقاد الثابت بالامر بالشرط الاول
ام لا وعلى الثاني انه هل يسقطه بمعنى انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعل مبدله او الموافق للواقع ثانيا قضاء
ام لا **الرابعة** قد عرفت ان النزاع يتصور على وجهين والوجه الاول على نوعين ظاهر الاكثر انه في الوجه
الاول على النوع الاول فنحن ايضا نتكلم اولا على طباقه ثم في البواقي فنقول المشهور ايجابه للاجزاء وعبد الجبار
وابو هاشم على انه لا يوجبه واختار في الذريعة الملازمة في الاول ان المراد ان كان الاتيان بما وافق المراد في
الواقع فيوجبه وان اراد بظن المكلف فقد يوجبه وقد لا يوجبه ولكن هذا القول يناسب الخلاف على الوجه الثاني
والحق هو الاول لوجوه الاول لان المتبادر من القضاء كونه استدراكا للفائت والفرض انه لم يفت شيء فان
قيل قد يفوت شيء من مصالح الاداء كالوضوء عند عدم الماء قلنا ان كان الوضوء واجبا فلم يأت بالمامور
به والا فلم يفت شيء من المامور به مع انه على هذا الوجه لا يستدرك الفوت فان قيل يمكن ان يامر الشارع
بالوضوء بعد وجود الماء قلنا خروج عن النزاع والثاني انه لولاه لم يعلم براءة الذمة ابدا والثالث انه لو كان

بالامر الاول فعل مثل ما اتى به بعينه كان تحصيلا للحاصل ولو وجب به فعل امر اخر غير ما اتى به لم يكن الاتي
ما اتيا على وجهه والرابع ان الطلب بالامر اما النهي او الفعل والفرض حصوله فلا يبقى طلب اخر والمخالف اولا بانه
لو اقتضى الاتيان بالمامور به سقوط القضاء لترتب عليه فلا يكون بامر جديد مع انه به ويجب المضي في الفاسد مع الامر
باتمامه والصلاة بظن الطهارة اذا تبين الحدث والجواب عن الاول منع الملازمة في الاول لانه اريد ترتب الوجوب على
العدم وبالعكس في الثاني ان اريد الثاني فقط وعن الثاني ان القضاء لما فسد لا الاتمام واجب مستقل وعن الثالث
بانه خارج عن النزاع والجواب عنه بانه كالاستثناء فاسد لان الثاني سقوطه في الاول مطلقا بخلاف الثاني
فانه قد يسقط وقد لا يثبت وحل ذلك ثم ان ثمرة الخلاف على هذا الوجه قليلة اذ القائل بعدم السقوط لا يقول
بوجوب القضاء بل يجوزه ويفيده بالاصل وربما يظهر فيما اذا ورد امر بقضائه ثانيا فانه على المختار اما يطرح او
يأول القضاء ويحمل على قضاء كل ما يحتمل وجوب قضائه هذا ما يتعلق بالنوع الاول من الوجه الاول واما
الثاني منه فقد عرفت انه لا يمكن انكار عدم الايجاب فلو كان النزاع فيه فالحق عدم دلالة الاتيان على
الاجزاء وان لم يتم المانع ثانيا قضاء واما الوجه الثاني وهو المقدم على النوع الاول فالتحقيق فيه ان
فيما كان الخلاف في الشرط بسبب اختلاف الاعتقاد للواقع فالحق الاجزاء لما مر من انه لا تكليف بالواقع من حيث
هو فالمكلف به ليس غير ما اتى به فلا معنى لقضائه وفيما كان الاختلاف بسبب العذر فيبنى على ان الامر بالبدل
هل يقتضي سقوط الامر بالمبدل ام لا فعلى الاول يحكم بالاجزاء لان المامور به يصير واحدا قد اتى به وبعد البدل
يحتاج الى الدليل والاستصحاب واصالة العدم يقتضي العدم وعلى الثاني بعدم الاجزاء والحق اقتضاء الامر بالبدل
لسقوط الاول اذا لم يكن دليل على عدمه بحكم العرف والتبادر وهذه مسئلة فقهية فقد يعرض الفقيه في اثناء الفقه
على دلالة دليل اخر لسقوط الاول وقد يقتضي دليل عدم سقوطه واما على الثاني فالحق عدم ايجاب الاجزاء وهو
ظاهر مما مر من الامر بقضاء الصلاة المؤداة بظن الطهارة وامثالها من ذلك القبيل **فائدة**
الاجزاء يستلزم القبول بمعنى استحقاق الثواب لعدم تعقل دونه في العبادة والزم السيد بعدم الاجتماع
[illegible] المسائل المرجح بلا اجله ولم تعقل [illegible] بمثل [illegible] عليهم وقال السيد
لا يستلزم لبعض الظواهر المحمولة على القبول الكامل او على عدم حصول ما يحصل به الاجزاء **منهاج**
اختلفوا في جواز الامر والتكليف مع علم الامر انتفاء شرطه بعد وفاقهم على الجواز مع جهله و
لنقدم امرين الاول ان كلا من التكليف والامر يطلق تارة ويراد به الظاهري من غير ان يكون
طلب ومصلحة في نفس الفعل بل كانت المصلحة في نفس الامر والتكليف وحده والخطاب ويسمى
تكليفا ابتلائيا وامتحانا واخرى ويراد به الحقيقي وهو على قسمين لانه اما يكون بطلب الفعل حقيقة
او بانه كونه ذا مصلحة والاعلام به من غير تعلق طلب به لمانع ومحل النزاع يحتمل الوجهين كما صرح به
بعض المحققين ونظيره من بعض ان النزاع في الحقيقي الثاني ان الشرط اما شرط الوجوب او الوقوع وكل
منهما اما مقدور او غير مقدور فالظاهر من النهاية وبعض اخر نقله في الدرر اختصاص النزاع بغير المقدور
وقال الاخلاف في الجواز مع العلم بانتفاء المقدور بل التكليف فيه مع الشرط والمشروط معا وذلك ينافي

لانه فرعا على النزاع من وجوب الكفارة على من افطر ثم سقط فرضه بحيض فانا لو فرضنا ولو لا الاغماء
ايضا كما صرح جماعة هنا مع ان كثيرا من الشروط المتقدمة شرط التكليف فلا يصح اطلاق ان التكليف بالمشروط
والمشروط معلوم منهم من خص بشرط الوجوب مطلقا وهو المنقول عن صاحب المعالم وغيره مع مخالفته
للصريح به جماعة من المخالفين ثانيا وما استدل به المخالف من انه لو لم يصح هذا التكليف لم يعلم احد
وصرح صاحب الوجيز ان النزاع في شرط الوقوع الذي لم يكن شرط الوجوب وبه صرح الباغنوي في
فساده ظ كيف وهم بانفسهم شملوا الشرائط المتقدمة بالحيض والطهارة وامثالها حيث علم عدم التعرض اللهم الا ان يقال

من حيض

استدلوا به في قصة ابراهيم على شرط التكليف وقد زعم بعضهم انه في شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا للوجوب
مع كونه مقدورا وهو ظاهر فساده مما ذكر اذ لا نزاع فيهما على ان اكثر اصحابنا على المنع والاشعري على الجواز والحق
ان النزاع ان كان في التكليف الابتلائي فالحق مع المجوز وان كان في الحقيقي فان كان المراد به طلب الفعل
حقيقة فالحق مع المانع مطلقا وان كان مجرد رجحان الفعل للامر وكونه ذا مصلحة فالحق معه مع انتفاء
شرط الوجوب مطلقا دون الوقوع فقط لنا على الاول مضافا الى الاصل جوازه وترتب مصالح كثيرة
على نفس الامر والتكليف من جهة التوطين على الامتثال لا على المكلف به كالسيد يستقصي بعض عبيده
بامر بحجة مع عزمه على نهيه امتحانا له وقد يوكل الرجل غيره في فعل غدا مع علمه انه يعزله قبل الاتيان
ان التكليف الابتلائي لا يدل على حسن المامور به ولا على وجوب مقدمته ولا على النهي عن ضده فلو
كان الابتلاء ايضا احد فوائد التكليف لجاز في كل امر ورد بالامر على شيء ما ذكر وهو خلاف
الاجماع قلنا الاصل في الاوامر كونها حقيقية لانه مقتضى حقيقة اللفظ والاجماع ولانه لولاه لزم
سد ابواب الاستدلالات والاحتجاجات فلا يصار نحو غيره الا بالقرينة ولا يلزم من الخروج عن الاصل في
بعض المواضع لاجل قرينة نفوا له قيل الامتحان لا يتصور في حقه سبحانه لعلمه بالعواقب قلنا لا ينحصر فائدته
في علمه بل قد يكون لعلم الغير او المكلف واتمام الحجة وايصال النفع بالتوطين وقيل لو جاز ذلك لزم الاغراء
بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الامر للمامور به ولذا يوطن على الامتثال قلنا نمنع بطلان مطلق
الاغراء لان علمه بجوازه اما القبيح حمل الغير على اعتقاد خلاف الواقع وهو باطل لانه قد يترتب عليه
مصلحة غالبة على مفسدته فيرتفع قبحه ولا قبيح منه عند العقلاء لامتحان خدامهم وعبيدهم ولا يقبحون بيدا او
لا يجابيه حمله على انكار المفسدة او ترك المصلحة وهو ظلم وقبيح وهو مختص باغراء لم ينكشف الحال فيه الى
زمان الفعل واما بعده فلا ومنه جميع المجازات المنفصلة القرينة ولذا قالوا بجواز تاخير البيان عن الخطاب
وقد يجاب عن ذلك بوجهين اخرين احدهما انه لا قبح في ذلك الاغراء اذ لا يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا
لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن ولا يضر الظن مع انكشاف فساده لا ضير فيه وفيه ان التفرقة بين العلم
والظن باطل لانه كما يحكم العقل بقبح حمل الغير على اعتقاد خلاف الواقع علما كذلك يحكم بقبحه ظنا مع عدم المصلحة سواء
انكشف فساده ام لا واما مع المصلحة وانكشاف الفساد فلا قبح مع العلم ايضا والظن وان انكشف فساده لا يكفي في
تجويز الاغراء ومع المصلحة والانكشاف يجوز مطلقا مع ان احتمال انتفاء شرط التمكن فقط غير كاف في حصول الاغراء

وحاصله ان الاغراء هنا ليس جليا
بل هو ظني وهو مع انكشاف فساده
٢٢

ظنيا

ظنيا لان هنا امرين احدهما بقاء شرط التمكن وكونه مكلفا لاجله والاخر كونه مكلفا بشرط بقاء التمكن والظن بالاول
واما الثاني فمعلوم ولا يظهر فساده ايضا بان يظهر انتفاء الشرط وثانيهما انه لو كان مثل هذا الاغراء قبيحا لاستلزم نفي
النسخ لان ظاهره التابيد وهو مع كونه ظاهره التابيد مطلقا واتمامهم في زمان لا يحتمل فيه النسخ كيف وعدم
لا مرجح لحصول العلم او الظن بعدمه فلا تنقض العموم واما الاستصحاب فالظن منه بقاء الحكم الى ان يعلم النسخ
ولنا على الثاني اما مع انتفاء شرط الوجوب مطلقا فللزوم اللغو والعبث بل اذا علم عدم الشرط في التكليف بالشرط
لم يعقل الطلب بشرط وجوده ولا يستلزم عدم اشتراط الامكان في التكليف خروج الشرط عن الشرطية وجعل الشرط
في جواز التكليف ذات الفعل وامكانه عند اجتماع الشرائط لا فعليتها حكم الشرط التكليف بالحال في الصحة تعرف
امكانه بعد اجتماع الشرائط ومن هنا يصح التكليف بثبوت الامكان في علم المكلف في الخارج فلا ينتقض بما اذا جهل
الامر انتفاء شرطه واما مع انتفاء شرط الوقوع فلان من يعلم قطعا ان الفعل لا يتحقق ولم يتسبب عنده للمكلف لم يعقل
ان يطلبه فان الطلب ليس مجرد التلفظ بالالفاظ الطلبية بل هو ذلك مع ارادة ايجاد المامور به وتحقق ذلك الا ادعى مع
القطع بان المامور لا يوجد ممتنع بل العقلاء ايضا يفهمون ذلك الطالب فانه قبل الذي لا اذا كان التكليف بالشرط
ممكنه بكلفه به والشرط معا قلنا ننقل الكلام الى شرطه فانه ايضا مما يعلم الطالب انتفاؤه والحاصل ان انتفاء شرط
الوجوب يستلزم انتفاء الوجوب الذي هو الطلب فيستحيل تحققه اذا علم الطالب وانتفاء شرط الوقوع يستلزم امتناع
الفعل فيستحيل الطلب المتنع ولعدم وجه لطلب في مجرد التلفظ بالفاظه وعلى الجزء الاول من الثالث مامر من لزوم
اللغو لاستلزام كون الاوامر بصورة الامر كلما عرض فيه وعلى الثاني الاصل وظهور ترتب الفائدة من اتمام
الحجة وترغيب المطيع والعاصي وتحقق العقاب في ذلك احتج المانع مطلقا بعضهم بان من خلوه عن الفائدة
لانها هي الاتيان بالمامور به وهو منتف واستدل بلزوم الاغراء حيث ان مقتضى التكليف كون المكلف به مطلوبا للامر
وهو موقوف على علم الامر بعدم انتفاء الشرط اذا كان الامر عالما فمقتضاه حصول العلم للمامور بكونه متمكنا من
الاتيان بالمامور به وهو خلاف الواقع والجواب عن الاول منع انحصار الفائدة فيما ذكر وانما هي في التكليف الطلبي
حقيقة كما ان الثاني ايضا مختص به وعن الثالث بانه لا يترتب مفسدة على هذا الاغراء واعتقاده التمكن لا يوجب
مفسدة بل قد يكون في ضمنه مصالح كثيرة احتج المجوزون مطلقا بوجوه الاول انه لولاه لم يعص احد ابدا
لم يتمكن من الكلف فعلا انتفى شرطه ولا اقل من ارادته ولا مع علم الامر لا عصى وجوابه على ما قلنا من انتفاء التكليف
بمعنى الطلب مع العلم بانتفاء الشرط فانا نقول ان اريد بالعصيان مخالفة المامور به حقيقة وتفويت المطلوب
فنمنع عدمه ونمنع الانحصار وان اريد به ظاهرا او ترك ما كان ذا مصلحة وحسنا عند الامر وبعبارة لدفعه اخرى
عدم الاتيان بما يترتب عليه استحقاق الذم والعقاب حيث انه لم يخالف الا حقيقة لانا نقول ان جهة استحقاق الذم
في مخالفة الطلب الحقيقي فان العقاب انما يكون لاجل تفويت مطلوب الامر من حيث انه طلبه او لاجل تجري المخالفة وعدم
الاطاعة من غير تفويت مطلوب او ترك مصلحة او لاجل تفويت ما فيه المصلحة للامر وهو يعرف ما ليبين المامور
استحقاق المعاقبة الاولى يتوقف على الطلب الحقيقي بخلاف الباقين سيما الاخير الا ترى ان لا يعاقب الصبي
الصغير بالجماعة لا ينكار به التخصيص مع انه لا يعقل الطلب عنه غاية الامر يقتضي العقاب في الطوائف على اعلامه

واستدل به خروج الشرط عن الشرطية
او عدم اشتراط الامكان في التكليف

يكون الفعل او الترك حسنا او قبيحا انه اصلح او مفسدة وقد يتحقق وان لم يتحقق الطلب الحقيقي وقد يجاب ايضا
بتخصيص محل النزاع بشرط الوجوب مع ان عدم الفعل قد يكون بانتفاء شرط الوقوع الذي لم يكن شرط الوجوب
الثاني انه لو لم يعلم احد في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان لان التكليف بالفعل اما قبل الفعل
او معه او بعده والاخيران باطلان حيث ان التكليف مشروط بفقدان الطرفين وجانبي المتقابلين مفقود فيهما
فبقي الاول ونحن نقول فاما يعلم في زمان انه مكلف بالفعل في هذا الزمان او في زمان بعده وهو لا يمكن ان يكون
الاول لانه اما ان الوقوع او العدم ومفقود في الاول المفقود في الثاني الرجاء فبقي الثاني اي الان الذي بعده
ولاحتمال ان لا يتحقق فيه شرط التكليف فلا يعلم تحققه والاول باطل اجماعا ويدل عليه وجوب الشروع بنية الفرض
فان قيل قبل الفعل اذا اتسع الوقت وقد وجد شرطه عند دخوله قلنا فقد ضمن زمانا وتردد في كل جزء من كل
وجوابه اولا نمنع انقطاع التكليف في ان المباشرة كما هو مذهب جميع الاشاعرة وثانيا نمنع احتمال العدم ودفع الشرط
في كثير من المواضع عادة والاحتمال العقلي غير ضار لان الاجماع انما هو على كونه مكلفا عادة وثالثا انه ان اريد
باللازم اي عدم العلم بالتكليف ما يشمل الظن ايضا فبطلانه ممنوع لكن الملازمة ممنوعة لان احتمال انتفاء الشرط
لا يوجب انتفاء هذا العلم وان اريد به الاعتقاد الجازم فبطلانه ممنوع اذ لا يعلم احد انه مكلف عادة
انه يأثم بعد ذلك نعم يظنه بمعنى الوجوب التحرز عن المخالفة كما صرح به السيد ثم من هنا يعلم عدم لزوم
الاجماع على وجوب الشروع بنية الفرض على العلم بالتكليف الثالث انه لو لم يعلم الخليل وجوب ذبح ولده
لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم والا لم يقدم على قتله ولم يحتج الى فداء وجوابه اولا انه ان
اريد بعلم الخليل الاعتقاد الجازم فلا نسلم الملازمة لان الاقدام على الذبح لا يتوقف على العلم بل يكفي الظن وان اريد
ما يعم الظن منع الملازمة لانتفاء [illegible] يجامع عدم التكليف واقعا وكونه ابتلاء [illegible] ايضا لعدم وجوب
على الخليل الا بما اعلم الله سبحانه ولم يعلمه للابتلاء وثانيا انه يجوز ان لا يكون تكليف الذبح لا واقعا ولا ظاهرا
ولم يعلم الخليل ايضا بل كلف بمقدماته ويجوز في اللفظ بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا حيث ان الظاهر منه
ان المراد التصديق بالفعل ومن القريب وهو لا يكون الا بالاتيان بما امر به في الرؤيا واما [illegible] فلا استبعاد في
ان يؤمر به بعد مقدماته لجريان العادة به واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح وقد
اعترض بعض من عاصرنا على الاخير بانه لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهار [illegible] بذبيح الله ولا ما روي
من ان المراد بذبح عظيم الحسين [illegible] والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض باني اذبحك مع ان المجاز في الاول اظهر ثم
قال وقد يجاب ايضا بان ذلك من البداء وهو مشكل لانه انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام
التي يجري فيها امر النسخ قال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما اظهره من الله وعلم من قبل انه
كما يدل عليه الاخبار [illegible] هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله فرده لما تم فلم يقع في الخارج [illegible]
جعله اما من باب النسخ الى ان قال مع ان الوجوب المشروط فيما لو كان المكلف واحدا والحال لا يضر ولعله مشكل
اقول فيه اولا ان مبنى هذا الجواب ليس على جعل التكليف امتحانا بل على ان مقدمات الذبح مامور بها حقيقة
فلا يكون فيه امتحان حتى لا يناسب للامتحان مثل ابراهيم فان قيل المراد من الامتحان ليس الاختبار بل

حمل المحنة والمعنى ان مثل هذا امر مهول لا يناسب تحميل ابراهيم وتكليفه به قلنا لا نسلم ان في
التكاليف صعوبة كثيرة فكم من طاعة قليلة يترتب بها عوائد عظيمة ولذا امر نبينا صلى الذي هو اجل
من الخليل بتكاليف جزئية وثانيا ان عدم مناسبة التكليف بالمقدمات لاشتهار اسمعيل بذبيح
الله ان كانت لاجل انه على هذا لا يكون ذبيحا حقيقيا فهو وارد على جميع التقادير لانه لم يذبح و
ان كانت لاجل انه ليس ح ذبيحا مجازيا ايضا فهو ممنوع وثالثا انه ليت شعري ما وجه عدم مناسبة
الجواب لما وقع ورابعا يمكن ان يقال ان استشهاد المجيب بتصديق الرؤيا لاجل انه لا يلائم الذبح
الحقيقي المستفاد من اني اذبحك فلا بد من صرف احدهما عن الحقيقة ولا دليل على التعيين فيمكن ان يكون هو
الذبح فلا يمكن دفع تجويز التكليف بالمقدمات بقوله اني اذبحك فلا يضر المعارضة **وخامسا** ان الظهور المدعى
في الاول بعد تسليم كونه حقيقة في التكليف بالمقدمات ممنوع بل هو في الثاني اظهر لان الاول يوجب اما حمل الامر في
افعل ما تؤمر ايضا على التجوز وارتكاب البداء او النسخ ثم لو قيل بعدم دلالة تصديق الرؤيا على التكليف بالمقدمات
لجواز ارادة التصديق القولي فهو امر اخر **وسادسا** ان حمل قصة الذبح على البداء مع ما هو الدليل كما قيل
خبط لان بناء الدليل على تكليف الخليل مع العلم بانتفاء شرطه سواء قلنا ان الشرط عدم البداء او النسخ او غيرهما فاظهار
البداء هل لا يكون عدمه شرطا للوجوب بالذبح او لم يكن الله سبحانه عالما بانتفائه **وسابعا** ان ما ذكره في الفرق بين البداء
والنسخ غير صحيح ولا موافق لما ذكره نفسه في مبحث النسخ **وثامنا** انه لا معنى للتوجيه الذي ذكره لان ما حصل فيه البداء
اما صدور الفعل او ظهور صدوره من قبل الله سبحانه او عدم منعه سبحانه والاول ليس فعلا من شأنه والثاني لم يحصل
فيه بداء بل وقع الظهور وان حصل الظهور بلا اشتراط فيه وكذا الثالث اذ لم يتحقق اظهار عدم منعه سبحانه او حتى
يحصل فيه البداء بالمنع ثانيا **وتاسعا** انه لو كان تكليف الواحد بالشرط مشكلا لاشكل كل تكليف على الواحد
لكونه مشروطا بعدم النسخ والموت والقدرة وكذا اخذ من كلام المدقق الشيرواني ولكنه لم يذكره في هذا المقام بل
في تحرير محل النزاع [illegible] التقيد بالشرط لفظا لعدم ترتب ثمرة على الشرط ولا شك ان وجوب الذبح لم يكن مقيدا
فائدتان الاولى مما فرع على هذا النزاع وجوب الكفارة على من افطر عمدا ثم حصل له المسقط في يوم
الصوم فانها يجب على قول المجوز دون المانع وكذا وجوب قضاء الصلوة على من حصل له مسقط العذر قبل مضي
ما يسع فعلها من الزمان وهذا مبني على القول بتبعية القضاء والكفارة للاداء والوجوب مطلقا او بكونهما بامر
جديد واما على القول بتبعيتها للاداء والوجوب للذي لم يسقط قبل الشارع فلا تفريع اذ لا خلاف في سقوط
الوجوب بعد انتفاء شرط التكليف وقد يقال بعدم صحة التفريع على القول الثاني ايضا لان وجوب القضاء و
الكفارة حينئذ من جهة الامر الجديد دون الاصل حتى يتفرع عليه وفيه انهما وان كانا بامر جديد ولكن ليس
ذلك الامر مطلقا بل هو مقيد بوجوب الاصل غالبا او دائما [illegible] على تفريع الكفارة ايضا بانه انما هو اذا
قيل العلم بان الكفارة مترتبة على الصوم المكلف به اعم من ان يكون بالتكليف الظاهري او الحقيقي واما لو قيل انها لاجل
وصدور الفطر حيث لم يعلم عدم التكليف ويكون مجب [illegible] مكلفا فالكفارة متجهة مطلقا ولا يصح التفريع وفيه ان
القادح في التفريع هو العلم بان السبب في الكفارة هو ذلك [illegible] تابعة لظاهر النص ولا شك في [illegible]

حصة على تقدير النزاع في التكليف الحقيقي
او العلم بانها مترتبة على الصوم المكلف به

على ظاهره الا بفرض نادر او معدوم **الثانية** قال السيد في الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى
بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع الشرط وهذا غلط لان الشرط انما يحسن ممن لا يعلم العواقب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم بها فلا يجوز ان يأمر بشرط انتهى وقد صرح بذلك بعض اخرين ويدل عليه ان
ظاهر الاشتراط الجهل بتحقق الشرط وعدمه مع ان التكاليف المشروطة في الشريعة بلغت في الكثرة ما لا نهاية
لو يمكن ان يوقع بعدم بقائها على ظواهرها مع ان الاشتراط انما هي بحمله الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى واجد
الشرط وسلبي بالنسبة الى فاقده او يقال لان عدم صحة الشرط من العالم مخصوص بما اذا كان التكليف متوجها
الى شخص خاص او اشخاص خاصة متفقة في وجدان الشرط وعدمها واما اذا كان متوجها الى اشخاص مختلفة
من هذه الجهة فلا نسلم عدم صحة الاشتراط والسر في عدم صحته في الاول اما عند القائل حيث الحكم
الواجد الشرط او فاقده لما ان ظاهر الاشتراط جهل الامر وشيء منهما لا يجري في الثاني كما لا يخفى او يقال ان
السلم عدم صحة الشرط من العالم اذا علم انتفائه حيث يتحقق الفائدة ح واما اذا علم وجوده فالفائدة متصورة وهي اعلام
المكلف بان تحقق الشرط موجب للمامور به الامر به وانه لو لم يوجد به لكان في وقوع الكذب لكونه موجبا للوجوب المطلق
وعلى هذا فنقول جميع الاوامر الشرطية الشرعية مخصوصة بالواجدين الشرط وان كانت ظواهرها عامة او مطلقة **منهاج**
اذا رفع الوجوب الشرعي فهل يبقى الجواز ام لا وليس محل النزاع الجواز العقلي لا بالمعنى الاعم ولا بالمعنى الاخص ان من
بالبقاء يستدل بدلالة دليل الوجوب عليه لا بدخلية الوجوب الشرعي في الاباحة العقلية لانها ليست من احكام
الشرع مع انه لا خلاف في اتصافه بالاخص عند الاصوليين ولا في الجواز الشرعي بالمعنى الاخص وهو الاباحة الشرعية
لانه قسيم الواجب فلم يكن موجودا قبل رفعه فلا معنى لبقائه بل محل النزاع في الجواز بالمعنى الاعم
الذي هو الجامع بين الاحكام الاربعة وبعضها ومستفاد من الامر هل هو باق حتى يكون المكلف مخيرا
في الفعل من الشارع وان كان اباحة ويمتنع صحيح ام لا بل يرجع الى ما كان قبل الامر الى الحكم الاصلي الذي يحكم
به العقل من غير ان يكون له حكم شرعي فيكون كما بل المباحات الشرعية لا يبقى البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد
الحكم السابق مطلقا وان كان شرعيا صرح بما كانوا فيهم مذهب العلامة في التهذيب والبقاء في من العامة بل الاكثر
البقاء والغزالي والعلامة في النهاية والمدعى للعلامة بل الاكثر اصحابنا الى العدم والرجوع الى السابق
بفهم اهل العرف ذلك بحيث لا يمكن فيه ولذا لو قال لاحد لعبيده اعط فلانا ما عندك من مالي ثم قال ندمت عما
قلته لا يجوزون اعطائه اياه ولو اعطاه يحكمون بتفريطه وان الجواز جنس للوجوب والجنس يتقوم بفصل فمع رفع
المتقوم بفصل ما دون المعين وان ارتفاع هذا الفصل اعني المنع من الترك يوجب حدوث
ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين فيتقوم الجنس به قلنا الفصل الاخر انما يخلف الاول في تقوم الجنس به اذا
حدث حال وجوده ولكنه ليس كذلك لان وجوده مقدم على ارتفاع الفصل الاول المقدم على حدوث الثاني ضرورة
امتناع تقوم جنس واحد بفصلين مضافا الى ان حصص الجنس متفاوتة وكل منها انما يتقوم بفصله دون غيره مع
ان حدوث فصل اخر ممنوع للاصل حيث ان رفع المنع من الترك يكون مع الاذن فيه ومع السكوت والفصل للحكم
الشرعي هو الاول دون الثاني بل هو انتفاء الحكم فلا يتحقق نوع الحكم الشرعي حتى يكون بجنس وفصل دون هذا

يظهر الجواب بما قيل من ان الحصة الاولية من الجنس وان انتفت فلكن حدثت حصة اخرى ضرورة امتناع وجود
الفصل الثاني الواجب لامتناع ارتفاع النقيضين بدون الجنس وبان ارتفاع الوجوب يستلزم ارتفاع علته التي
هي كون المكلف مامورا بالامر والا لزم وجود العلة بدون معلولها وهو يستلزم ارتفاع المعلول الاخر اي الجواز ايضا لامتناع
وجود المعلول بدون علته واحتمال كون علة الجواز غير علة الوجوب مردود بانه يستلزم اجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد لان اثر العلة الايجاد وهما يوجدان بايجاد واحد وفي الكل نظر اما في الاول فلما فيه
بما اذا قال اوجبت كذا الاعطيتك ولم تركته لما قبلك ثم قال ندمت من العقاب على الترك فانه يرتفع به الوجوب
المستفاد من الكلام الاول ولم يبق مع ذلك مطلوبية الفعل بل المفهوم بقاؤه واما في الثاني فلمنع كون الجواز
جنسا حقيقيا للايجاب اذ لو كان جنسا لما امكن تحققه الا بفصل مع انه يمكن بيان ذلك ان كلا من الايجاب
والاباحة واخواتها حكم المكلف والحكم هو توجيه الخطاب او الخطاب الموجه فلا يتحقق بالاحكام الا بخطاب وبيان
من الحاكم ولا يحصل وجوب او حرمة شرعي بدون الايجاب والتحريم مثلا وكما يمكن ان يكون الخطاب دالا على
الجواز مع رجحان الفعل او المنع من الترك او التسوية كان يمكن ان يكون دالا على مطلق رفع الحرج من الفعل كان
يقول الحاكم فعل ذلك جائز فانه يتحقق التجويز من غير تحقق فصل معه فيتحقق الحكم هو الجواز فان قلت جواز
هذا الفعل في نفس الواقع وقطع النظر عن الخطاب لا يخلو عن احد الفصول فان الفعل الذي يتحقق جوازه
لا يخلو عن انه اما يصح تركه ايضا ام لا قلنا ليس الحكم هو الحالة الواقعية للفعل او لما من شانه ان يحكم به
اذ الحكم هو الايجاب مثلا او الوجوب المتوقف تحققه على الايجاب والايجاب لا يكون الا بعد الخطاب ومن
الحاكم كذا الحالة ولا شك انه يمكن بعد الخطاب بالجواز فقط ايضا فلا يكون جنسا فلا ينفي بقاء المنع
من الترك واما في الثالث فلان الامر علة الحدوث واما البقاء فعلته الاستصحاب وههنا استصحابان و
ان كان الوجهين وجودهما وايجابهما فان قيل الاستصحاب انما يفيد فيما لولاه لشك في وجود الحكم بعد
قطع النظر عنه وهنا لا يبقى الجواز قطعا قلنا لم لجواز ان يكون لبقائه علة اخرى لا نعلمها ونفيها انما هو بالاصل
وهو مع انه لا يفيد غير الظن لا يعارض الاستصحاب احتج النافون بان الوجوب مركب من جواز الفعل والمنع من الترك
ويكفي في رفع المركب رفع احد اجزائه فيحكم ببقاء الاخر بالاستصحاب واجيب بان الاستصحاب يندفع بما ذكر
مع انه معارض باستصحاب عدم حدوث الفصل الاخر الذي يتوقف بقاء الجنس عليه والقول بتحقق حدوثه
ضعيف كما عرفت واما تسليم تحقق الحدوث والجواب اما بالترديد والابدال او التقييد او معارضة الاستصحاب
اما التردد عدم انضمام الجواز مع رفع الحرج فيبقى بلا فصل ويبقى فاسد لان لا زيادة والتقييد الحاصل في
فلا بد من الاعتبار بعد حصول الطرفين واتحاد الموضوع كما انه يتحقق الانضمام بعدها اقول بعدما عرفت من
عدم توقف بقاء الجواز على تحقق فصل اخر فضعف ذلك الجواب فعلم ان الحق ان رفع الوجوب من حيث هو
لا يدل على رفع الجواز وان الاستصحاب يدل على بقائه ثم قد يدل قرينة خارجية حالية او مقالية على رفعه
ايضا كالمثال الاول وكما قد يدل على بقائه **فائدتان الاولى** قال صاحب المعالم ما خلاصته ان دليل
الخصم لو تم لدل على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط وفي الاعم منهما كما في كلام بعض ولا استشهاد من الكلمة كما

ذهب اليه لكن لان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل مع رجحانه والمنع من الترك وكان رفع الاخير كافيا
في رفع المركب لاجرم كان الباقي هو الاول لكن فاذا انضم اليه الاذن في الترك تكملت قيود الندب وهو كلف
وبتحقيقه ان الاذن في الفعل مفهوم كلي له انواع لانه اما مع طلب الفعل او الترك تنزيها او تساويهما
فرجحنا النوع الاول نوعان لكونه الوجوب والاستحباب وجنسهما الطلب وفصلاهما معينان يلزم احدهما
المنع من الترك وكليهما [illegible] الاخر عدمه فالطلب جنس سافل وكما لا يرتفع الجنس العالي فكذا السافل ايضا لكلية
ارتفاع الفصل الاخير في ارتفاع النوع السافل ويلزمه خلافه الفصل الاخر فيثبت الاستحباب وعلى
ما ذكرنا فالمرتضى **الثانية** اعلم انه قد ظهر من ادلة الطرفين ان محل النزاع ما يعلق الوجوب بامر ثم رفع نسخه
هل الذي يمكن استصحاب الجواز والحكم ببقائه فيه واما ما لم يتعلق الوجوب به فلا يصدق ذلك ومن هذا يظهر ما في
كلام جماعة من تعميم العنوان بما يشمل انتفاء الوجوب بسبب انتفاء الشرط او وجود المانع فان في الشرط لم يتعلق
وجوب بغير محل الشرط او لاحق اذا رفع بقي الجواز بل الوجوب مختص بمحله وكذا وجود المانع فان عدمه ايضا شرط وعلى
هذا فما فرعوه على هذا النزاع من حكم صلاة الجمعة في زمن الغيبة ليس في محله كما قيل وهو في باب اشتراطه بطلب
منفصل عن دليل الايجاب محل نظر لان بدليل الاصحاب ثبت كل من الجواز والمنع من النقيض من غير اشتراط
من الاشتراط انه يمن اشتراط الثانية فالاصل بقاء الجواز على اطلاقه فلا ينتفي بانتفاء الشرط والظاهر ان صلاة
الجمعة من ذلك القبيل فيصح التفريع **منهاج** ذهب اكثر الامامية الى ان الواجب الكفائي يجب على الكل بحيث
كل واحد ويسقط بفعل البعض وقال بعضهم انه واجب مطلق على واحد لا بعينه مشروطا على كل احد والشافعية
الى انه يجب على البعض ما كثرهم لنه الواحد لا بعينه وقيل بعض يشهد الشيء وقيل معين عند الله مبهم عندنا وقد يقال
يجب على الجميع من حيث هو [illegible] وجود الكفائي وبطلان غير الثلثة الاول ظ وكذا الاولة لاشك ان المقصود
في الكفائي هو الفعل الواحد ولم يتعلق الوجوب بتعدده فكيف يقال يكون مطلوبا عن كل واحد مع العلم القطعي
بانه لم يطلب الا الفعل واحد لا يمكن ان يصدر الا عن فاعل واحد في الثانيان ولكن ظاهر انه لا يمكن ان يكون الطلب
من الواحد لا بعينه يستلزم الطلب المشروط عن كل واحد كما يشهد به الوجدان فالحق هو الثاني وبه يرتفع الاخير
يندفع الاشكال الوارد على الوجوب على البعض من ان فاته لا تاثم الكل ولا استبعاد في خطاب الواحد لا بعينه
فانه يصح ان يخاطب السيد جماعة من عبيده بان اطلب من واحد منكم خياطة هذا الثوب اي واحد كان ولو لم
واحد لا عاقبكم جميعا **منهاج** الواجب المخير هو الواحد لا بعينه لا الماهية في ضمن اي فرد شاء
ولا كل واحد على البدل الا بارجاعهما الى الاول ولا واحد معين مختلف بالنسبة الى المكلفين وهو ما يفعله
ولا معين عند الله مبهم عندنا وان يسقط به وبغيره ولا الكل يسقط بالبعض ولتبيين ارجاع الامور الاول الفرق بين
الماهية والواحد لا بعينه وعلى البدل انه لا يلاحظ في الاول التخصص اصلا وفي الثانية هو الماهية مع تخصصها اجمالا كان
في الكلية فالتفاوت في ضم التشخص وعدمه والثالث هو الماهية مع التشخص المعين تخصيصها بان الخصوصيات ملحوظة مع كل واحد واذا
تعلق الوجوب بالاول يكون تعلقه بالماهية اصالة وبالتخصص المطلق والمعين تبعا وان تعلق بالثاني يكون تعلقه بالاول
اصالة وبالثالث تبعا واذا تعلق بالثالث يكون بالثلثة اصالة فيكون هذا الفرد المعين مطلوبا بلا عوض الثو

وكذا الاخر الثاني لا شك في تحقق الوجوب التخييري في كل من الثلثة فليس غرضنا ان التخيير مخصوص
بالاول بل ان الامور الشرعية التي سموها واجبا مخيرا وهي التي ورد الامر بها بطريق العطف باو المشعر
بالتخيير كان الثالث لا امر بواحد لا بعينه من الاشياء المعينة خلاف الاصل ولانه لو قال السيد لعبده
افعل احد تلك الامور وايا ما فعلت فقد امتثلت لم يلزم منه تجوز ولا قبح وقد تمسك الخصم بوجوب
تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من جنس الرقبة وفيه نظر ويقال لا يجوز لانه غير معين فيستحيل
وقوعه وايقاعه ولانه مجهول فلا يعلمه الامر والمأمور ولانه لو وجب لكان المخير فيه الجائز تركه ايضا
كذلك اذ لو كان واحدا معينا لتعين غيره ولو كان الكل لزم عدم الوجوب فلا يمكن تعدد الواحد
لانه غير معقول فيجب ان يصح جواز الترك وعدم جوازه فيه والجواب عن الاول انه ان اراد [illegible]
ايقاعه عرض فبشرط عدم التعيين واما لا بشرط التعيين وعدمه فلا يتم لعدم وجوب التعيين على الايقاع
على المكلف بعد اختياره وعن الثاني منع كون الواحد لا بعينه من حيث هو مناط التكليف مجهولا لان
وعن الثالث ان الجائز تركه هو الواحد المعين لا بعينه الوجوب فان قيل فاهو الواجب لا يجوز تركه وما يجب
تركه ليس بواجب فاين الواجب المخير قلنا هو كل واحد منها لا من حيث انه واجب لاشتماله على ما لا يجوز تركه وهو الواحد لا بعينه
ومخير لاشتماله على ما يجوز تركه وهو التشخص او هو الجميع المشتمل على الواحد لا بعينه وعلى كل واحد يوصف به
مقيد بالاعتبارين وبعد تلك المقدمات فنقول ان الدليل على ما اخترناه منافاة غير الاول من الاقوال
لما اقتضاه لفظ التخيير ولمقتضى ادلته والاصل والاعتبار وما استدلوا به عليها ضعيف جدا اما الاول
فلانه ليس بما يدل على التخيير ذكر عينه ولا بالجزء فالاصل عدم وجوبها وايضا يصح فيه بالفرد والتشخص فيجعل
تبعا ويجعل الماهية اصالة لا يوجبه فان قيل زيادة لا بعينه ايضا خلاف الاصل قلنا لا يجب ويصح هذا
المقيد بل الواجب واحد من هذه الامور ولكونه غير معين كونه لا بعينه **فائدتان الاولى**
ملا يشكل في الفرق بين الواجبات المخيرة والعينية على القولين الاولين حيث انها امور كلية يتخير
بين افرادها فالماهية والواحد لا بعينه ايضا كلي ومع ذلك فهما كليان متنوعان من الافراد بخلاف
الكلي في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها ذاتا وايضا لا يذكر الافراد بعد الامر في العيني
ولا يتعلق الوجوب بالبتي او الترديدي بها صريحا بخلاف التخييري فانه لا بد فيه من التصريح بالافراد بمعنى
ان عليه الاصطلاح وايضا على القول بالواحد لا بعينه يكون التخصص واجبا اصليا بخلاف العيني هذا كله على
الامر في العيني الماهية واما على تعلقه بالفرد فالفرق هو الثاني خاصة **الثانية** افراد المخير اما
متباينة ولا اشكال فيها او مشتركة في الحقيقة مختلفة بالزيادة والنقصان كالتخيير بين المسح بالاصبع الواحدة
والثلث اصابع وبين الثلثين والاربعين في بعض المنزوحات وبين التسبيحة الواحدة والثلث تسبيحات وقد وقع
الخلاف فيها اذا اتى بالفرد الاكمل هل يقع الزائد على الفرد الناقص واجبا ام لا فقيل بالوجوب مطلقا وقيل
كلية وقيل بالتفصيل فيجب فيما كان وجوده دفعيا كالمثال الاول ولا يجب فيما كان تدريجيا كالثانيين واختار نفسه
منهم والد العلامة في بعض فوائده القصد فيجب مع قصد الامتثال بالاكمل ولا يجب مع قصد بالانقص وهو

اي كل واحد من المعينات لا بعينه فمنه وجوب
واحد مخصوص منه وان تعين كونه الاكمل

الحرج في العبادات اذا قصد احدها بخصوصه واما اذا لم يقصد وفي غيرها فوجوبه لا ينقض بالمشتركة في التحديد يوجد ما
من الاجزاء والكل بما يحصل به المهية في الذهن اما الاول فلانه لا يرد في الامتثال في العبادات من نية الفعل
والقربة به وما يميزه عن غيره فلا يمتثل بالجزء الا مع قصد كونه العبادة المعينة المطلوبة فاذا لم يقصد
وقصد كونه جزء عبادة لا يوافق الامر بالجزء بل الامر التبعي الذي دل عليه الامر التخييري بالكل فلذلك
لا اذا اتى الزايد من غير فرق بين التدريجي والدفعي ولا يرد ذلك انه لو رجع عن القصد في الاثناء لم يكن
موتيا بل ان قصد الجزء اولا ورجع بعد تمامه يحصل الامتثال وان قصد الكل ورجع بعد تمام الجزء
لم يحصل الامتثال ثم لما كان الواجب الذي لا يحصل بترك في الخير هو الواحد لا بعينه ولم يكن خصوصيات
الشخصيات واجبة بعينها يجوز ان لا يتعلق القصد بشيء منهما تفصيلا من حيث الامتثال بل يقصد الامتثال
بفرد من هذه المهية كان يقصد ايجاد فرد الموجود من الفات الى الفرد الناقص والزايد مع العلم بكونه
الخصوصيات بعينها واجبة فلا حرج في عدم قصدها ويكون كغير العبادات واما الثاني فلتحقق المطلوب
في ضمن الناقص فلا وجه لوجوب الزايد واما الثالث فلانه لا شك في ان كل جزء من الاكمل اذا حصل
في الخارج منفردا يوجد حصة من المهية في ضمنه ويحصل الواجب به ويكون فردا من الكلي والاجتماع لا يوجب
عدم حصول المهية في ضمنه بل يحصل الاحصص واتم يصح حمل المهية على كل جزء فيقال في الحج ان كل جزء عند
لكل اصبع انه مسح وايضا لا شك انه مسح كل جزء من اجزاء مقدم الراس بجزء من الاصبع غير ما مسح به الاخر
ولم يمسح كل جزء بالمجموع مع انه يصدق عليه انه مسح بالكل فيتعدد الحصص الحاصلة من المهية في ضمن
الاكمل ولا يتعين خصوص ما حصل الامتثال به منها فيكون واحد منها هو الواجب ثم ان ما ذكرنا لا يختص
بالمخير بل يجري في افراد الطبيعة الكلية الواجبة عينا ايضا هذا وبعد ما ذكرنا تعلم دليل الاقوال الاخر وجوابها

منهاج

المأمور به اما ان يتعلق بوقت او لا والثاني اما يساوي وقته الفعل والخلاف في
جائز وهو وضعه او ينقص عنه ولا نزاع في عدم جوازه او يزيد عليه ويسمى الواجب الموسع وقد وقع الخلاف فيه
فذهب الاكثر الى جوازه اذ لا يلزم منه فرض ونقض محال ولانه ما بينا ما يدل عليه فظاهره على ظاهره فيأتي
به المكلف في اي جزء شاء من وقته ويقع وجوبه وانكر جماعة لان الامر يقتضي عدم جواز الترك والتوسع
جواز فيلزم التناقض وبيانه ان مقتضى الاول عدم جواز الترك في جميع الوقت ومقتضى الثاني جوازه في
بعضه فلا تناقض ثم المنكرون اخرجوا ما دل عليه عن ظاهره فمنهم من خص الوجوب باول الوقت ويكون بعده
قضاء ويسمى موسعا للفرق بينه وبين غيره بان العزم بالتاخير هنا جائز ونسب الى الشافعية وهو الظاهر
من كلام العميد على ما ذكره العلامة ومنهم من خصه بالاخر وجعل الفعل في الاول فعلا مسقطا للفرض وهو
مذهب الحنفية وقال الكرخي ان الفعل في الاول يقع مراعى الى الاخر ولما كان بعض هذه الاقوال على عدم الجواز
فيبعد شيعه وكون اللفظ ظاهرا في التوسع ركيك هذه الاقوال المخالفة للاصل فلا ابهام الى شيء منها الا اذا
دل دليل خارجي على خروج الاوامر الموسعة كلا او بعضا عن ظاهرها وح فيتبع ما يدل عليه الدليل من
الاول او الاخر او غيرهما والدليل المخصص لها يكون نفيا او مرجحا بخصوصه ومن لا ينكر امكان وجوده في

المسئلة فقهية وليس الكلام فيها هنا او يكون في الجميع اي كونه دليلا على ان كل ما ظاهره التوسعة فهو
بجزء معين من الوقت وهو الذي يتكلم فيه هنا ولم يذكروا الا حججا ظاهرة الوهن لا فائدة في ذكرها
واما ما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فمع اختصاصه بالصلوة ودلالته بقرينة الا
على كون كل من الاخر والاول وقتا معارض باقوى منه ثم على المختار هل يجب في كل من الترك بدلا
على اداء الفعل في الان الثاني او في جزء من الوقت بعد على الاحتمالين حتى يتضيق فيتعين الفعل ام لا
الحق المشهور الثاني للاصل ولطلاق الامر وذهب السيد المرتضى وابن زهرة والقاضي ابن البراج كما
من العلامة الى الاول لانه لولاه لم يكن فرق بين الوقت وقبله لانه يجوز الترك قبله لا الى بدل ولا اثم وافاد لم يكن
بدله في غير الجزء الاخير لكان نفلا وقائل بيان تعين العزم يختص بالاخير لولاه لم يعلم اثم من مات فجاءة
في اثناء الوقت من غير عذر فلوجه تارك الواجب الى بدله عن اثم وهو يرفع الوجوب والبينة ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل بهما عصى والجواب عن الاول انه لا بد لا العزم بل
الفعل في جزء اخر بدله منه ولا يمكن جعله بدلا عن قبل الوقت انه اذ لا يتميز عن قوع جواز فعله فيه ايضا بل وجوبه فقط
بالبدل وايضا تقدير تعينه لا اثم بالترك في اول الوقت اذا علم عدم التمكن في غيره وليس كذا قبله وايضا قد يجوز
اذا اتى بالفعل في اول الوقت كان صحيحا بخلاف ما قبله وعن الثاني منع توقف الوجوب على الاثم بترك لا
الى بدل مطلقا بل يوجبه ما وهو هنا حاصل وعن الثالث ان العصيان بالاخلال بالعزم ليس للتخيير بينه وبين
المامور به حتى يكون مثل خصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا او تفصيلا من احكام الايمان ولا
اختصاص له بالموسع ولا بما بعد دخول الوقت مع انه لو ثبت ذلك لكان العزم بدلا عن الفعل بمكن بدل التخيير ببعض
الاحيان بدلا كالعزم على صوم رمضان لو اختار سفره ولم يقل به احد على ان من علمائنا من توقف في اصل المسئلة
ايضا اذ غاية الامر وجوب عدم العزم على الترك حين الالتفات وعدم وجوب العزم على الفعل فلا ولا تلازم بينهما
لثبوت الواسطة ولكنه ليس في موقعها اذ كل من يطلب ما يطلب قصد امتثاله كما انه يذكر ولذا لو امر المولى عبده بفعل
في الغد فاطلع على ان العبد قال لا اعزم على فعله به وبمنعه العقلاء بل الحق يضرب المولى لا يذمه ونحو ذلك
لونه انه لو قال المولى افعل غدا فقال العبد لا اعزم لم يعد ذنبا مع انه جائز قطعا فيكون الامر في الاعلية الا لاثم
وفي المستفيضة من الاخبار دلالة عليه الميد وكان عدمه لا يتفك عن استخفاف او عدم ايمان نعم لا اثم
على تركه لا بمعنى انه لا يستحقه بل بمعنى الاجماع والاخبار **فوائد الاولى** قال صاحب العالم الفرق
بين التخيير في مثل خصال الكفارة وفي الواجب الموسع من حيث ان متعلق التخيير في الاول الجزئيات المتخالفة الحقائق
وفي الثاني المتفقة الحقائق الى ان قال وقيل الفرق ان التخيير هنا ادى بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت
اقول لا شك انه لو قال صم اول رجب او ثانيه مع انهما متفقان حقيقة او قال صم اول رجب او اول شعبان كان
من قبيل الخصال دون الموسع بل لو قال صم اول رجب او ثانيه مع انهما متفقان حقيقة ولو قال صم يوما
من اوله رجب الى اخره كان من الموسع مع عدم تفاوته مع الاول من الحيثية المذكورة فالفرقان غير جيدين
والصواب ما مر من ان الفرق بالتضييق والتخيير وعدمه **الثانية** لا شك في ان من ادرك وقت الموسع

وعلم موته او عدم تمكنه بعد جزء منه بتضيق الوقت ويجب عليه الفعل قبل خروج هذا الجزء واما اذا لم
يحصل ظن كذلك فالاكثر على التضيق والتاخير بالعصيان وان ظهر خطأ ظنه وان قال لو بكونه اداء لو فعله
بعد ظهور الخطاء لدليل تغير تأمل وفي شرح العضدي الاتفاق عليه وللحنابلة والدعوى في التحرير والابن في
ظاهر به ويعضل عن التوقف ولكن الاخير حصره بما اذا ظهر الخطأ صريح والدعوى العلامة في غاية
التحرير بعدم التضيق وعدم العصيان مطلقا لعدم دليل على اعتبار هذا الظن مع ظهور خطائه
وهو كما ترى في بحث الفور والتراخي وجعل من قبيل من جامع امرأته بظن الاجنبية او قتل
قاتل ابيه مع ظن البراءة فاسد لان الوطي يجوز وطيهما من علم كونها امرأته والذي يجوز قتله من علم كونه
قاتلا ولان الاصل عدم الزوجية وحلية القتل فالعصيان في المثالين لعدم العلم لا الظن نعم هو من قبيل
من شرب ماء مع ظن نجاسته او ما علم كونه خلا او لا مع ظن انقلابه خمرا احتج القائلون بالتضيق بالاجماع المنقول
من العضدي وبحجية الظن وبان بعد ادراك الوقت والبقاء على شرائط التكليف يشتغل ذمته بالمامور يقينا
فيجب تحصيل اليقين بالاطاعة ولا يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء المفروض لامكان عدم تمكنه بعده
والجواب عن الاولين ظ وعن الثالث منع وجوب تحصيل هذا اليقين والا لوجب الفعل في اول الوقت مطلقا
لاحتمال عدم التمكن في جميع الاحوال فيرتفع الموسع راسا وتحقيقه ان ثالث هكذا ان اشتغال الذمة
بالفعل يقتضي تحصيل اليقين بمواضعة الخطاب واجب هو لا يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء اذ لو فرض خطاء
الظن وفعل الفعل وان برئت ذمته ولكن لم يحصل اليقين بالاطاعة الواجبة لجواز تكون الفعل بعد الجزء
مسقطا للواجب قبله كاستيفاء الحق تقاصا وكان الاتي الفعل اولا وجوابه منع ذلك لاحتمال الاصل
وان ظهر السلامة او شك فات فجاءة قبل فعل المامور به لم يعص للاجماع وتقبيح العقلاء لمن عاقب المامور كذلك
ولعدم صدور ما يتحقق معه العقاب عنه وكون ترك الواجب مثل ذلك موجبا لاستحقاقه غير مسلم وقد يستدل
لعدم العصيان بان الواجب ما يذم تاركه في جميع وقته باختياره وليس هنا كذلك بل تركه في بعضه باختياره وفي
بعض اخر بالموت وما قد علق تقدير عدم الموت لا يعصي تعاقا فكذا على تقديره لان الموت لا يصلح سببا للترك الاول
ان ما تركه في بعض الوقت بالاختيار بعيد وقد عليه امر تركه في الجميع بالاختيار اذ يمكن في الجميع من الفعل وفي
باعتبار بعضه وفي الثاني انه على تقدير عدم الموت لا يعصي لو لم يترك الفعل ثم لا فرق فيما ذكر بين الموسع
الذي وقته تمام العمر وغيره وفرق ابن الحاجب بينهما فحكم بالعصيان مع الموت فجأة في الاول اذ يصدق عليه
ترك الواجب في جميع وقته المقدر بخلاف الثاني فانه ترك في بعض وقته ولا عصيان وفيه منع تحقق العصيان
في ترك الواجب في جميع وقته مطلقا وانما هو مع العلم بالتضيق او الظن على الخلاف **الثالثة** اذ عرفت
ان ايقاع الفعل الموسع في جزء معين ليس واجبا بخصوصه تعرف انه لا يمكن التمسك بالاستصحاب على لزوم المكلف
لو فعل في اول الوقت في جزء اخر فلو كان في الاول حاضرا وسافر قبل الصلاة لا يمكن التمسك في وجوب الاتمام
باستصحاب وجوبه في الاول اذ لم يجب بدخول الوقت الا الصلاة التي هي متحققة مع اربع ركعات وركعتين
ولم يجب الصلاة في اول الوقت التي هي اربع لكونه حاضرا حتى يستصحب والحاصل ان المكلف مخير في اول الوقت

باداء مطلق الصلاة في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في لوازم الاجزاء في نفس الامر كالقصر والاتمام
والتيمم والوضوء والغسل وغيرها ويخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخييرا لو اتى بها فلا يتحقق
وجوب احد اللوازم قبل انقضاء تمام الوقت حتى يستصحب **البحث الثاني** في النهي **منهاج**
قد عرفت في الامر ان الخلاف فيه في مواضع خمسة الاول في انه هل هو القول المخصوص خاصة او مشترك
والثاني في ان هذا القول هل هو الطلب مطلقا او مع العلو او الاستعلاء او بدونهما والثالث في انه هل
هو دال على الطلب الحتمي او مطلقا والرابع في انه الطالب بالوضع او مطلقا والخامس في ان مع صيغة
افعل يا هي اما الاول فهنا غير جار ههنا اذ لم يقل احد بكون النهي لغير الترك واما البواقي فبعد تبديل افعل بلا تفعل
وصيغة افعل بلا تفعل جارية هنا بالمعاني في غير الاخير واما هو فليس الخلاف في الوضعين واحد
فان في الاول ما قيل لا غير مخصص هنا بل المشهور هنا انه للتحريم وقيل للكراهة وقيل بالاشتراك اللفظي
بينهما وقيل بالمعنوي وقيل باقي الاقوال المتقدمة لا فائدة في ذكرها والحق هو الاول لمثل ما مر في الامر وقد
يستدل له بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا حيث اوجب الانتهاء عما نهى عنه النبي وبوجدان العرف بهنة
ولا يكون حقيقة في التحريم ليصح تعليق وجوب الانتهاء على مجرد النهي وورد عليه اولا انه يدل على تحريم ما نهى النبي
عنه لا على ان الصيغة لا تفعل وانما يتم لو ثبت ان كل صيغة لا تفعل نهي وهو موقوف على ثبوت كونها للتحريم
حتى لا يكون النهي لغيره وهو اصل النزاع وثانيا انه لا يدل على كون النهي للتحريم بل يكون ذلك سبب الحرمة بالنهي
عنه فيكون ذلك من باب الاسباب والعلامات وثالثا انه لو كان المراد بنهي النبي صيغة لا تفعل لشمل الكراهة
وح تخصيص ما نهاكم بغير المكروه ليس اولى من حمل الامر على مطلق الطلب والاستحباب وقد يرد عليه ايضا بان معنى
الانتهاء العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة اي العمل بمقتضى كراهته فانه ايضا واجب انه
لكان يوجد فيه مفيد التحريم فاي فائدة في الامر بالانتهاء بل هو يشعر بعدم الافادة وفي الاول ان معنى الانتهاء ليس
العمل بمقتضى النهي بل هو الكف والانتهاء كما صرح به الجوهري والبيضاوي وغيرهما وقال الله سبحانه وان لم ينتهوا
عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم وفي الثاني ان الفائدة حث العباد على طاعة النبي وبعثهم عليه
كالتهديد والترغيب على المحرمات والواجبات المعلومة الا ترى ان الوعاظ والخطباء يامرون بما امر الله و
ينهون عما نهى عنه وفائدته التاثير في النفوس لتجدده وتاكيد السابق به وربما يستدل ايضا بقوله سبحانه فلما عتوا
عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وبقوله عز شانه ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وبقوله الم تر الى
الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه ويظهر ما فيها مما سبق ثم انك بعد ما علمت بما مر في الامر
تحيط بادلة سائر الاقوال واجوبتها **منهاج** حال النهي الوارد بعد الايجاب يعلم مما مر في الامر
منهاج ذهب الاكثر الى ان النهي للدوام والتكرار وهو الحق وبه قال الفور بقي وذهب السيد
الشيخ والعلامة في احد قوليه والرازي الى انه كالامر فيدل على طلب ترك الماهية مطلقا مجردا عن التقييد
فيمكن القول بالفور كالشيخ وبعده كبعض اخر وبما يشعر به كلام بعضهم من التلازم في الجهتين كليا يعني وربما يقال
بالاشتراك اللفظي بين التكرار والمرة لنا التبادر فانه اذا قال السيد لعبده لا تفعل فانه يتبادر منه عدم ايقاع

الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا فخالفا وحسن عقابه وكان عند العقلاء مذموما ولو اعتذر بالامتثال
لم يقبل منه ومنع ذلك مكابرة واليه يرجع ان جميع اهل العرف يفهمون من قال لعبده اضربه لا تضرب وبعد وقت
الاول مناقضا الثاني او الثاني ناسخا للاول ولولا افادة الثاني التكرار لما كان كذلك فان مدلولهما الطبيعة
فيهما والاثبات في وقت لا ينافي النفي في الاخر وبعبارة اخرى بان النهي لايجاد الماهية او الفرد
طلب تركه ولا يتحقق تركها الا بترك جميع الافراد اذ لو اتى بفرد يصدق عليه انه لم يتركه فان التخصيص بوقت
معين تحكم وبغير معين اغراء فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم ويرد على الاول ان هناك امورا
ثلثة يعتبر العموم وعدمه بالنسبة الى كل منها الطلب والترك واحاد الماهيات والفرد والثابت من الدليل عموم الثالث
واما الاولان فالاصل عدم تقييدهما بشيء من العموم والخصوص فيكونان مطلقتين والمطلق لا دلالة له على التقييد فيكون
المدلول مطلق طلب الترك بجميع افراد الماهية والمطلق الطلب لا دائما لترك الجميع او طلب الترك الا دائمي له وهو لم يثبت و
الحاصل ان الترك بجميع الافراد وطلبه فردان دائمي وغير دائمي والمطلق لا يدل الا على طلب الترك المطلق فيكون المدلول مطلق
طلب الترك بجميع افراد الماهية لا يدل على شيء من الفردين بل يتحقق بتحقق كل منهما وعلى الثاني انه لو صح لجرى في الامر
ايضا فان قلت يحصل الامر بفرد ما فيحصل الامتثال به ولا يلزم التكرار قلنا فاحمل النهي ايضا على طلب ترك ما من
افراد الترك ولا يلزم منه جواز الارتكاب بعد في كل وقت فيحصل الامتثال بالارتكاب بعد الترك لتمامه وايضا لان
الترك في وقت لا يتحقق عرفا الا بترك جميع الافراد فيه احتج الخصم بانه يقيد بالدوام ونقيضه ولو كان للدوام
لكان الاول تكرارا والثاني نقضا وبانه ورد لهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك والجواب
لو كان للتكرار لكان لا تضرب زيدا اليوم مجازا وبانه مر ان النهي لطلب ترك الماهية والاصل عدم ضم شيء اخر
وبانه لو افاد التكرار لما تحقق الامتثال الا بعد مضي تمام العمر مع ان الظ تحققه قبله وتقرير الجواب عن الاولين
في الامر وعن الثالث ان المدعي انه لطلب الترك المكرر للمبدأ الذي وردت الصيغة عليه فان كان المبدأ مطلقا
يكون المدلول طلب ترك ذلك المطلق دائما وان كان مقيدا يكون طلب ترك المقيد دائما بحسب ما يصلح التقييد له و
المبدأ في المثال الضرب اليوم لا الضرب المطلق وعن الرابع بان الاصل مدفوع بما ذكرنا وعن الخامس ان مدلوله
بالنسبة الى افراد التروك كمدلول اكرم العلماء البصريين بالنسبة الى افراد العموم الافرادي لا الجمعي فكما انه يتحقق الامتثال في
وهي اكرم ذلك العالم البصري وذلك لان كل نهي في قوة النواهي المتعددة وهي النهي عن الفعل في هذا الوقت وهذا
الوقت الخ وكما ان الاول اذا اكرم بعضا دون بعض يكون ممتثلا من وجه عاصيا من اخر فكذا هنا فيصل الامتثال
الامتثال الا بعد مضي تمام العمر ان اراد من جميع الوجوه فهو كذلك وقوله مع ان الظ تحققه ثم وان اراد من
بعض الوجوه فالتالي ثم والاول ممنوع **منهاج** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد ولا بد
من تقديم مقدمات **الاولى** الفساد اذا استعمل في العبادات يراد به عدم موافقة المامور به واذا استعمل
في المعاملات يراد به عدم استتباع الاثر والمراد بالعبادات ما يتوقف صحته على النية وبالمعاملات غيره وان
لم يطلق عليه المعاملة عرفا كالاستنجاء وبعبارة اخرى العبادة ما لم يظهر الظ من وضعه في تحصيل مصلحة دنيوية
وكان الظ منه الاطاعة والامتثال للامر والمعاملة ما كان وضعه للتوصل الى مصلحة معينة مطلقة وقد يكون

شي

شيء عبادة ومعاملة معا ويوجه فساده بكل اعتبار بحسبه وقد يفسد باحد الاعتبارين وقد يفسد بهما وياتي مزيد
تحقيق لذلك في بحث الاحكام **الثانية** الاصل في العبادات والمعاملات الفساد لا بمعنى انه اذا علم كون
امر عبادة او معاملة شرعية فالاصل فيه عدم كونه موافقا للمامور به وعدم ترتب ذلك الاثر عليه لاصالة عدم تعلق
الامر به وعدم جعل الشارع هذا الاثر مترتبا عليه ويتوهم ان الفساد فيه امر توقيفي فالاصل عدمه لبطلان كونه
توقيفيا ثم اذا تميز صحيح العبادة او المعاملة عن فاسدها وحصل في الخارج فرد من احدهما فهل الاصل كونه من الصحيح
او الفاسد الحق هو الثاني لا لاصالة عدم تحقق الصحيح لمعارضتها مع اصالة عدم تحقق الفاسد بل لاصالة عدم تحقق
الامتثال وعدم حدوث الاثر وتحقيق بالاول انا نسد عن سلم لوجوب حمل افعال المسلمين على الصحة وعموم ذلك بحيث
يشمل جميع موارد المقام لم يثبت عندي **الثالثة** المراد بدلالة النهي على الفساد انه اذا امر بعبادة لها افراد
او جعل شيء لها افراد سببا لاثر فتعلق النهي بفرد منه بواسطة او بدونها على التفصيل الاتي فهل ذلك دليل على ان هذا
الفرد غير موافق لما امر به او لا يصير سببا لذلك الاثر فمحل النزاع ما اذا تعلق النهي بما كان محكوما عليه بالصحة لولاه
ما ليس مامورا به ولا سببا فليس من محل النزاع لانه فاسد لو قطع النظر عن النهي ايضا ثم المراد بدلالته عليه لغة او
شرعا ان اهل اللغة او الشرع لا يستعملونه الا فيما كان فاسدا او ان الفساد لازم معناه اللغوي او الشرعي عقلا او
عرفا او شرعا والقول الحاصل ان المراد بالدلالة شرعا ان الثابت من الشرع كون المنهي عنه فاسدا يحكم بالفساد في خصوص اوامر
الشرع التي تعلق النهي بها ولغة ان كل من امر بشيء وان كان النهي اذا تعلق بفرد منه يدل على عدم موافقته للمطلوب او عدم
استتباعه لما جعل اثرا له **الرابعة** معنى تعلق النهي هنا بشيء ليس خصوص تعلقه بعينه بل اعم منه ومن تعلقه
بجزئه او شرطه او وصفه او خارجه والحاصل ان يكون المنهي عنه ويوقت به سواء ارتكاب هذا الشيء والاتيان به
والتفصيل انه اذا ارتبط النهي بشيء فاما يكون متعلقا بنفسه او بجزئه او شرطه والشرط اما شرط صحته او وجوبه او
وجوده او بوصفه الداخل له وهو ما عرض ذاتي اي وصف لازم مساو او اعم او عرض غير ذاتي اي مفارق سواء كان
اعم او اخص او بخارج عن الاربعة وهو اما لازم او غير لازم ثم وجه الحصر ان المنهي عنه اما نفس الشيء او لا وعلى الثاني
اما جزئه او لا وعلى الثاني اما يتوقف وجوده او وجوبه او صحته عليه او لا وعلى الثاني اما يكون عارضا ذاتيا او غيره او
لا وعلى الثاني اما يكون لازما له او لا وذلك لان تدرج الوصف الخارج في اقسام التعلق بالخارج فقولنا المنهي عنه
اما نفس الشيء او جزئه او شرطه او لازمه او خارجه والخارج اما عارض له اي متحد معه في الوجود الخارجي او لا
وعليك باستخراج امثلة الكل وقد ذكرناها في شرح تجريد الاصول ثم لا يخفى ان المراد بالجزء والوصف الشيء ما كان
كذلك في الواقع او بجعل الامر لا ما اخترعه المكلف معه فلو صلى مع التاسين مثلا فالمنهي عنه ليس جزء وان كانت صلوة
هذه مركبة مع التاسين ايضا **الخامسة** المراد بتعلق النهي بشيء او بجزئه الى اخر المتعلقات ان يكون المنهي عنه هو
ذلك الشيء او الجزء سواء كان تعلقه به لاجل نفسه او لامر اخر وهنا امر اخر يقال له تعلق النهي بالشيء لنفسه او
لجزئه وهكذا فيكون ما يجعل الادلة لتعلق النهي بالمنهي عنه فعلى الاول لا يكون المنهي عنه نفس الشيء في جميع الحالات
بل يكون نفسه ان تعلق بنفسه وجزئه ان تعلق بجزئه وهكذا وفي الثاني يكون المنهي عنه نفسه الا انه يختلف علة النهي
وهما يفترقان فقد يكون الشيء منهيا عنه لا لامر ولا يكون الامر منهيا عنه وقد يكون بالعكس ومراد الاصوليين في

ذلك المقام من هذا القسم من الاول وان عبروا احيانا بالاعم كما صرح به شارح الشرح وقد خلط بعضهم في هذا المقام
وكلام كثير من القوم غير واف بالمرام ولذا اشتبه المقام على بعض معاصرينا فاقتصر في بيان الاقسام على ما تعلق النهي بالعبادة
نفسها او بجزئها الى اخر الاقسام ومثل للكل بما كان موردا النهي نفس العبادة ولم يذكر بقية الاقسام مما
لم يتعلق النهي بالعبادة بل تعلق بوصف او جزء او خارج مع ان اكثر ما فرع القوم على تلك المسئلة من قبيل
الثاني كصلوة المراة مع استماع الصوت للاجنبي ونحو المراة متحدا ببعض اذن الزوج ونحوه في الماذون
لا تصل بسمع صوتك للاجنبي ولا تخرج متحدا ببدنه اذن الزوج بل نهي عن نفس الاسماع والمسافرة بدون
اذن الزوج والعجب من ذلك انه مع ذلك مثل لتعلق النهي بالجزء بالنهي عن قراءة العزائم مع انه لم ينه عن الصلوة
مع قراءة العزائم **الثانية** ما ذكرنا من الاقسام انما هو لبيان جميع الاحتمالات وضبطها والا فلا تحقق
في المعاملة شرط ووجوب وايضا تعلق النهي بالخارج الغير العارض ولا اللازم للشي ليس تعلقا بالنهي بذلك
الشي وعلى هذا فالنهي المتعلق به خارج عن محل النزاع واما حكم بعض فقهائنا به بالفساد مطلقا او في
صورة خاصة فليس باعتبار النهي عنه بل باعتبار اخر كما يأتي في اخر المنهاج ومن هذا يندفع ما يورد
على بعضهم كالسيد والفاضلين وغيرهم حيث اطلقوا دلالة النهي على الفساد في العبادة والمعاملة
او احدهما شرعا او لغة او شرعا ولغة من غير تقييد بغير الخارج المفارق مع ان الظاهر من امثلتهم وادلتهم التقييد
ويظهر ايضا ان من قال بالفساد مطلقا اراد غير ذلك وايضا الظاهر ان مراد من يقول بالفساد في المعاملات
مطلقا غير صنف العقود والايقاعات كما يدل عليه الادلة والامثلة واما غيرهما فلم نعثر على قول بالفساد فيه بل
لا يمكن القول به اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في الدلالة على اقوال الاول الدلالة عليه في العبادات
والمعاملات شرعا ولغة مطلقا نسب الرابع الى بعض اصحابنا والثاني عليها كما نقله عن اكثرهم ونسبه
الامدي الى اكثر محققي اصحابه والثالث الدلالة عليه شرعا لا لغة اختاره السيد ونسب الى ابن الحاجب
والرابع الدلالة عليه في العبادة بالوصفين مطلقا وفي المعاملة شرعا خاصة كما اختاره والدي العلامة في
التجريد لكنه لم يتعرض للشرط والخامس الدلالة عليه بالوصفين فيهما ان رجع الى العين او الجزء او اللازم وصفا كان
او غيره دون الوصف العارض والخارج الغير اللازم وهو مختار الشهيد في قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد
والرازي في المعالم والعبري ونقله في الوجيز عن الشافعي وهو مذهب الشيخ في العدة وان كان كلامه في العنوان
عاما والسادس الدلالة عليه شرعا خاصة في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان رجع الى احد الثلثة ذهب
اليه البيضاوي في المنهاج والسابع الدلالة عليه في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان كان يقتضي الحصر فيما
يختص اهميا بانتفى المحرم والثامن الدلالة في العبادات مطلقا دون المعاملات وهو مذهب الفاضلين
وصاحب المعالم واكثر متاخري اصحابنا واختاره الغزالي في الاحكام والرازي في المحصول والتاسع الدلالة
عليه في العبادات شرعا خاصة نسبه بعض اصحابنا الى اكثرهم والحق عندي الدلالة على الفساد في العبادة بالمعنى
وفي المعاملة اي العقود والايقاعات خاصة شرعا اذا تعلق بالعين او الجزء او الوصف او الخارج اللازم
او الشرط اذا كان ما يفسد بالنهي او ما يوجد مع الشرط باتحاد واحد ويرد في العبادة ايضا ما اذا الحصر

الشرط في النهي عنه كما اذا نص الشارع بالفساد في المعاملة الظاهر اذا علم انحصار الدال على حصولها وتاثيرها فيما يناقض محرم
العقد باحد الوجوه ويمكن ارجاع مختار الفريد الى ذلك بادنى عناية نظرا الى سياق ما ياتي بل ارجاع بعض الاقوال
الى بعض اخر ايضا لنا على الفساد في العبادات بالوصفين مع التعلق بالاربعة الاولى انها لو كانت صحيحة لكانت
موافقة للمامور به وهو فرع كونها مامورا بها وهو مستلزم لكونه شي واحد مامورا به منهيا عنه اما مع التعلق
بالعين فظ واما بالجزء فلان الامر بالعبادة امر بجميع اجزائها ولوازمها فلو كانت هذه العبادة صحيحة
لكان جزئها مامورا به وكان منهيا عنه مع ان العبادة لو كان هذا النهي عنه جزئها ملزوما لهذا الجزء
وملزوم الحرام يمتنع ان يكون واجبا لاستلزامه التكليف بالايطاق بل هو حرام مطلقا اما ان كان علة له فظ
واما بدونه العلية فلان ايجاده سبب لايجاده لا بحسب ضرورة امتناع تخلف اللازم عن الملزوم والتكاليف تتعلق
بالايجادات ثم ان النهي عن الجزء بمعنى ان يجعل شي جزء للعبادة منهيا عنه في فرد من هذه العبادة اي في
جزئية لها كان يقول صل ركعتين ولا تقرء فيها السورة فليس من باب النهي عن الجزء بل يرجع الى الخارج
فلا يفسد العبادة من هذه الجهة وان امكن الفساد من جهة اخرى واما مع التعلق بالوصف والخارج اللازم
فلما ذكر ايضا فان قيل هذا يصح في اللازم الخارج والوصف اللازم اما للذات كالناطق للانسان او
للوجود كالسواد للزنجي واما في الوصف الغير اللازم فلا لانه ليس لازما قلنا وان لم يكن لازما لجميع
الافراد ولكنه لازم لما هو متصف حال اتصافه به بمعنى ان ايجاده الذي هو محل التكليف مستلزم لايجاده
فان الخياطة ليست لازمة للصوم ولكنها لازمة للخياط الصومي فاذا قال اكرم الصومين ولا تكرم الخياطين
فاكرام الصومي الخياط يستلزم اكرام الخياط ايضا بل وكذا في العارض الرجعية المفارق فانه اذا امر بتحقيق
البصري ونهى عن رؤية السواد فرؤية البصري الذي اسود وجهه بالحمرة يستلزم رؤية السواد فان قيل يرد على
ذلك في غير الاوصاف من اللوازم من المقارنات حيث ان الصلوة مع النظر الى الاجنبية لا ينفك عن النظر اليها
فيلزم فسادها قلنا لا نرد ذلك عند كون الصلوة مع النظر مامورا بها اي هذا المجموع ونحن نقول به
ولكنه لا يتاتى ان يكون جزئية من الذي هو الصلوة موافقا له لا يتحد بما في النهي عنه بوجه لا تمانع
بينهما وهو ظاهر فان ايجاد الوصف للموصوف الذي هو فعل المكلف وموردا التكليف باتحاد واحد
ليس هيهنا ايجادان يوجد باحدهما رؤية البصري مثلا وبالاخر رؤية سواده فيجتمع الامر والنهي في ايجاد
واحد بخلاف المقارنات الغير العارضة لان الصلوة موجودة بايجاد مغاير لايجاد النظر فان هيهنا فعلين
ولنا على ما ذكر ايضا ان المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص فان العرف يفهم ان هذا الفرد من العبادة
خارج عن المطلوب غير متعلق به الامر فلا يكون صحيحا مثلا اذا قال الامر صل ولا تقرء العزيمة يفهم ان مراده غير
الصلوة المشتملة على العزائم واذا قال صل ولا تجهر يفهم ان مراده غير الصلوة الجهرية وهكذا وبالجملة
النقل تم الظ ولنا ايضا تناقض حكمي الامر والنهي وامتناع الامر مع رجحان حكمة النهي مع تساويها
او مرجوحية وقيل ايضا في الجملة احتجاج السلف والخلف بالنهي المطلق المتعلق باحد الامور الثلثة
بالفساد وربما يستدل ايضا بان الامر يقتضي الصحة والنهي نقيضه فيقتضي الفساد لتناقض مقتضيات

المناقضات وفيه منع لزوم تناقض المقتضيات والا لزم منع تناقض اقتضاء الفساد لاقتضاء الصحة ثانيا الثابت
بالسلطنة ولنا على عدم الفساد بتعلق النهي بمطلق الشرط ما مر مرارا من ان الامر التبعي المتعلق بالمقدمة متعلق
بافرادها المباحة دون المحرمة فلا يلزم من كون الشرط مامورا به كون الشرط المنهي عنه ايضا كذلك لعدم
التوقف عليه بخصوصه بل تعلق الامر بغير غاية الامر سقوط الوجوب التبعي المتعلق بالشرط المباح بالاتيان
بالمنهي عنه فيمكن صحة الشرط مع تعلق النهي بشرطه وعلى الفساد اذا كان الشرط عبادة يفسد بتعلق النهي به
ان الشرط يكون حينئذ في حكم المعدوم فيفسد المشروط لانتفاء شرطه كالصلاة بالوضوء الفاسد وعليه في صورة انحصار
شرطه بالمنهي عنه انه لو كان صحيحا لكانت مقدمات المقدمة ايضا مامورا بها والمفروض كون المقدمة منحصرة
في المنهي عنه فيلزم اجتماع الامر والنهي في الشرط وعليه منع وجوبهما بايجاد واحد لما سبق من ان
التكاليف متعلقة بالايجاد فيجتمع فيه الامر والنهي والحاصل ان تدريج ذينك القسمين من الشرط في اللازم لان
المراد منه هنا ما لا ينفك عن الشيء سواء تقدم عليه او تأخر ولنا على عدم الفساد في غير ما ذكر من العبادات
عدم مقتضي له وغاية ما يلزم منه اجتماع المامور به والمنهي عنه في حالة واحدة ولا يلزم منه الا اجتماع في فرد
حصل كاجتماع النطق والنهي في زيد الصاحب للحمار ولنا على الفساد في العقود والايقاعات مع التعلق بالعين
او الجزء او الوصف حسنة زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن المملوك يتزوج بغير اذن سيده فقال
ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان حكم بن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون
اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو
جائز له وفي رواية اخرى فقلت لابي جعفر ع فان اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا
حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده وذلك لم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرمه الله عليه من نكاح
في عدة واشباهه دل على فساد النكاح اذا كان عصى به الله سبحانه او اتى بما حرمه الله عليه والمنهي عنه
باحد الوجوه المذكورة معصية واتيان بالمحرم وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع انما الطلاق الذي
امر الله به عز وجل فمن خالف لم يكن له طلاق فانه ليس المراد بالامر معناه الحقيقي لظهور عدم انحصار الطلاق
في الوجوب سبحانه بل المراد منه الاذن والرخصة ولا شك ان المنهي عنه باحد الوجوه المذكورة ليس بماذون فيه
اختصاصها بالنكاح والطلاق غير ضائر لعدم القول بالفصل بينهما وبين ساير العقود والايقاعات مع ان قوله ع
واشباهه اي اشباه النكاح في العدة مما حرمه الله يعم الجميع والايراد على الاولين بان المعصية بمعنى على
ارتكاب ما لا اذن فيه من الله سبحانه بوجه دون ارتكاب المحرم وما ورد من الله ترتب الاثر عليه بكونه ماذونا فيه
ولو تعلق النهي ببعض افراده مدفوع بانه خلاف المعنى الحقيقي للمعصية فلا يصار اليه مع انه ايضا كاف لان المنهي
عنه ليس ماذونا فيه ولنا الحمل على ما لم يكن نوعه ماذونا فيه فهو مما لا وجه له نعم يجب حمل العصيان في قوله عصى
سيده على هذا المعنى ولا تناقض في معصية الله لان معصية السيد معصية ايضا لو لم يرتكب مخالفة
السيد فانه في الشرائع ان يرتكب ما لم ياذن له انما ارتكاب ما لم ياذن فيه فليس في الفتوى ولذا لا يعد الفضولي مخالفا
لله ولا يمكن ان يجري عقد العبد لكونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه معصية لان التصرف لا يشمل العقد

لا باثم الفضولي وبذلك يندفع ما يتوهم من ان معصية السيد ايضا معصية لله فيكون المورد متعلق النهي مع ان
كون معصية السيد مطلقا معصية لله ممنوع اذ لم يثبت وجوب اطاعته مطلقا حتى في الوقائع الا فيما يقتضيه صريحا ولا تكلم
هذا العقد منه يظهر وجه اخر لدفع التناقض وقد استدل باخبار اخر ولكنها غير دالة ويدل على الفساد في الجملة ايضا
اجماع العلماء كما يدل عليه قولهم في نهي رسول الله ص عن بيع الرطب بالتمر والمحاقلة والمزابنة ونكاح الشغار الى غير ذلك
حيث استدلوا فيها الفساد بمجرد النهي من غير تمسك بقرينة خارجية وقد ادعى الاجماع السيد والشيخ في العدة
الذريعة وقد ادعى العلامة وطائفة اخرى من متاخري اصحابنا وجماعة من العامة وربما يتمسك بوجوه اخر غير
تامة لا فائدة في ذكرها ويظهر مما ذكرنا هنا في شرط العبادات وجه الفساد مع النهي عن الشرط في المذكور فيفسد
العتق مع فساد شراء العبد والطلاق الصادر عن امراة وكالة اذا اسمعت صوتها للمطلق من غير المحارم
كما يظهر مما ذكر من عدم اجتماع ما يناقض المحرم معه وجه اظهرية الفساد مع انحصار الدال على ترتب الاثر
فيما يناقضه ولكن لا يترتب عليه في الذكر فائدة لندرة العلم بالانحصار واما ما قيل له من قوله تعالى واحل
الله البيع حيث ان الحلية يناقض المحرم ففيه ان الانحصار غير مسلم لجواز ان يكون مثل قوله ع البيعان
بالخيار ما لم يفترقا واصالة تاخر الحادث فيخصص المقتضي للصحة او لا قوله احل الله وقوله البيعان بالخيار
غير مفيد لكونهما حادثين ولا تعارض بينهما حتى يتساقطان ويرجع الى الاصل الفساد اذ حلية بعض افراد
البيع لا ينافي ترتب الاثر على جميع افراده فيخصص النهي عموم الاول ويبقى الثاني مستلزما للزوم بعد
الافتراق وان كان حلالا ولنا على عدم الفساد فيها في غير ما ذكر من المعاملات الاصل وعدم الدليل
وعليه لغة مطلقا فيها انتفاء الدلالات بانواعها وكون الصحة فيها ترتب الاثر والحرمة لا ينافيه ولذا يترتب
اثار كثيرة على افعال محرمة ثم المخالف اما في جانب الاثبات فيبعد ما عرفت من عدم القول بالفساد مع
تعلق النهي بالخارج الا بوجه غير حجة كونه منهيا عنه كما ياتي وان غير ما ذكرنا الفساد فيه من اقسام الامر
من الخارج وان الظاهر عدم قول بفساد غير العقود والايقاعات من المعاملات تعرف انحصار في شق
الدلالة اللغوية في المعاملة استدلال العلماء على الفساد فيها بالنهي فيكون متبادرا مع صحيحه
الاصل وتنافي الحكمين ووجوب تصادق الاحكام المستدل به في العبادات هنا ايضا فان النكاح
ايضا قد يكون واجبة ومستحبة فلا يجتمع مع النهي بل كذا مع اباحتها ايضا والجواب عن الاول
نحو ما نحن فهم من القرينة واصالة تعلقهما معارضة باصالة عدم التبادر وعن الثاني منع الاتحاد
في المعاملات وعن الثالث انه لا كلام في حرمة النكاح المنهي عنها وانما الكلام في عدم ترتب
الاثر واما في جانب النفي فللنافي للدلالة مطلقا انه لو دل النهي على الفساد لكان مناقضا للحكم
التصريح بالصحة والاذن ط محكوم بتسليم الملازمة في الدلالة بالمفهوم العقلي كالعبادات ومنع
بطلان اللازم والمكرخ الدلالة بالوضع الشرعي كالمعاملات والمنافي لها الفرق في العبادات استقلال
النهي في الصحة والفاسد فهو حقيقة منهما وكون فساد الشيء عبارة عن سلب الاحكام
النهي الدال عليه وبجوابها المنع في العبادة والتسليم في المعاملة في المعاملة مطلقا ما ذكر

مضافا الى نهي دلالة الاخبار وعدم حجية عمل الاصحاب وجوابه ظاهر بما مر كما دلت بالاقوال و
اجوبتها **فوائد الاولى** نقل بعض المتاخرين عن بعض فقهائنا فساد العبادة بتعلق النهي
بالخارج الغير اللازم اي اذا كان النهي عنه في العبادة كالنهي عن التامين بعد الحمد والتكفير
في الصلوة تمسكا بانه منهي عنه مع النهي وان متعلق الامر والنهي متحدان وجودا وعدما في [illegible]
والشرطية مطلقا لحصول المنهي عنه مع العبادة بوقوع الشرط وثبت المانع شرعا فيفسد العبادة من هذه الجهة
وفيه منع ظاهر [illegible] الفساد في صورة عدم دليل شرعي يعلم به جميع اجزاء العبادة وشرايطها ومعها
لا يكون المنهي عنه منها اذ الطرح الماهية اذ جميع اجزاء العبادة وموانعها انما يعلم بالاوامر والنواهي ولهذا
لا نسلم طريق الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم بترك جل اجزائها وشرايطها وفيه منع الظهور والاسناد في
نسبة ذلك والذي العلامة في الكافي تمسكا بان النهي عن ايقاع فعل في عبادة مركبة عند [illegible]
مبطلا على جزئية التزاما وفيه مع كونه اخص من المدعى لا نزاع من ان يكون عنده بان حقيقة الفعل [illegible]
على الاطلاق ولكن [illegible] اصالة عدم كونه ماخوذا مع المنهي عنه مامورا به فلا يكون [illegible] باصالة
عدم الشرطية والمانعية مدفوع بان هذا انما يصح على كون الالفاظ اسامي للاعم كما هو الحق واما على كونها
اسامي للصحيحة كما هو [illegible] فلا اذ القائلين بهذا القول بين قائل بعدم جريان الاصل في الماهيات وقائل
بجريانه فيها اما الاول [illegible] ان بعد الفحص وعدم وجدان ما يظن منه الشرطية يحصل الظن بعدم كونه شرطا او الاصل ان
الشرطية موجبة للوجوب والاصل عدمه [illegible] الحكم الى الشرطية [illegible] الاصل على نحو [illegible] اما على الاولين
فظ واما الثالث فلان المفروض تعلق النهي به فكيف يكون [illegible] واجبا في منع العبادة فلا يجري فيه اصالة عدم الوجوب فالحاصل
حق [illegible] على اصله وان لم يقل به [illegible] الاصل **الثانية** موضع الفساد ما علم تعلق النهي به بلا معارض
او معه ورجحنا النهي على مقتضى التعارض لا بمجرد ورود النهي **الثالثة** النهي عنه في كلام القوم هو النهي
التحريمي واما التنزيهي اي الكراهة بالمعنى المصطلح فلم يتعرضوا له الا نادرا والتحقيق عدم دلالته على الفساد في العبادة
فيما يدل على التحريمي [illegible] قياس كما اطلقنا والوجه بعد ما ذكرنا **الرابعة** قد [illegible]
عدم الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي حيث ان معنى فساد المنهي عنه عدم كونه مامورا به
فيكون الفساد ان المنهي عنه هل يكون مامورا به ام لا وقد يفرق بينهما بان الكلام فيما سبق في القول بالاثبات
لغة وههنا فيهما مطلقا وبان الاول يبتني على الامر العقلي والثاني على اللفظي وبان الكلام في الاول فيما
كان النهي متعلقا بامر [illegible] عن العبادة لكنهما اجتمعا باختيار المكلف وفي الثاني فيما وقع النهي عن نفس
العبادة والحاصل ان محل الكلام في الاول فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلق وفي الثاني فيما كان بينهما عموم
وخصوص من وجه وبان الحكم عليه في الاول كان شيئي الوجوب والتحريم او غيرهما وههنا شيئي واحد هو
النهي [illegible] اما الاول والثاني فظاهران واما الثالث فلانهم فرعوا على هذه المسئلة بطلان
المراة مع سماع الاجنبي صوتها كالذكر [illegible] ونحوها وليس ههنا الا الامر بالصلوة والنهي عن اسماع
الصوت للاجنبي وليس بينهما الا عموم وخصوص من وجه وكذا بطلان الطهارة بالماء المغصوب وبطلان

المراة

المراة مستمعا مع عدم اذن الزوج وابن العم والمغصوب المطلق في امثالها [illegible] الشهيد بل الجمع عليه كما علم
جوازا اجتماع الامر والنهي على هذا [illegible] ترجيح جانب النهي احد المرجحات يصح تفريع البطلان على هذه المسئلة قطعا
واما الرابع فلان معنى الفساد عدم الوجوب فيرجع الى الحكمين ايضا والصواب ان يبني الاولى على اجتماع حكمين
من الاحكام الخمسة والثانية على اجتماع التحريم والصحة فيكون الفرق بينهما كالفرق بين شيئين بينهما عموم
من وجه لان الصحة في العبادات بمعنى موافقة الامر الباعثة الى الوجوب او الاستحباب وفي المعاملات بمعنى
ترتب الاثر **الخامسة** النهي في المنهي عنه لصفته هل هو راجع الى الموصوف او الوصف الاكثر على الاول
وابو حنيفة على الثاني وضعفه ان كون علة النهي عن الشيء وصفه لا يستلزم ان يكون المنهي عنه ايضا هو الوصف
حتى يصرف اللفظ عن ظاهره

الفصل التاسع

في العام والخاص وفيه مقدمات وابحاث **المقدمة الاولى** قد عرفوا العام بتعريفات لا يخلو شيء منها عن النقض في الطرد او العكس او فيهما مثل انه لفظ يستغرق
ما يصلح له بوضع واحد او هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة او مع تعدد موارده
او هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته ونحو ذلك والظ كما نبه عليه بعض
المتاخرين ان معرفة العموم بديهي لدخوله في الفن وان اشكل تعريفه بما يسلم عن النقض واذا اردنا تمييزه
عن غيره واخطاره بالبال يكفي ان نقول هو اللفظ الدال على جميع افراد ماهية **المقدمة الثانية**
ههنا امور يطلب معرفتها ومعرفة فرق بعضها عن بعض فمنها العام وقد عرفته ومنها اسم الجنس وقد وقع
بيانه والخلاف في كونه موضوعا للماهية او الفرد وهو اما اسم جنس افرادي وهو ما ذكر ويصدق على
القليل والكثير او اسم جنس جمعي وهو ما وضع اما للماهية بشرط وجودها في ضمن اكثر من فردين او
لاكثر منهما وهو كالاول لفظا وكالجمع معنى وبعدوانه الكلم ويجوز ان يعامل معه معاملة المذكر
والمؤنث ومنها المعهود الذهني وقد اختلفت كلماتهم في افادة ما هو المراد منه فالظاهر من كلام جماعة
انه بعض افراد الماهية وكلامهم في ذلك البعض مختلف فالظاهر من الايضاح ومواضع من شرح التلخيص
والشريف في موضع من حواشيه عليه وابن هشام انه بعض معين من الافراد معهود في الذهن وهو
السبب في تعيينه لا وضع اللفظ للمعين ولا يلزم كونه معينا عند المخاطبين ويستفاد من التلخيص وشرح
الاتمة وبعض كلمات الشريف عدم تعين ذلك البعض بل هو بعض من الافراد غير معين ولكن اشترطوا
فيه ان يكون فهم الفرد بقرينة خارجية وكل من قال انه في المعنى كالنكرة نظر الى ذلك والفرق
على الاول وبين كل من اسم الجنس والنكرة ظ واما على الثاني ففرقه بينه وبين النكرة بان دلالتها
على الفرد بمجرد اللفظ بنفسه من غير قرينة ودلالته عليها بسبب الاحكام الثابتة للجنس فهو نفسه
موضوع للفرد وهذا موضوع للحقيقة والقرينة جعله للفرد وفرقه بينه وبين اسم الجنس على وضعه
للفرد واما على الوضع للماهية فالفرق واضح ويظهر من بعض انه يستعمل في حصة الماهية الموجودة في
الخارج وبيانه ان الماهية موجودة في الذهن وموجودة في الخارج وليس الثاني الا في ضمن الفرد وبوجوده
يتعدد بتعدد الافراد واما الاول فهو امر واحد ينطبق على كل من الحصص الخارجية فالمعرف بلام الحقيقة

السيد الصدر في شرح الوافية

هذا بعينه هو الفرق

تدعلى ويشار به الى تلك الحقيقة المطلقة من غير اعتبار وجودها نحو الرجل خير من المراة وهو المعرف بلام الجنس وقد
يطلق ويشار به الى تلك الحقيقة الموجودة في الخارج في ضمن بعض الافراد ويفهم وجودها من القراين الخارجية نحو
ادخل السوق حيث ان الدخول فيه يتوقف على ارادة الحقيقة الموجودة وانه هو المعهود الذهني وهذا هو الذي ذكره الفاضل
في بحث تعريف المسند اليه من شرح التلخيص وعلى الاول انما يكون العهد الذهني مجازا لاستعمال المعرف بلام الجنس الذي
هو موضوع للهية في الفرد بخلاف الثالث فانه لا يكون الاستعمال في الهية التي هي الموضوع له ولا يلزم منه التجوز
لا بل اعتبار وجودها لان الموضوع له فيه انما هو الحقيقة هو الهية مطلقا لا بشرط الوجود الخارجي ولا الذهني
ولا بشرط الاطلاق ولا عدمه فاذا اريد منه الهية يكون حقيقة كيف ما كانت الهية ما لم ينضم اليها شيء اخر في الارادة
ولا يتوهم انه انضم معها الوجود الخارجي ح فيكون مجازا اذ المراد هو الهية الموجودة دون الهية بشرط الوجود
والفرق بين الشيء في حال الوصف والشيء مع الوصف ظاهر الا ان غير كلامنا ياتي فيه بعد ذلك هذا وان
قد يظن ان المراد من العهد الذهني هو الهية المطلقة والفرد يفهم من الخارج بمعنى ان العارض هو الدالة
للامر الخارجي لا المعرف بجهة الامر الخارجي فيكون انفهام العارض من المعرف التبع لا بالقصد ثم الظاهر
من استقراء كلامهم وتتبع موارد الاستعمالات والقراين ان المعهود الذهني هو الاول ومنها المعرف بالنكرة
فالاول هو الدال بحسب الوضع على شيء معين لا بحسب الوضع قصد فيه حال الوضع واحدا معينا والاخير
الا الاعلام بل بحسب انه الموضوع قصد استعماله في واحد معين عند المخاطب باعتقاد المتكلم والثاني هو الدال
على واحد غير معين وان كان وضعه كل شيء بحسبه فرجل يدل على واحد من الرجل ورجال على جماعة واحدة
من الرجال بل كذلك ساير المعاني المتواردة على الفرد من الجنسية والعهدين والعموم والحاصل انه لا اختصاص
لشيء منها في المفردات بل قد يحصل في الجمع والتثنية ايضا حتى الجمع والتثنية وان كان بعضها بحسب الجنس فقط
ولم يكن علامة لفظية ملحقة دالة عليه وتوهم عدم حصول الجمع في التثنية لعدم حصول الجنسية فيه فاسد
فان كل اثنين اثنين من الرجل مثلا يكون بينهما قدر مشترك هو اثنين من الرجل فهو معناه الجنسي ثم المراد
بواحد غير معين ليس ان يكون عدم التعيين جزء المعنى بان يكون معنى رجل اي رجل بشرط عدم تعيينه
بل ان لا يكون المستعمل فيه معينا عند المتكلم او السامع فيشترط فيها عدم ارادة المعين لا ارادة غير المعين ومنه
يظهر الفرق بينها وبين اسم الجنس على القول بوضعه للفرد المنتشر فانه الفرد لا بشرط والتعيين في ضمن المعين
ايضا فيتحقق مع الارادة المعين كالهية ومنها المعهود الخارجي وهو الدال على فرد معين او افراد معينة
تحقيقا او تقديرا او معلومة للمخاطب بالقراين او معاصرة او بالذهن قيل ان يكون سبب التعيين هو ذلك الذكرية
او العلمية او الحضور دون نفس اللفظ ومنها المطلق وهو الدال على فرد لا بشرط اي المنتشر او على الهية لا بشرط
فعلى الاول لا يكون بينه وبين اسم الجنس فرق على القول بوضعه للفرد وكذا على الثاني على القول بوضعه للهية
التحقيق ان كلا من الجنسية والعموم والخصوص والتنكير والعهد والتثنية والجمع وغيرها ذلك امور عارضة لمعنى
واحد باعتبارات مختلفة فان اللفظ الواحد كرجل باعتبار مادته اسم الجنس واذا دخلته اللام فان كانت
لام الاستغراق فيصير عاما وان كانت للعهد يصير خصوصا ومع التنوين يكون نكرة المعتبر ذلك هو قطع النظر

عن جميع اللحقات اسم جنس واما كون لفظ مطلقا فليس باعتبار لحوق شيء له فهو مساوق لاسم الجنس باي
معنى كان والظان علماء الادب يجعلون اسم جنس ولا الاصوليين مطلقا لا اطلاقه بالنسبة الى الوصف والكثرة
وغيرها من الاوصاف فتم لو قلنا بان اسم الجنس هو الهية والمطلق هو الفرد الغير المعين يظهر بينهما
فرق ولكن دلالته على الفرد ح كدلالة المعهود الذهني عليه على القول بوضعه للفرد الغير المعين اي
باعتبار القرينة كما صرح به صاحب المعالم في حاشيته حيث عدل عن اخذ الحصة في تعريف المطلق بان
المطلق يتعلق الاحكام ولا الاحكام يتعلق بالافراد دون الطبايع ثم المطلق على قسمين حقيقي وهو ما
كان باقيا على الاطلاق من جميع الوجوه واضافي وهو ما كان مطلقا من جهة مقيدا من اخرى واعلم ان مدلول
المطلق اما الهية او الفرد من غير ارادة تعيين ويتعلق الحكم بشيء منهما لا ينافي تعلقه بالخصوصيات والمعينات
ايضا بل يحكم وايضا كل منهما ينقسم الى ما هو بشرط تعيين خاص ولا بشرط والقسم لا يدل على احد القسمين
فنفي الحكم عن الخصوصيات انما هو للاصالة لا باللفظ وكذا لا ينافي نفي ذلك الحكم عن بعض الافراد خلافا لما
وقد ذلك فانه يحتاج الى توضيحها في بحث المطلق ومنها علم الجنس وعزى الى الاولين انه موضوع للهية بشرط الكلية
الذهنية وهو المنقول عن ابن الحاجب قال فاذا اطلق على الهية الخارجية فليس بالوضع بل لمطابقتها الحقيقة
الذهنية والثاني انه موضوع للهية من حيث هي وهو المنقول عن الارتشاف وهو ظاهر شيخ الائمة وهو
اجاب عن اشتراكه مع الاعلام في حكمها بان علمية تلك الالفاظ لفظية فكما لا يكون للفظ تانيث
لفظ كغرفة فلا باس بان يكون لها تعريف لفظي اما باللام كالعهد الذهني واما بالعلمية كاسامة وثعالة
والثالث انه موضوع للهية المعهودة من حيث هي معهودة في النفس الذهنية فعلى الاول لا يمكن اطلاقه على الفرد
الا مجازا وحقيقة بخلاف الثاني ثم الفرق بين اسم الجنس وعلمه اما على الاول والثالث فظاهر اذ لا شرط
في اسم الجنس الذهنية ولا المعهودية وكذا على الثاني اذا قلنا بوضع اسم الجنس للفرد واما على القول بوضعه
للهية فلا فرق بينهما الا بحسب اللفظ فعلم الجنس معرفة لا يضاف ولا يعرف باللام ولا يوصف بالنكرة دون
اسمه ومنها المعرف باللام وهو اما معرف بلام الاستغراق او العهد او الجنس والحقيقة اما الاولان
فظاهران واما الثالث فمعناه الاشارة الى الهية من حيث هي فالفرق بينه وبين اسم الجنس اما على
على القول بوضعه للهية ان الاشارة ماخوذة في المعرف وكذا تمييزها عن ساير الهيات عند المخاطب
وحضورها في الذهن دون غير المعرف فيكون هو كالمعهود الذهني من حيث المعهودية والاشارة في
مفارقا له من حيث ان المعهود في المعرف الهية المطلقة وفي المعهود بشرط وجودها في ضمن الفرد واما على
القول بوضع اسم الجنس للفرد فالفرق واضح ويلزمه ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا ويكون اللام قرينة

المقدمة الثالثة قد عرفت ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن جميع اللحقات معنى واذا الحقته اللحقات يختلف
معناه باختلافها وان دلالته على الفرد في الاول بالوضع الشخصي وفي الثاني بالنوعي بقي ان هذا الوضع
النوعي هل هو حقيقي او مجازي اما الوضع في غير الجمع باللام والاضافة والتنوين من علامات التنكير
الجمع والتصغير وامثالها فلا شك في كونه حقيقيا واما تحقيق الحال فيها في الجمع باللام والاضافة ففيه

وانما الكلام فيما يلحقه تنوين التنكير في ان مدلوله هل هو حقيقي ام مجازي وعلى التقديرين فعلى
هو التنكير في الفرد الذي هو النكرة المصطلح او مشترك بينه وبين تنكير الطبيعة لفظا او معنى الظ
هو كونه حقيقيا وانه هو التنكير في الفرد لانه المتبادر منه وتحقيق ضم اصالة عدم النقل يثبت تمام الظ
وتوهم ان النقل معلوم لغاية هذا الوضع لوضع المفردات والاصل تاخر الحادث مدفوع بما مر
في اوايل الكتاب **المقدمة الرابعة** العام على قسمين افرادي ويعبر عنه بالكلي التفصيلي والعددي وهو
هو ما يدل على ان الحكم ثابت لكل واحد من الافراد بحيث يكون كل منها متعلقا للحكم ومناطا للنفي والاثبات ومجموعي
وهو ما يدل على انه ثابت للمجموع من حيث هو مجموع وهل كل من المعنيين مستفاد من اللفظ العام ومدلول له او
يكون بعض هذا اللفظ العموم الافرادي بمعنى ذلك المجموعي اي ان كل لفظ عام واحد هو جميع الافراد واما ان الحكم
ثابت للمجموع هل هو ثابت لكل فرد منها او للمجموع فهو مستفاد لا من اللفظ بل من جهة القراين قد يتوهم ان الظ
هو الثاني فمعنى الرجال جميع افراد الرجل ولكن تعلق الحكم بذلك الجميع على نوعين فاذا قلت اكرم الرجال اي اكرم
جميعهم واكرام الجميع اما باكرام كل فرد او الهيئة الجمعية ويتضح الفرق بين قولك اعط كل فقير درهما
واعط الفقراء مائة درهم ولو فرض تساويهما بالنسبة الى جميع الاسود الخارجية فالحق ان من الفاظ العموم
ما يفيد العموم الافرادي بنفسه ومنها ما يفيد جميع الافراد وهو مع وروده مورد الحكم يحتمل المعنيين بمعنى
ان تعلق الحكم بالمجموع يحتمل ان يكون باعتبار تعلقه بكل فرد منه وان يكون باعتبار تعلقه بالمجموع من حيث هو مجموع
واحد الاحتمالين انما هو من غير جهة اللفظ ومع انتفاء المعين يرجع الى الاصل وهو العموم المجموعي وعلى هذا فكل
لفظ بحث عن عمومه يجب الفحص ايضا عن معناه بالنسبة الى المعنيين السابقين ثم ان المراد بالعام الافرادي كما عرفت هو
ما تعلق الحكم المتعلق به بكل فرد منه وهل العام الذي معناه ذلك يكون كذلك في حالتي النفي والاثبات ام يختص
بالثاني قيل الظاهر الثاني لان معنى العام الافرادي كل فرد فرد واذا وقع ذلك في سياق النفي لا يفيد الا النفي
عن الهيئة الجمعية وارادة تعلق النفي بكل فرد يحتاج الى دليل خارجي وعلى هذا يرد الاشكال فانه من ان مراد الاصحاب
هو الافرادي وكل لفظ يثبت عمومه يريدون ذلك العموم دون المجموعي والفائدة تظهر فيما اذا وقع في موقع النفي كما في
قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم فلا يجوز قتل شيء من الاولاد على كونه جميعيا لا يجوز قتل الجميع دون البعض والجواب ان
ذلك القول انه ليس هناك عام كان مدلوله بنفسه العموم الافرادي مطلقا اي في حالتي النفي والاثبات من حيث
هو بل كل لفظ يدل على العموم الافرادي فانما هو في الاثبات خاصة ودفع الاشكال بان مرادهم ليس ان العموم
الافرادي مدلول اللفظ العام حتى ينقلب في النفي مجموعيا بل مرادهم ان المجموع عندهم هو ما سواه كان مفهوما من
اللفظ او من الخارج بل عند ظهوره كما مر والتحقيق ان الالفاظ الدالة على العموم على ثلثة اقسام قسم يدل
على الافرادي مطلقا سواء وقع في الايجاب او النفي وقسم يدل على العموم ويتعين الافرادي منه او المجموعي
يستفاد من الخارج واما ان معنى العام الافرادي ينقلب مجموعيا اذا وقع موقع النفي ففيه ان العام
الافرادي ما كان عمومه على ان يثبت الحكم الثابت له لكل فرد ايجابيا كان او سلبيا فالرجال مثلا معنى
ولما وصف هو العموم الافرادي اي هو بحيث كلما علق عليه حكم ايجابي او سلبي تعلق على كل فرد منه غاية

الامر انه لا يمكن ان يعبر عن معناه المتصف بهذا الوصف بلفظ مطرد في جميع الحالات بل هو المعبر عنه بكل
فرد في الاثبات وبشيء من الافراد في النفي فالاصوليون لا يقولون ان معنى العام كل فرد حتى يختص عمومه
الافرادي بالاثبات بل مرادهم انه يفيد العموم الافرادي سواء كان في موقع النفي او الاثبات من غير التفات
الى ان ما يعبر به عن معناه اي شيء هو وعلى هذا فاللازم على الفاحص عن الفاظ العموم ان يفحص اولا
عن عمومها وعدمه فاذا ثبت عموم لفظ يفحص عن ان عمومه من اي قسم من الثلثة ثم ان كان من الثاني
يفحص في كل مورد عن القراين والامارات على تعيين احد العمومين وان لم يتعين فيعمل بمقتضى الاصل **المقدمة**
الخامسة دلالة العام على كل فرد فرد بخصوصه قد تكون مطابقة وقد تكون تضمنا وقد تكون التزاما و
التوضيح ان كل فرد بخصوصه قد يكون مطابقا جزء لمعنى العام وقد يكون فردا منه وقد لا يكون فردا ولا جزءا بل
يكون لازما له فالاول كافراد العام المجموعي والثاني كالنكرة في سياق النفي ولكنه انما هو على قول بعض
في افادتها العموم باعتبار كونه لازما لمعناها وانها مستعملة في معناها الحقيقي كما يجيء والثالث كلفظ الكل
المضاف الى النكرة والجمع المعرف والمضاف وامثالها مما يفيد العموم الافرادي غير النكرة في سياق النفي فانك
اذا قلت اكرم كل رجل فان زيدا بخصوصه ليس جزءا لكل رجل اذ لا مجموع هنا حتى يكون ذلك جزءا له فانه
لا يصدق على المجموع انه كل رجل ولا جزئيا له اذ لا يصدق ان يقول زيد كل رجل بل هو خارج عن المعنى الموضوع
له لازم له بمعنى انه يلزم الحكم المتعلق بمدلولات هذه الالفاظ تعلقه بكل فرد بخصوصه وتظهر ثمرة
التفريع في كون دلالة الجمع المعرف على كل فرد مطابقة او غيرها **المقدمة السادسة** ما ذكر من معنى
العام هو على مصطلح الاصوليين واما المنطقيون فيطلقون العام والخاص على مفهومين يصدق
احدهما على كل ما يصدق عليه الاخر من غير عكس وكل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر والعام اعم من
ان يفهم العموم اما من العقل كترتب الحكم على الوصف او العرف والعادة كما اذا اخبر الاخبار المتواترة في زمان
محصور في زمان يقتضيه فالعادة تحكم بوصول الطلب لكل جزء منها غير ممنوع منه او من اللفظ وهو المقسم هنا
البحث الاول فيما يتعلق بالفاظ العموم **منهاج** اختلفوا في انه هل للعموم لفظ موضوع له
بخصوصه ام لا فذهب الاكثر الى الاول وقيل بالثاني وهو بين قائل بعدم الوضع له اصلا وقائل بان كل
ما يدعى فهو مشترك بينه وبين الخصوص وهو مذهب السيد وجماعة الا ان السيد صرح بان الالفاظ المدعاة
لدخلت في عرف الشرع به وقيل بالوقف مطلقا وقيل به في الاخبار دون الامر والنهي لنا ما سيأتي من كون
بعض الالفاظ حقيقة في العموم وكونه متبادرا منه ثم بعد ملاحظة اصالة عدم النقل والاشتراك يتم المطلوب احتج
المخالف الاول بوجهين احدهما ان المقصود من الوضع هو الفهم والخصوص مفهوم التبر واما العموم ففيه
التردد اما لوقوع الخلاف ولان تناول جميع الافراد مظنون ظنا ضعيفا ولذا قيل عليه كثير من الظنون على الخارج
فالمناسب للعرض القول بكونه موضوعا للخصوص لكونه متيقن الارادة وبذلك التقرير يندفع ما اورد على الدليل
من انه يدل على تيقن الارادة دون الوضع والجواب اولا انه اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو غير جائز وثانيا
منع عدم تيقن العموم بعد الوضع له اذا وقع في كلام الحكيم ومنع تيقن الخصوص في كلام غير الحكيم لجواز ارادته

معنى انه غير الموضوع له وقد يجاب ايضا بالمعارضة بان العمل بالعموم احوط ورد بانه يتم في الايجاب واما
في الاباحة فقد ينعكس الاحتياط بل قيل ولا يتم في الايجاب مطلقا ايضا اذ ربما كان الخصوص فيه احوط
كما في اقتل المشركين فان احتمال المخالفة الامر اهون من قتل النفس المحرم وثانيهما ما اشتهر من انه
ما من عام الا وقد خص وجه الاستدلال انه قد اعترف القائلون بالوضع للعموم حتى اشتهر بينهم ان اغلب
العمومات مخصص فلو قلنا بالعموم حقيقة لزم التجوز في الاغلب وهو خلاف العادة في المثل ما اشتهر من حيث
كونه موضوعا للبعض باصدقه عليه من غير تعيين والتخصيص بان المراد فهو وان كان غالب الاستعمال ما يعرف عن
لشابهته بالعادة في البعض فلو كان عاما لزم التجوز في الاغلب والمراد ان المستفاد من المثل غلبة الاستعمال
في الخصوص والغلبة علامة الحقيقة ومن هذه التقادير يظهر ضعف ما اجيب من ان احتياج خروج
البعض الى التخصيص ظاهر في الوضع للعموم وقد يجاب ايضا بان مراده من المثل اما المبالغة وهي لا تكون
الا مع وجود عام غير مخصوص فيثبت خلاف مطلوبه ان العموم فيما فقد نفسه فلا يصح التمسك به او نقض لا تطلع
وقد ارى مراده العموم خرج نفسه ضرورة فبقي البلد وعمومه انما هو مستفاد من القران فلا ينافي ظهوره
في التخصيص في المجاز منع اولوية تقليل المجاز وكون الغلبة علامة الحقيقة مسلما لكن اذا لم يكن دليل على خلاف
على كون اللفظ حقيقة في الاول اعني الثاني بالاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة والجواب منع الاصل
بانه لو كان للعموم لعلم اما بالعقل ولا مجال له او النقل واحاده لا يفيد ومتواتره لم يوجد والا لاستوى الكل
فيه وجوابه مضافا الى المعارضة منع الانحصار اولا ووجوب القطع ثانيا واقتضاء التواتر الاستواء ثالثا
وبانه لولا الاشتراك لما حسن الاستفهام عن المراد لتبادر المطلوب حينئذ وجوابه منع لزوم التبادر او لا لعدم
اشتراط الانعكاس ومنع عدم حسن الاستفهام ثانيا لانه لا يفيد غير الظن ودليل التوقف كجوابه وطرد
من خص بعيد الامر والنهي استدل للعموم فيهما بالاجماع على عموم التكليف وهو كما به بهما وغيره نظر من
وجوه **منهاج** الجمع المعرف يفيد العموم وقبل الاستدلال نقدم مقدمات **الاولى** ذكر جماعة
من الاصوليين ان صحة الاستثناء دليل العموم ويظهر من بعضهم العدم وبنوا ذلك على ان الاستثناء هل
هو اخراج ما لولاه لوجب الدخول او لجاز فجمهور النحاة على ان الاستثناء اخراج شيء عن متعلق اللفظ بحيث
اندراجه فيه لولاه والمراد على كلا التقديرين الدخول ورد بانه لو صح مجاز الاستثناء عن الجمع المنكر لكنه لم يصح
باتفاق ائمة النحو ولذلك حمل الائمة قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله على غيرية كونه وصفا وفيه منع عدم الجواز
ومنع اتفاق النحاة والحمل في الاية سبق على القول الاول فالاولى ان يرد بانه لا شك ان الاستثناء هل الاخراج
كما هو المتبادر وبه صرح ائمة اللغة والاخراج لا يكون الا بعد الدخول واما مع جوازه فقد يكون احتمال الاخراج
بالنقل المتبادر من الاستثناء اي هذا الفعل دخل المستثنى منه فان كل من سمع قولك اكرم الرهط الا عمرا او
الشعراء الا زيدا انقطع بكون عمرو من الرهط وزيد من الشعراء وان لم يعرفهما ولا عموم اللفظين فيصح سواء كان
ويتبين منه ان صحة دليل العموم واعترض عليه بصحة اكرم عالما الا زيدا وجاء بني رجال الا زيدا وبانه لو كان
الاستثناء معيار العموم لكان غير الواحد من اسماء العدد عاما وبان غاية ما ثبت هو وجوب دخول المستثنى

في المستثنى منه لا فيما يصح الاستثناء منه فلا يكون صحة الاستثناء دليل العموم نعم يكون دليل صحته فيمكن ان
يكون ما يصح الاستثناء منه مشتركا بين العموم والخصوص فاذا استثنى منه يكون ذلك قرينة ارادة العموم
وبان المراد بصحة الاستثناء اما صحته عند المتكلم او السامع ولا يعلم شيء منهما الا بعد العلم بالعموم والجواب
عن الاول انه لم يجز استعمال الا في غير الاستثناء ولكنهم حملوها على وجوه منها الاستثناء ومنها
ان يكون صفة بمعنى الغير وقالوا ان الثاني يكون اذا كان قبلها جمع منكر او شبهه بل قال سيبويه بعدم اشتراط
كون الموصوف جمعا او شبهه بصحة ان يقال لو كان معنا رجل الا زيد لغلبنا ومن اشترط الجمعية علل بانه لو كان
حالها صفة حالها اداة استثناء من حيث تعدد ما قبلها ثم جعل الاصل هو الاول فكلما يجوز ارادته منه لا يحمل الا
عليه وما لا يجوز ارادته منه يحمل على الثاني كالجمع المنكر والحاصل انه ان اريد صحة اكرم عالما الا زيدا صحته مع كونه
حملها على اصلها فهو ممنوع ولم يصح حملها ما فان اريد صحته حملها عن الاصل كما هو صحة مع مسلم فلا يضر ولا يجري لان
معنى الاستثناء هو معنى الغير فالوصف عندي بعدها اما مخصص كجاءني رجال الا زيد اي رجل موصوف بانه
غير زيد او مؤكد نحو ثلثة الا درهما اي موصوف بانها غير درهم فان كل ثلثة غير درهم واحد وهذا يندفع بانهم
من عد متفاوت معنى الاستثناء او استثناء فان معنى ثلثة الا درهما على الاستثناء انه اثنان وعلى الصفة انه ثلثة
وعن الثالث ان مرادهم من كون صحة الاستثناء دليل العموم انه دليله فيما يجوز عمومه لا مطلقا بانه الفهم عرفا ان
ان صحة الاستثناء دليل الدخول وهو قد يوجب العموم وقد لا يوجبه فان كان المورد مما لو دخل الكل كان عاما دل
فيه على العموم والا فلا والحاصل انه دليل على العموم اللغوي اي الشمول لغة ولكنه لا يوجب الاصطلاحي لانها
اذا ثبت فيه اللغوي كان عاما اصطلاحيا ايضا فمرادهم ان كل لفظ لو اشتمل على جميع الافراد كان عاما اذا صح
الاستثناء منه يحكم بعمومه لا ان كل ما يصح الاستثناء منه يكون عاما وعن الثالث ان الغرض من التمسك بصحة
الاستثناء اثبات ان العموم لا تقع غيره وانما هو الاصل وكلما يصح استعماله في العموم لغة فهو موضوع له فلا يضر تحقق
صحة العموم في المشترك ايضا وعن الرابع بان المراد صحته عند اهل العرف نظرا التبادر وبصحة السلب هذا غاية ما يمكن
ان يقال في تصحيح كون صحة الاستثناء دليل العموم وبعد فلا يخرج عن الحسن اذ لم يثبت الا وجوب دخول المستثنى في
المستثنى منه او في بعض اوله او المراد منه ولا يمكن ان يكون المراد من الدخول الجزئية للاتفاق على
صحة استثناء ما ليس بجزء ولانه يستلزم عدم صحته عن العام الافرادي بالعوام منها ومن دخوله في الصلاة
او الاداة ولو على الدلالة والقول الجامع ان يكون داخلا في الحكم المتعلق به خصوصا او عموما اصالة او تبعا
على استثناء ما كان كل حيث انه يدخل لولاه في حكم يخرج عنه وبخصوص الدخول بالبعض لا يثبت صح
الاستثناء من العام والكل والمطلق فلا يثبت منه العموم سيما الافرادي الذي هو المطلوب **الثانية**
اللفظ المركب الشخصي او النوعي اما يعلم الكل عن مفرداته وهي اجزاؤه المادية وضعا مفردا المعنى وكذا الهيئة التركيبية
النوعية جزئية الصورية ويعلم ان معنى الصورة هو ربط معاني المفردات بعضها ببعض على طريق خاص بهذا
التركيب كالتوصيف او التقييد او غيرهما وحيث ان الاول حمل هذا المركب بدون القرينة الصارفة على هذا المعنى
ولو كان لذلك المعنى معنى اخر في العرف مخالف لذلك باي نوع كان حمل فيه بمقتضاه اذ نحن تأخر الحادث

او يعلم معنى المفردات ويعلم ايضا ان لها هيئة تركيبية لها معنى ولكن لا نعلم ان معنى الهيئة التركيبية هل هو تركيب معنى المفردات
على نحو خاص من غير تغيير فيها او لا بل معناها ما يتضمن تغييرا في معنى المفردات او يخرجها عن المعنى بالمرة كعبد الله علما ونحو ذلك
الحكم بكون معناها هو الاول لان الهيئة التركيبية ايضا امر يعقل معناه توقيفي فلا يحكم بمعناه الا بعد العلم ثم اذا ثبت لها في
العرف معنى يعلم فيه بمقتضى اصالة عدم النقل ولا يمكن اجراء اصالة الترادف العرفي من جهة مخالفته لمقتضى معاني
المفردات لان الوضع التركيبي غير الافرادي ولا يلزم من كون معنى اللفظ حال الافراد كونه معناه حالة
التركيب ايضا وقد يكون شيء في العرف لتركيبه جزء من هذا المركب مع لفظ معنى وله تركيب مع اخر معنى اخر و
اللازم حمل كل مركب على معناه لان الهيئة التركيبية الاولى غير الثانية فلا يثبت ما يثبت لاحدهما من المعنى
للاخرى ولو لم يعلم للمفردات كلا او بعضا معنى منفردا وعلم للتركيب معنى فيحمل بعد معاملة سائر المعاني الحاصلة
للالفاظ في اجراء الاصول اللغوية ثم اذا اصطلح المعنى المركب لانطباق اجزائه على اجزاء اللفظ بان يقع هذا الجزء
من المعنى معنى ذلك الجزء من اللفظ فهل يحمل عليه او يجعل المعنى معنى المجموع المركب كل محتمل ولا دليل تام على شيء منها

الثالثة قد سبق ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن جميع اللحقات وضعا شخصيا وبالنظر اليها نوعيا
نوعا ما من اللحقات اللام وان المعنى بعد لحوقها اما الاشارة الى الحقيقة او الاستغراق او احد العهدين ونحو ذلك
اختلاف ما يستفاد من كلامهم في المراد من العهد الذهني بل الاستغراق ايضا فاعلم ان ههنا بحثا اخر ايضا
وهو في كون استعمال المعرف باللام في هذه المعاني كلها حقيقة اولا وهذا البحث تارة يكون في تعيين المعنى
الحقيقي من هذه المعاني مع تسليم اختلافها في ثبوت الوضع الاخر الهيئة التركيبية وعدمه واخرى لاجل
البحث في تعيين المستعمل فيه بعد تعيين المعنى الحقيقي اما البحث الاول فسياتي واما البيان الحوزة الثاني فنقول
بعد البناء على كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الماهية والحقيقة خاصة انه لا ينبغي الريب في مجازية العهد
الذهني على القولين الاولين المتقدمين ولا في كونه حقيقيا على القول الاخير واما على الثالث فالمصرح به
في كلام التفتازاني انه حقيقة وهو لا يخلو من اشكال لان المعنى ان المستعمل فيه هو الماهية الموجودة في ضمن بعض الافراد
لا بعضا ان يكون العلاقة الفردية داخلة في المدلول بل بمعنى ان المدلول مقارن معها وان اللفظ بواسطة القرينة
دال على تلك المقارنة اي على الوجود وهذا امر زائد على الموضوع له واما الاستغراق فان قلنا ان المستعمل
فيه جميع الافراد فيكون مجازا قطعا وان قلنا انه الحقيقة والعموم مستفاد من القرينة اي هي الدال عليه فيكون
حقيقة كذلك وان قلنا ان المستعمل فيه الحصص الموجودة من الماهية كما على القول الثالث في العهد الذهني فيكون
حقيقة ايضا ويرد عليه الاشكال المتقدم والظاهر هنا الظهور التعدد ايضا واما العهد الخارجي فالمصرح
في كلام الاكثر ان المراد منه الفرد فيكون على هذا مجازا ولعل كلام شاذ يشعر بارادة الحقيقة فيه ايضا وحاصل
البحث يرجع الى ان تلك المعاني المستفادة هل هي معاني لاسم الجنس والدال عليها هو وانما احتاج كل قسم من كل
منها الى قرينة معينة اصالة او لا بل معناه واحد وهو تعريف الجنس والاشارة الى الماهية لا غير والدال على غيرها
من الاستغراق او الفرد الذهني او الخارجي امور اخر خارجية نظير المطلق المستعمل في الفرد عند كونه حقيقة على
القول بعدم تعدد الماهية ظاهر كلمات القوم بل صريحها الاول ويدل عليه تقسيم اللام الى الاقسام المذكورة وتقابلها

الثاني فيقال ان معنى اسم الجنس المعرف مطلقا هو تعريف الجنس والحقيقة ويفهم غيره من الخارج اي الدال عليه
هو الخارج دون المعرف بواسطته ومنشا ذلك التوهم بعض كلماتهم في خصوص العهد الذهني الدال
على ان المراد منه الماهية كما هو احد القولين فيه قال هذا التوهم بعد نقل بعض من طائفة من هذه الكلمات و
يلزم من ذلك كونه حقيقة عند ارادة الاستغراق اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وحينئذ قيام القرينة على عدم
ارادة فرد معين او غير معين محمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا اقول من يقول في العهد الذهني
ان المراد بالمعرف الحقيقة والفردية مستفادة من الخارج نظرا الى ان مقصود المتكلم فيه ليس الا الحقيقة من غير
التفات الى الفرد وكذا الخارج عليه ليس باعتبار انه مراد المتكلم بل باعتبار ان الحكم الذي ذكره لا يقع الا
على الفرد فمرادهم ان معنى اشتراء اللحم ليس الا حقيقة اللحم ولكن لما لم يمكن وقوع الاشتراء الا على الفرد فهم الفرد
وذلك بخلاف العهد الخارجي والاستغراق فان مراده سبحانه من قوله فعصى فرعون الرسول وان الانسان
لفي خسر ليس انه عصى حقيقة الرسول وان حقيقة الانسان في الخسر بل المراد الفرد المعين والافراد فالقائل
المراد بالمعهود الذهني الحقيقة يكون اللام عنده ثلثة الجنس والاستغراق والعهد الخارجي ويكون الاول على
قسمين لانه اما ان يفهم الفرد من الخارج فهو العهد الذهني او لا يلزم منه كونه لام العهد الخارجي ولا الاستغراق
الجنس ايضا ويفهم العهدية او الاستغراق من الخارج ثم يجعل ذلك ولا يكون شيء من باب العهد والاستغراق الحاصل
ان هذا التوهم توهم انحصار اللام عندهم في الجنس والذي يدل عليه ملاحظة مرجحات بل ليس كذلك بل قال به بعضهم
في العهد الذهني ولا ملازمة بين القول به فيه وبين في صاحبيه ثم انه ظهر بما ذكرنا انه لا اختلاف في تعدد
معنى المعرف باللام مطلقا الا في القول بمعناه الحقيقي لانه يختلف فيه بل يطلق مدلوله وانما الخلاف في ان مدلوله
المستعمل فيه هل هو متحد او متعدد بزيادة العهد الذهني ايضا وقد عرفت ان الاظهر هو الثاني **الرابعة**
ان المعرف باللام وامثاله لفظ مركب من اللام ومدخولها وهما جزءان مادي له والاخر صوري هي هيئته
التركيبية ولم يثبت لنا ان لكل من جزئيه معنى مطلقا وضع له على حدة وان معنى هيئته التركيبية هو تركيب
هذين المعنيين المفردين وضمهما على نحو خاص من دون تغيير فيهما فان وضع هذه الهيئة التركيبية الحاصلة
من ضم اللام ومدخولها المجرد لذلك غير معلوم بل عدمه معلوم حيث لم يثبت التركيب معنى مغاير لذلك
كما هو ظاهر من معنى الجمع المعرف واسم الجنس على القول بوضعه للفرد بل لم يضع كل من المفردين على حدة ايضا
غير معلوم اذ لم يثبت ان ما يقال ان معنى اللام هل هو معناها بوضعها المنفردة او الموضوع هو المجموع
المركب من اللام ومدخولها وضع لجميع المعنى المركب وعلى هذا فالمعرف باللام اما من قبيل القسم الذي من اقسام
المركب المذكورة في المقدمة الثانية او من القسم الاخير ويكون اللام فيه في تعيين الحقيقة والمجاز هو المجموع
معنى المركب بخصوصه ولا خلاف في الهيئات التركيبية فيه حيث ان الفرد المعرف هيئته غير هيئة الجمع المعرف وقس
على ذلك وهكذا فاللام المتكلم في كل هيئة تركيبية منها اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان البحث عنه في هذا
المنهاج هو الجمع المعرف فنقول انه لا خلاف في افادته العموم وعليه الاجماع في كلام جمع من الاصوليين وفي شرح
التلخيص الحاشية التفسير ويدل عليه تبادر العموم منه فان السيد اذا قال لعبده اكسر الجرار فلم يكسر جرة فضرب بكاه

لم يستحق لوما ولم يصح اعتذار العبد بعدم فهم العموم ولما كان احتجاج العلماء قديما وحديثا
بعموم هذه في جميع موارده وتمسك الصحابة بها كتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش واحتجاج ابي بكر بقوله
نحن معاشر الانبياء وربما يستدل ايضا بصحة الاستثناء عنه وبتأكيده بما يقتضي العموم نحو قوله عز شأنه
فسجد الملائكة كلهم وبحلول ال عن الفائدة لولاه اذ المنكر ايضا يفيد الجنسية وقد عرفت ضعف الاول وفي
الثاني انه يصح كونه تأكيدا لفظيا او معنويا ويكون التأكيد للتعيين وفي الثالث جواز كون الاشارة الى
الجنس او واحد العهدين هو الفائدة فان قيل لو كان للعموم لوجب صرف المال الى جميع الفقراء لو اوصى
على الفقراء قلنا لا صرف للقرينة على عدم ارادة العموم وهي عدم حصرهم باجمعهم وعدم امكانه
لذا لو حصرهم بان اوصى للفقراء من اولاده يصرف الى الجميع ثم لا يخفى ان عمومه لا يختص باحد حالي
الاثبات او النفي ولذا لو قال لا انظر الى النساء فنظر الى احدهن استحق اللوم والعقاب وعمومه في حال النفي
عموم افرادي كما هو ظاهر وهل كذلك في الاثبات ايضا الصحيح نعم في كلام الاكثر ذلك وهو لا يخلو عن اشكال
اذ لا يفهم ذلك من قول القائل اعط الفقراء مائة درهم من مالي والقطع باكرام كل واحد من العلماء في اكرم
العلماء ليس لتبادر الافرادي بل لان اكرام الجميع لا يتحقق الا باكرام كل فرد والتحقيق ان الجمع المعرف الواقع في
الاثبات على قسمين احدهما ما لا يتفاوت فيه ارادة العموم الافرادي او الجمعي وهو فيما يتوقف ثبوت
الحكم للجميع على ثبوته لكل فرد نحو اقتل المشركين واضرب الفاسقين وهذا اكثر الموارد وثانيهما ما ليس
كذلك كان للرجال عندي درهم وامثاله فان وجد دليل على ارادة احد العمومين والا ففي الحمل على احدهما
نظر ومقتضى الحمل على المجموعي **فوائد الاولى** اسم الجمع وهو ما دل على احاد ولم يكن له مفرد من
لفظه كالناس والقوم اذا كان معرفا كالجمع بلا خلاف والملحق واحد **الثانية** الاضافة كاللام
من ملحقات اسم الجنس وتفيد ما تفيد اللام من المعاني الاربعة من غير تفاوت والكلام فيها كالكلام
فيها والتبادر الحاصل للجمع المعرف حاصل للجمع المضاف ايضا واحتجاج الصحابة والعلماء واتفاقهم
متحقق فيه ايضا مثله **الثالثة** اذ ثبت عموم الجمعين حقيقة هل يختص حقيقتهما به او مشترك بينه
وبين غيره الحق هو الاول لاصالة عدم الاشتراك وصرح بعض المتاخرين باشتراكهما بينه وبين العهدي
كلام العالم يحتمله ومنهم من قال بان العهد قرينة على ارادة العهد ويمكن حمل كلام العالم عليه وهو ايضا ثم
نعم قد ليس مجاز اخر موجب لظهور ارادته **منهاج** عموم مثل الكل والجميع وما يتصرف عنه و
توابعها كاجمع التشهد وما يراد فيها حتى صرح التفتازاني والباغنوي في بعض اخر بخروجها عن محل النزاع المتقدم
ولكن صرح جماعة منهم الشيخ والرازي وصاحب المعالم بدخولها فيه وكيف كان لا ريب في عمومها والتبادر وفهم
اهل اللغة كاف في اثباته وقد يستدل عليه ايضا بانها لو لم تكن للعموم بل مشتركة لكان رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكدا
للاشتباه مع انا نعلم ان مقصود اهل اللغة ازالة الاشتباه بتكلمها وبانهم جعلوا الكل مقابل الجزء وبانهم جعلوا موجبة
الايجاب الكلي وهو مناف لان نقيضها السلب الجزئي ولو لا عمومه لكانت القضية مهملة وهي في قوة الجزئية والثانية ايضا جزئية و
الجزئيتان لا يتناقضان ثم انهم قالوا ان العام المجموعي لفظ الكل ولا نسلم افادة التفصيل في العموم الافرادي فيحمل عليه كليا للعام

بالاغلب

بالاغلب وقد يتشبث بالتبادر وبحجية الاول كثبوت الثاني ثم والتحقيق ان لفظة كل اما يكون منونا
او مضافا الى غير المعرف او الى المعرف وتبادر العموم الافرادي من الاولين واضح ومثلها المضاف
الى اسماء الموصول واما الثالث فلا بل لا يبعد دعوى فهم المجموعي منه فالاولى فيه الرجوع الى
القرينة وبدونها الى الاصل هذا في الاثبات واما في النفي فالظاهر التبادر العموم المجموعي مطلقا
واما غير الكل مما ذكر فهو كالثالث في جميع الحالات **منهاج** اسماء الاستفهام نحو من وما
واينما وحيثما ومتى واي يفيد العموم لانه لو كان للخصوص لما حسن الجواب بالعموم مطلقا مع انه يصح
ان يجاب بكل العقلاء عن سؤال من دخل دارك ولو كان مشتركا لما حسن الجواب مطلقا الا بعد الاستفسار
عن ارادة العموم او الخصوص لاختلاف الجواب باختلاف المورد وفي الثاني العموم الا بعد السؤال في
تعيين المستفهم العموم فان قيل لما كان العموم مفيدا للطلب على جميع التقادير حسن الجواب به قلنا
لا يكفي ذلك بل يطابق الجواب السؤال لانه ولذا لو قال من عندك من الرجال لا يحسن ان يجاب بالنساء
والرجال وقد يعارض بانها لو كانت للعموم لما حسن الجواب الا بلا او نعم لان تقديره من عندك على هذا
اكل الناس عندك وجوابه ما ذكره الرازي من ان السؤال انما وقع عن التصديق بل عن التصور فمعنى
من عندك اذكر الجميع من عندك ويعلم انه لا يحسن الجواب عنه بلا ونعم ومن هذا يظهر معنى
عموم اسماء الاستفهام وهو ان الاستفهام يعم جميع من يتصف بمدخولها ولا يختص ببعض فمعنى عموم
من ضربك ان الاستفهام متعلق بكل من صدر عنه الضرب وسئل عن الجميع لا عن بعضهم وعلى هذا
فيدل على عمومها التبادر ايضا فانه لو قال من اكرمك اليوم يتبادر انه سئل عن جميع من اكرمه ولذا لو
اقتصرت على بعضهم بعض ان في ذلك ما استوفيت الجواب وظهر بما ذكر فساد توهم ان عمومها على البدل
وظهر عدم الحاجة الى ما ذكره الباغنوي بعد نقل توجيه عمومها بان من ابوك معنى زيد ابوك ام عمرو ام
بكر الى اخرهم ورده بان العموم حينئذ بدلي واحتمالي من ان تناوله من لم يدخل الا انه على سبيل البدل
بمعنى ان من هذه الاشخاص حيا من ابوك مع ان ما ذكر لا يوجب عمومها في معنى من فان قيل يكون المعنى على
ما ذكرت اذكر لي كل من هو ابوك والاب لا يكون الا واحدا فكيف يقبل العموم قلنا عدم قبول الاب العموم
لا ينافي قبول الاستفهام عنه لذلك في جواب كل من كان ابا لك مع انه لو علم عدم تعدده لا يكون ذلك قرينة على
ارادة الخصوص **منهاج** اسماء الشرط مثل من وما واي واينما ومهما وايما ومتى واذما وكيفما وانى
وحيث وحيثما مفيدة للعموم بالاجماع كما صرح به جماعة منهم والفاضل العلامة في التبادر فان العرف يفهم
من قول القائل من دخل حصني فله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن دخل داري فاكرمه وما تصنع اصنع وانى
الاجلاس قصدت فلا اخطأت ذلك العموم ولذا لو قال السيد
من دخل الدار فاكرمه فلم يكرم بعض الداخلين استحق اللوم وكذا اذا قال ما صنع زيد اصنع فلم يصنع بعض صنعه
وربما يستدل ايضا بجواز الاستثناء قبل السؤال من دخل داري فاكرمه ولو لا العموم لم يجز الا بعد ارادة الخصوص
ولا يحصل الاستثناء الا مع العلم بالخصوصية وفيه انه يجوز ان يكون مثل اكرم رجلا دخل الدار ثم العموم المستفاد

منها او ادى بحكم الشارع في حالة الاثبات واعلم انه صرح جماعة منهم والدي العلامة رحمه الله في الانيس
بان اي الشرطية ليست للتكرار وفرعوا عليه ما لو قال اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما لزمه الاقتصار على
واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فيكون عموما بدليا وقال في التمهيد بعد التفريع المذكور
واعلم انه بين اي وكل فرقا ظاهرا لانه يصح ان يقال اي اولادك اسن ولا يصح في كل وكذلك اي اولادك
ضرب انه يدام عمرا وامر بكر ولا يصح مع كل اقول ما ذكر من الفرق يصح في اي الاستفهامية واما الشرطية
فلا فرق بينها وبين كل فان المتبادر من اي رجل دخل فاكرمه ليس الا كل رجل ولذا يحسن لمن ترك اكرام واحد
من الداخلين وكان الاستاذ حصل من جهة الاستفهامية مع ان عمومها ايضا ليس بدليا كما سياتي ان
الغفلة عن وضع عموم الاستفهام اوجب ذلك كما وقع لكثير **منهاج** اسماء الموصول وهي من وما
واي وايها واللام والذي والتي وما يشتق منها لا يفيد العموم الا اذا تضمنت معنى الشرط وقال جماعة منهم الشيخ
الثاني والمانع وهو ظاهر العلامة خلافا للهندي والعضدي وبعض اخر وقال الشريف والباغنوي في المعالج
الا ان يتبع للارسال فيما ادنا على الاول ولعدم التبادر ولذا يحسن السؤال بانه من كان بعلة اضربت من اجنبيه
وعدد دليل اخر ولنا على الثاني تبادره منه الا مع قرينة كوجود معهود وغيره ولذا قد تبادر العموم من قوله تعالى
ما عندكم ينفد وما عند الله باق ومن ابطال الحنفي حواره ويليه عليه انه سياتي انها تفيد السببية والعلية تجد
يقتضي العموم عرفا كما ياتي في بحث القياس ولعدم تخلف المعلول عن علته ومن ذلك يظهر وجه احتجاج لافادة
اسماء الشرط العموم ايضا احتج المخالف بالتبادر وعموم ويعضه ابن الزبعرى وجوابها انها مختصة بما يتضمن
معنى الشرط مضافا الى ان الرواية غير ثابتة ومعارضة برواية اخرى دالة على عدم العموم **فائدة** قد ظهر مما
سبق ان لفظ ما يقع على اربعة اوجه الاستفهامية والشرطية والموصولة المحضة والمتضمنة معنى الشرط وان غير الثالثة مفيدة
للعموم ولها ثلاثة اوجه اخرى الزمانية والمصدرية والنكرة الموصوفة اما الاولى وهي ايضا قسم من المصدرية اي انها
فيها العموم بحكم التبادر سواء كانت شرطية كما في قوله تعالى فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم او غير شرطية كقوله
اني مقيم ما اقام عسيب واما الثانية كقوله تعالى ليجزيك اجر ما سقيت فقيل بافادتها العموم وهو منقول عن غير واحد
الثالثة فلا يفيد وقد تم الفرق بين الاستفهامية والباقية واما فرق الشرطية والموصولة المحضة ان الشرطية
ما كان ما قبل جزائها سببا له او ملزوما على اختلاف القولين وليست الموصولة كذلك بل يكون الاتيان بصلتها لاعلام
المتكلم ان المخاطب يعرف الموصول بهذا الوصف واما فرق المتضمنة معنى الشرط مع الموصولة ان المتضمنة هي الموصولة بالفعل
او الظرف المفيد للسببية بما بعدها الخبرها او لسببية الحكم بالخبر وبهذا الوجه تشبه الشرطية والموصولة الحقيقية كل فعل
تشبهها في انه في شرطها ان يكون الكلام بحيث يعتقد ان المخاطب يعرف الموصول بهذا الوصف المستفاد من
الصلة ومن هذا الوجه يفترق عن الشرطية وبينهما فرق اخر من حيث العمل حيث ان الشرطية يجزم ويدخل جوابها الفاء دون
المتضمنة واما المصدرية فهي ما اول الفعل الذي بعدها بالمصدر والزمانية ما ينوب المدة والموصوفة ما ينوب
شيء وقد يتردد في بعض المواضع انها من اي الاقسام كما قيل في قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا
ما غير لونه وطعمه وريحه وشان الاصولي الفحص عن القرائن فان وجدت والا فيعمل بمقتضى الاصل واعلم ان

[illegible]

لفظة من ايّة تقع على غير الزمانية والمصدرية من الوجوه المذكورة وظهر حكمها مما ذكرنا في ما **منهاج**
النكرة المنفية على قسمين قسم لا خلاف في افادته العموم وهي الواقعة بعد لا لنفي الجنس والصادقة على القليل
والكثير كشيء والملازمة للنفي كاحد والمدخولة لمن سواء كان النافي لا او غيرها وقسم وقع الخلاف فيه والمشهور
العموم وهي الواقعة بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس والحق في الجميع العموم للتبادر فانه اذا قال لا رجل في
الدار او ما رايت رجلا فيها او لم يكن فيها رجل او ليس فيها رجل يتبادر خلو الدار عن جميع الافراد ولذا لو وجد
فيها واحد يصح التكذيب ولا تناقض اكلت اليوم شيئا ما اكلت اليوم شيئا ولذا يكذب الاول بالثاني ولقوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا على قول اليهود ما انزل الله على بشر من شيء وللاجماع على اسلام من
تكلم بكلمة التوحيد واما قولك ليس في الدار رجل بل رجلان فقرينة التخصيص فيه موجودة ولا فرق في ذلك بين المفرد
والتثنية والجمع الا ان الاخير في ظاهر انه في نفي جميع افراد التثنية والجمع دون الوحدات والمراد بالنفي هنا ما يعم
النهي ايضا وقد اورد عليه بما كل عبد زوجها واجيب بانه خرج عن القاعدة ولا يخفى ما في الايراد والجواب من الغفلة فان
ما يقع في سياق النفي هو كل عبد ليس نكرة بل هو عام فيفيد نفي العموم واما عبدا فان كان نكرة الا انه غير مراد من
النكرة المنفية لان المراد بها ما كان محكوما عليه بنفي حكم فانك اذا قلت لا رجل فيها فالنكرة المنفية رجل لا كما
واما النكرة الغير المنفية فهي اما واقعة في سياق الشرط او الاستفهام او غيرهما اما الاول فالمشهور افادته العموم
وانكره بعضهم والحق التفصيل ايجابا كان الشرط او سلبيا لاجل التبادر فانه اذا قال للوكيل ان رايت عالما فاكرمه
او ان جالست فاسقا فاضربه فلو اكرم واحدا او جالس فاسقا ضربه السيد لم يكن ملوما وكذا لو قال لو كذبت
ملك ضعفه وكذا لو قال ان كذب عليك فاضربه فانه يتبادر ان الضرب يتعلق بمن كذب شيئا من العلوم كما
العموم هنا النكرة المنفية واما انه لو كذب عليك واحد لم يتوجه الضرب على من لم يكذب كلا منافيه واما في مثل
ان كذبت درهما فانت حر فالقرينة وهي عدم تكرر الحرية قائمة قيل ومن الاحتجاج بالتبادر فظهر ان عمومه من
جهة اللفظ لا من خصوص تعلق الحكم بالطبيعة وان افاده من هذه الجهة ايضا ولذا حكموا باستفادة عموم النكرة
المنفية من اللفظ مع عدم الفرق بينها وبين الشرطية وفيه نظر لامكان استناد التبادر اليها واما ادعاء عدم وضع اخر
لتعيين معنى الهيئة لغة واما الثاني فهو اما في سياق الاستفهام الانكاري او غيره فالاول يفيد العموم وكذا اذا
كان ايجابيا كان عمومه من جهة الانكار دون اللفظ وان كان سلبيا فبالعكس واما الثاني فلا يفيد ان كان ايجابيا
فان قول السائل هل دخل رجل في الدار لا يفهم منه ان السؤال عن جميع الداخلين ويفيد ان كان سلبيا فانه اذا
قيل هل لا تعلم شيئا كان المعنى هل تعلق علمك بجميع الاشياء واما الثالث فالحق عدم عمومه مطلقا و
قيل بالعموم اذا كانت في محل الامتنان وقيل اذا كانت في سياق الامر تمسكا بما ضعيف **فائدتان**
الاولى مراد الاصوليين من النكرة هنا ليس معناها المصطلح عند النحاة وهو الواحد بشرط عدم التعيين فانه
لا عموم فيه وان كان منفيا بل ما يراد فيه اسم الجنس وان كان شاملا للنكرة في كونه منونا وفيه بما ذكرنا كلام
الباغنوي ايضا **الثانية** صرح جماعة منهم البيضاوي في المنهاج بان افادة النكرة المنفية للعموم والنهي
وهي النفي وقال الباغنوي انها مستعملة في معناها الحقيقي عند الاثبات ولكن يلزمها العموم ونسبته الى العموم

انما استعملت في الاثبات والنفي في معنى واحد ويلزم منها في النفي ما لا يلزم منها في الاثبات ولا نعم
الكلامين عند كونها حقيقة في العموم لانه اما يكون مستندا الى القرينة او يكون لازما للمعنى
الحقيقي ويكون دلالتها على العموم دلالة التزامية تبعية ولكن هذه القرينة او اللزوم لما لم يكن منفكا
عن هذه النكرة حيث منها العموم انها وقعت ثم الظاهر ما ذكره الباغنوي لعدم تفاوت معناها
في حالتي الاثبات والنفي فان معنى رايت رجلا رايت هذا الفرد وهو بعينه معنى ما رايت رجلا ثم لما لم
عدم رؤية العموم دون رؤيته بعينه ولا نتوهم استناده الى التركيب لاصالة عدمه ووضع اخر حيث لم
يعهد هذا النوع من التركيب وكفاية اللزوم في التبادر ولكنه على القول بوضع اسم الجنس للماهية او الفرد
المنتشر واما على كونه موضوعا لخصوصيات الافراد فلا اذ لا بد في نفي الفرد العموم فلا بد فيه من القول
بوضع التركيب لما يفيد كل العموم **منهاج** قد وقع الخلاف في المفرد المعرف والنزاع فيه في
ثلث مقامات الاول في ان المفرد المعرف باللام الذي يستعمل في المعاني الثلثة المتقدمة هل هو في الكل
حقيقة اشتراكا ام انفرادا ام لا الثاني انه على تقدير افادته له ولغيره فمع عدم القرينة هل يحمل عليه
او على غيره او لا يحمل على شيء منها الثالث ان المعرف بلام الجنس الذي هو احد اقسام المعرف هل يفيد
العموم ام لا لا بمعنى انه معنا مكشف في العموم قسيم للماهية بل بمعنى انه هل يلزم من ارادة الجنس عموم افراده ام لا
اما المقام الاول ففيه اقوال افادته للعموم وكل من المعنيين الاخرين حقيقة بالاشتراك وهو ظاهر من
كلام بعضهم وكونه حقيقة في الجنس خاصة وهو الظاهر من كلام جماعة وكونه حقيقة فيه وفي العهد نقله في
العدة عن ابي هاشم ونسبه الباغنوي الى علماء العرب وبعض المتاخرين الى اكثر البيانيين ولا يبعد
ان يظهر من العالم وجه القول بكونه حقيقة في العموم خاصة ايضا لتصريحه بانه لا نزاع في افادته العموم وانما
النزاع في غيره وعن الحصول انكار بحيثية لمن قال النزاع في تعيين الحقيقة من سائر المجاز والحق هو الثاني اذ
لا ريب في دلالته على الحقيقة حقيقة والتصريح به ونقل الرسمية في كلام الادباء والاصوليين
بحيث يستفاد منه اجماعهم عليه والاصل عدم الاشتراك ولانه المتبادر منه عند عدم القرينة
ولذا يفهم الاختصاص من قولنا العالم زيد وزيد هو العالم بخلاف زيد عالم وقد يستدل ايضا بان
المدخل موضوع للماهية لا بشرط واللام للاشارة والتعيين فمن يدعي الزيادة فعليه الاثبات وبما مر
من ان الكلم الافرادية في المادة والوضع النوعي في مجرد التركيب ونظيره فيه ما سبق في الجمع المعرف
ولم اعثر لسائر الاقوال على دليل ومن هذا يظهر وجوب الحمل على الجنس بدون القرينة للاصل بل صرح بعضهم
بالحمل عليه مع الاشتراك او الجهل بالعرف ايضا لتحقق الجنس مع الفرد او الافراد فهو مراد قطعا وينفى الزائد بالاصل
الا مع القرينة ثم قال في التمهيد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد
وكان تقدمه قرينة ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم
لم يحنث لتوهم حنثه بما ان الغالب بخلاف السابق فانه على العكس ومنها اذا حلف ان لا ياكل البطيخ
قال بعضهم لا يحنث بالمندبة وهذا يتم حيث لا يكون الاخص معهودا عند الحالف الحلاف عليه الا مقيدا به

الحالف لا ياكل الخبز لا يحنث بالمندبة والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا ففيه حنث بل لان
الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول فيه ان تقدم العهد ان كان محصلا للعلم او الظن المعتبر
فينفى احتمال غير العهد وان لم يكن كذلك وكان مراده انه يرجح ارادته فلا يصلح دليلا للحمل وايضا اصالة البراءة قد
لا يقتضي الحمل على العهد او يقتضي غيره ثم المستفاد من امثلته ان مراده بالعهد ما عهد استعمال اللفظ فيه وحينئذ
فعلى هذا فيرجع الى المشهور من انصراف المطلق الى الشايع ومع انه وان كان الحمل على العهد وجه ولكنه غير العهد الذي
فيه الكلام ويتضح اللازم مع ملاحظة استناده الى اصالة البراءة ايضا وبما ذكرنا يظهر الحكم في المقام الثاني ايضا
واما الثالث ففيه اقوال عدم افادته العموم مطلقا وافادته له كذلك والتفصيل بعدم الافادة لغة والافادة
شرعا دليل الاول وجوه الاول عدم منافاة الحقيقة للوحدة والكثرة وصدقها مع كل منهما فلا يدل على شيء
منهما والثاني عدم توصيفه بالجمع ولا تاكيده به فلا يقال جاءني الفقيه العلماء وكلهم اجمعون واحتمال ان يكون
ذلك لعدم التشاكل اللفظي مردود بان الوصف والتاكيد يتبعان المعنى لا اللفظ ولذا لو سمي رجل بالعلماء
لا يوصف بالجمع ولا يؤكد به ولو سميت طائفة بالعالم يوصف به ويؤكد والثالث عدم اطراد صحة الاستثناء
منه ودليل الثاني وجهان احدهما ما حكي عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وثانيهما قوله
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيهما ان الاستعمال اعم من الحقيقة وان المفيد اطراد صحة التوصيف والاستثناء
وهو منتف مع ان في دلالة الاستثناء على العموم ما عرفت وقد يوجه الاول ايضا بانه لا يدل على العموم لان مدلوله
العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما مر من ان عموم الجمع ايضا افرادي ودليل الثالث ان المطلق
الجزء الاول من دليل الاولين واما على الثاني فانه اذا ورد في كلام الشارع فالمراد منه اما الماهية من حيث
هي او الفرد والثاني اما يراد به البعض او الكل وارادة الماهية ممتنعة في الاحكام الشرعية لانها لا تجري على الكلي
باعتبار وجودها وكذا البعض لانه المبهم او المعين والثاني منتف لان الفرض عدم التعيين والاول يوجب الاغراء
بالجهل والتكليف بما لا يعلم فتعين الثالث والايراد عليه من وجهين الاول انه مبني على امتناع تعلق الاحكام
بالطبايع وهو غير صحيح بل الحق تعلقها بها وحيث وجودها بنفسها متعلقة للاحكام وان توقف وجودها على الافراد
وفيه انه خلط بين تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالطبيعة باعتبار الوجود ومبنى الدليل على الثاني وبناء الايراد على
الاول والتوضيح ان هيهنا امرين احدهما ان الحكم هل يتعلق بالطبيعة او الفرد والثاني انه اذا قلنا بتعلقه بالطبيعة
فهل هو يتعلق بالطبيعة الموجودة في الخارج كالحموضة للخل وتفريق البصر للبياض او يتعلق بها مع قطع النظر عن
وجودها الخارجي ايضا كالمغايرة لماهية الحمار الثابتة لماهية الانسان ولا شك ان الاحكام الشرعية ثابتة للماهية
الموجودة في الخارج فان السببية والشرطية والطهارة والنجاسة والجواز والوجوب والحل والحرمة وغيرها
متعلقة للطبايع الموجودة بل هنا امر اخر وهو انه اذا قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة الموجودة فهل هو يتعلق بها باعتبار
انفسها او باعتبار وجوداتها ولا يمكن انكار الثاني فان معنى مطلوبية البيع حلية ايجاده وحرمة الزنا حرمة ايجاده
ومعنى سببية العقد ان وجوده سبب وهكذا ولا دخل لذلك بتعلق الحكم بالافراد وعلى هذا فمراد المستدل
انه اذا كان التعلق بالماهية الموجودة باعتبار وجودها فهو انما يتعلق بها اينما وجدت وكيف وجدت وعبارة

اخرى باعتبار جميع وجوداتها او يتعلق بها باعتبار بعض وجوداتها الى اخر الدليل والثاني ان المراد بالبعض
المبهم ان كان فيه الابهام فامتناع ارادته مسلم وان كان فردا ما فلا نم امتناع ارادته كيف مع انه تعلق التكليف
به في مثل اعتق رقبة وصم يوما وهذا وان كان واردا لكنه لا يضر اذ لا يجوز ارادة فرد ما في جميع الموارد بل يخص بالبعض
فان ارادة فرد ما من قوله خلق الله الماء طهورا واذا بلغ الماء قدر كر وللذكر مثل حظ الانثيين واحل الله البيع
واشباهها غير جائز لجعلها الكلام لغوا بل قبيحا مستهجنا من نظيره عدم جريان الدليل في جميع الموارد بل في بعضها
كلام اخر وهو ان الكل ايضا كالبعض المعين في فقد الدليل على تعيينه فلا مرجح له عليه بل فيهما احتمال الامر وهو
الاجمال وليس مثله في كلام الشارع بعزيز ولزوم اللغو انما هو اذا لم يكن هناك مبين فلعله كان ولم يصل الينا
واما النزاع عدم معارضته باما لتعدد ارادة شيء واحد معين من المطلق المذكورة مع انه قد يكون في المحل ايضا قرينة
وعدم ظهورها علينا لا ينفيها وبذلك ظهر ضعف هذا الدليل نعم هنا مسلك اخر حسن وهو انه اذا تعلق الحكم
بالطبيعة من حيث هي هي يجب تحققه اينما تحققت والا لم يكن الحكم ثابتا لها وهي لا ينفك عن شيء من الافراد فثبت
الحكم للمهية المتحققة في ضمن جميعها وهو معنى العموم والتوضيح انه لا شك في ان الطبيعة من حيث هي لا تعدد فيه وانما
التعدد من الافراد فلا يمكن ان يثبت لها حكم وعدمه لاستلزامه اجتماع النقيضين فيكون الثابت لها احدهما فقط
فاذا ثبت لها من حيث هي هي حكم لا يمكن انفكاكه عنها مادام هو ثابت لها وهو مقتضى تحقق الحكم كلما تحققت الطبيعة
وبعبارة اخرى اذا ثبت حكم الطبيعة من حيث هي هي لا يمكن ثبوت عدمه لها مادام ثبوت الحكم لها ولذا تعد قولك
الرجل خير من المرأة مناقضا لقولك المرأة خير من الرجل اذا اريد فيهما الجنس فكلما تحقق الجنس تحقق الحكم وهو العموم
فان قيل وان كان مقتضى ثبوت الحكم للجنس ذلك الا انه يمكن ان يكون مقتضى التخصيص عدمه في بعض الموارد فيعارض
مقتضى الجنس فلا يمكن التمسك به مع انه قد يتخلف عنه في الشرعيات قلنا لا يتخلف اذا لم يعارضه مانع والتخلف مع المانع
جائز وقد يعارضه مقتضى العدم في بعض التشخصات فيتخلف ولا يخفى ان الثابت من هذا الدليل لزوم العموم لتعلق
الحكم بالطبيعة عقلا فلا يجري في الشرعيات بل يفيد لغة ايضا لانه لا يرد لزوم اللغوية ولا يتاتى ذلك ما سبق من علة الجواز
جانا الوصف بالتاكيد والجمع والاستثناء لانها من توابع نفس العلة لا الفرد ثم لا يخفى ان هذا الدليل وان كان
تاما ولكنه لا يثبت العموم كليا في ذلك لان الاحكام المتعلقة بالطبايع على قسمين قسم يسقط ويرتفع بمجرد ايجاد
الماهية وهو الوجوب والندب فانه اذا وجب ايجاد ماهية وهي توجد بايجاد فرد واحد فالوجوب يسقط بايجادها
فبمجرد ايجاد فرد يرتفع الوجوب وكذا الندب فلا يجب الا بدليل اخر وقسم ليس كذلك كسائر الاحكام فانها لا ترتفع الا برافع
شرعي اخر فالعموم انما يلزم الثانية دون الاولى وثبوت العموم البدلي للاول غير المطلوب والقول بانه ايضا كان عاما و
لكن سقط وما هنا ولنا ان نستدل على استلزام المعرف بلام الجنس للعموم بالتبادر فانه لا شك في انه اذا قال
الطبيب السقمونيا مسهل او الماء بارد يفهم منه كل احد العموم ولذا يتوهم عمومه كل من ينظر الاسهال عن
كل فرد من السقمونيا وهذا امر ظاهر جدا لا يشك فيه من دخل العرف ولعل المراد انهم يفهمون العموم من ذلك
اللفظ حتى يعامل الجنس بل المراد ان المتبادر من اثبات الحكم للجنس هو العموم ولذا يحكمون بالعموم في قولهم
مسهل لا العموم لانه معنى المعرف بلام الجنس ويتبادر كتبادر المفاهيم ولكن هذا مختص بغير الوجوب والندب من الاحكا

الحكم بالعموم قلنا ان ثبت اقتضاء بعض
التشخصات العدم فلا نحكم بالعموم وعمدة
الكلام فيما لم يثبت فالاصل العدم
فان قيل اذا كان الحكم مقتضى التخصيص
فلا يمكن ؟

واما ظاهر بل بقرينة الحال وهو عدم امكان الاتيان بجميع الافراد فلا يمكن ارادة بعض يلزم العموم
تتميم لا شك في افادة المفرد المعرف بلام الجنس الواقع في موقع النفي والنهي العموم اذ لا يتحقق
الاجتناب عن الجنس ولا انتفاؤه الا بالاجتناب عن جميع الافراد وانتفائه منهاج لا خلاف
في ان الجمع المنكر يصح اطلاقه على العموم ولا في انه ليس بموضوع له خاصة بل هو مشترك بين جميع مراتب الجمع لفظا
او معنى وانما الخلاف في انه اذا وقع مطلقا فهل يحمل على العموم ام لا فالاكثر الى الثاني والشيخ الى الاول وهو
مختار الجبائي وجعل مختار المصنف ابن خطا والحق هو الاول ولا لزم لا يدل على ما الجماعات على البيان
ولا دليل على تعيين الجميع الا ان تيقن ارادة الاقل يتعلق الحكم به او يوجب الحكم به فيحمل الثابت بالاصل والاستثناء
بصحة تفسيره باقل الجمع وبقياسه على الواحد المشترك لفظا او معنى يتطرق فيه بصحة التفسير بالمجاز وباحد معنى
المشترك وان قلنا بحمل المشترك على الجميع عند الاطلاق ولانه لو لم يحمل على العموم لجاز الا
وهو يقول به فيه ايضا احتج المخالف بوجهين احدهما انه حقيقة في جميع المراتب فلو حمل عليه اما لان
المشترك يحمل على الجميع عند الاطلاق او لانه ايضا احدى حقايقه المتساوية لساير الحقايق وهو مرجح الترجيح
والجواب بمنع حمل المشترك على جميع معانيه سلمنا ولكن المشترك الذي يقال فيه ذلك هو المشترك لفظا وكونه مشتركا
لفظيا ممنوع واما التعليل الثاني ففيه منع صلاحيته للترجيح ومعارضته مع تيقن الاقل وثانيهما دليل الحكم
المتقدم في المفرد المعرف وقد عرفت ضعفه منهاج اقل مراتب الجمع ثلثة خلافا لجماعة منهم القاضي
ابو بكر وابو اسحق فقالوا انه اثنان وقيل واحد وليس الخلاف في لفظة ج م ع بل في صيغة الموضوعة له سواء
كانت لجمع القلة او الكثرة الكسر او السالم وكذا ضمايرها واما صيغ التكلم مع الغير فهي تطلق على الاثنين حقيقة
بلا خلاف لنا تبادر الزايد عن الاثنين وعدم تبادرها ولذا لو قال السيد لعبيده الثلثة قوموا فلم يقم
واحد منهم يلام ويذم ولذا يكذب القائل رايت رجالا اذا رأى الا رجلين ويؤيده قضية ابن عباس وعثمان
واختلاف صيغتي التثنية والجمع بانفسهما وبالتوابع والضماير والموصول والاشارة والعلامات واما جعلنا هما
مترادفين لا دليل في جماعة لعدم ثبوت الاول وعدم دلالة الثانية على الكافية وقد يستدل ايضا بان الوضع لما فوق
الاثنين معلوم والاصل عدم الوضع له وهو بطل لدفع الاشتراك اللفظي دون المعنوي لاستواء نسبة الاصل الى الثلثة
المشترك بين الثلثة فما فوقها والاثنين فما فوقها احتج المخالف اولا باستعمال لها في الاثنين وباجماع نحو الى هذا
ابان كثير ويقوله سبحانه فان كن نساء فوق اثنتين بجعل القيد احترازا فيحصل معنى الاجتماع فيهما ويقوله عم الاثنان
فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول منع الاستعمال اولا ومنع دلالته على الحقيقة مطلقا ثانيا وهو الجواب عن الثاني
مضافا الى عدم امكان حمل القيد للاحتراز لان حكم الاثنين ايضا حكم ما فوقهما فتعين حمله على النساء وعن الثالث
ان النزاع ليس في لفظ الاجتماع بل في صيغة الجمع وهو الجواب عن الرابع مضافا الى عدم ثبوت الخبر واحتمال ارادة
كونهما في حكم الجماعة في الفضل والثواب بل هو الظاهر لبعد تعليم اللغة عن النبي وتطبيقه مع انه لو حمل لكان دليلا
على ان الاثنين ليس جماعة لغوية والا لم يكن حاجة الى البيان ولم اعتبر المخالف الثاني على دليل الاول ووجه ان
الواحد وحده جماعة ويعلم جوابه مما سبق هذا هو الكلام في الحقيقة واما على التجوز فالظاهر جواز الاطلاق على الا

بل الواحد ايضا بعلاقة الشائعة في التعظيم او شبههما ويستعمل في العرف كثيرا وقد يمنع ذلك وهو شاذ نادر **منهاج**
نفي العام بمثل والله ما اكلت لا يستعمل الا بنفي جميع انواع الاكل والاستعمال المتبادر ولانه نفي على نكرة لان النحاة
كلهم متفقون على ان الجمل نكرات اما لاتصافها بالتنكير باعتبار نفس الجملة كما هو ظاهر عبارتهم او
باعتبار المفرد الذي يسبك منها على ما اختاره المحققون الذاهبون الى ان التعريف والتنكير من خواص
الاسم ولنا اذا كان الفعل متعديا فهو عام في مفعوله لما ذكر خلافا لابي حنيفة في الاول مطلقا وفي الثاني
في الجملة ضعف ودليله سقيم مع ان اكثر ادلته في الاول مختص بغير الاستثناء. **منهاج** اختلفوا
فيما اذا حكى الراوي عن المعصوم حالا لفظا مدلوله العموم كما في قوله قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرر
في انه هل يحمل على العموم ام لا فذهب ابن الحاجب والعضدي الى الاول والاكثر ومنهم السيد والشيخ الى
الثاني ونقلا عن بعض الناس تفصيلا وهو الفرق بين ما اذا حكى ما يدل بظاهره على وقوع فعل منه
كقوله قضى بالشاهد واليمين وقتل المسلم بالكافر وما يدل على صدور قول منه كقوله قضى بالشفعة للجار
ولم يقبل السلب من الكفار فحكم بالعموم في الثاني دون الاول وهو الاظهر لنا عدم عموم الاول فلانه ربما
لا يحتمل حيث ان فعله لا يقع الا على وجه خاص وواقعة مخصوصة واما عموم الثاني فلان الظاهر حجية
روايته وكونه عادلا فلو حمل على العموم فلا وجه لذلك ومن ظهر الحكم بالعموم لو كان الكلام محتملا للوجهين اذ لا تخصيص
عام الا بمخصص معلوم واحتمال كونه على وجه يقتضي التخصيص لا يخصص لحجية الثاني في العموم مطلقا باحتمال
التوهم او الاجتهاد من الراوي وجوابه ظاهر ولحجة المثبت لذلك ان معه عارف فالظاهر عموم ما حكاه وبما يدل
بظاهره عليه وجوابه انه لا المخصص القطعي وهو ما في الاول **منهاج** قد يكون الكلام بحيث لا يستقيم
الا بتقدير وهو مقتضيا وهو اما لا يحتمل الا تقديرا واحدا فحكمه ظاهر او يحتمل تقديرات متعددة فان تعين واحد
بحجة فيتعين والا فاختلفوا فيه فالمشهور انه يحمل على الكل واحد من الكل وقيل على الاول وقيل بتقدير الكل المشهود
استواء الجميع وبطلان الترجيح بلا مرجح وترجيح البعض على الكل بتعين تقديره فيبقى الزايد بالاصل ورد
هذا لو اضمر كل من المقدرات اما لو اضمر امر واحد عام للجميع فنسبته الى المخالفة للاصل مع كل واحد
وللثالث اصالة عدم تعلق اصل الحكم بالتأبيد على البعض وللثالث بطلان اضمار البعض المعين لاستلزامه
بلا مرجح ولزوم الاجمال في غير المعين فتعين الكل وتبادره من مثل لا ملك لنا ولا امير للبلد سلطان اذا
الملك والسلطان وكونه اقرب المجازات الى الحقيقة حيث ان اثبات جميع احكام الشيء اقرب الى اثباته لنفسه من
اثباته لبعض احكامه ونفي كل احكامه اقرب الى نفي ذاته من نفي بعضها وصحة الاستثناء. والجواب عن الاول ان
الكل ايضا ترجيح بلا مرجح مع ان بطلان الاجمال بالاطلاق غير مسلم وكونه خلاف الظاهر لو سلم لا يرجح
على خلاف الاصل كترجيح الاصل على الظاهر الا في مواضع مخصوصة وعن الثاني بمنع التبادر وخروجه عن البحث
لو سلم وعن الثالث بمنع وجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات مطلقا كما مر وعن الرابع منع صحة الاستثناء مطلقا
ومنع دلالتها على العموم لو سلمت واعلم انه قد يستقيم مثل هذا الكلام او مثله بتجوز في المذكور من غير تقدير
ويحج فيرجح في تقدير الاضمار او المجاز الى حكم تعارضهما فان يرجح الاضمار على الاجمال بحاله وكذا ان

المجاز

المجاز وتعدد بلا مرجح وانا نقول يحمل عليه ثم الفرق بين هذه المسألة وما سياتي في بحث المجمل من ان قوله
لا صلاة الا بطهور والتحريم المضاف الى الاعيان هل هو مجمل ام لا ان الكلام هيهنا في ان امثال هذه هل
هي عامة ام لا بل مجملة اذا لم يتعين احد محتملاتها وفيما ياتي في ان مع عدم كونها عامة هل يتعين
احد محتملاتها بدليل ام لا **منهاج** قالوا ترك الاستفصال في مقام الاجمال يفيد العموم
ولتوضيح العنوان نقدم مقدمة هي انه نقل في تمهيد القواعد حكمين ونسبهما الى الشافعي احدهما
ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم وثانيهما ان حكاية
الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال ويظهر من الاسنوي
والمرافقة ان هذين الحكمين واردان في محل واحد فيكون احدهما ناسخا للاخر ونسب في التمهيد ذلك
الى بعض اصحاب الشافعي ايضا وذكر السيد والشيخ في الذريعة والعدة الحكمين في محلين قال في الذريعة
في بيان حكم حكاية فعله صلى الله عليه وآله ما خلاصته وفعله اما يكون الوجه الذي وقع عليه غير
معلوم نحو ان يأخذ من يد رجل ملكا من غير ان يعلم جهة اخذه فيكون مجملا واما ان يعلم الوجه مثل ان
يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعديها وكذلك لا يجوز ان يحج في من افطر في
شهر رمضان باي وجه كان فطره فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر فامره بالكفارة لان
ذلك كما قلنا قضية في عين لا يجب عمومها فان قيل فما قولكم في جوابه عن سؤال السائل هل يكون عاما
او خاصا قلنا اذا سئل عن حكم المفطر فجاب بان عليه عن ثلثة اما يكون عام اللفظ كان يقول كل مفطر عليه
الكفارة او يكون في المعنى عاما نحو ان يسأل عن رجل افطر فيدع الاستفصال عما به افطر ويقول عليه
الكفارة فكانه قال كل من افطر فعليه الكفارة او يكون السؤال خاصا والجواب مثله فيحمل على الفعل انتهى وحكم فيه بكل
فعل بعيد العموم وفي حكمه بعد سؤال عن غير استفصال العموم وفي تهذيبه قال المحقق فقال اما ان يبلغ الراوي
في حكاية افعاله ثم قال فاما اذا سئل عن امر فاجاب بجواب فان كان عاما حمل على عمومه وان كان بقضية
فيما سئل عنه نظرنا فيما سئل فان كان واقعا على وجه واحد فالجواب يختص به وان كان ذلك غير معلوم من
حاله كان الجواب في حكم العموم مثل ان يسأل عن رجل افطر في رمضان ولا يعلم بما افطر فيقول اجاب بايجاب
الكفارة صار كانه قال كل من افطر فعليه الكفارة ومتى كان العلم بالسبب انه افطر بوجه واحد وكان سؤاله
ينبئ عن ذلك فجوابه مصروف اليه انتهى وظهر من كلامهما اختلاف المورد بين عليهما يحمل كلام الشافعي
ويصرح بذلك شيخنا الشهيد في قواعده قال والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول
ما كان لفظا وحكم بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال
عن كيفية القضية واما قضايا الاحوال فهي الوقائع التي حكاها الصحابي ليس فيها سوى مجرد فعله وتحتمل
ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة انتهى خلاصة كلامه وظهر مما ذكر ان هيهنا مسئلتين احدهما انه اذا
حكى فعلا او حالا عن المعصوم من غير بيان لكيفيته وجهته هل يفيد العموم ام لا وثانيهما انه اذا حكم بحكم بعد
سؤال من غير استفصال هل يفيد ام لا والاولى قد مر حكمها في مسئلة حكاية الراوي والثانية

هي المذكورة هنا اذا عرفت ذلك فنقول ان السائل اذا سأل عن واقعة فاما يكون السؤال عن واقعة وقعت وهي
معلومة لأن يقع على وجه او عن واقعة على تقدير وقوعها وعلى الاول اما يعلم ان المسؤول عالم بالوجه
الذي وقع او يعلم انه غير عالم او لا يعلم حاله وعلى التقادير اما يكون احد الوجوه ارجح من حيث الوقوع بحيث
ينصرف السؤال عند الاطلاق اليه عرفا او لا فهذه صور ثمان ظاهر المنقول عن الشافعي والسيد عميد الدين
في شرح التهذيب افادة العموم في جميع الصور وان امكن تخصيص كلامهم بما اذا لم ينصرف السؤال الى بعض الوجوه
وصريح الشيخ الفرق بين ما اذا علم المسؤول حال الواقعة وبين غيره وهو ظاهر قريب وصريح طائفة من المتأخرين
تفصيل اما العموم في الثاني وبعده في الاول ولكن كلام اكثرهم صريح بالفرق بين ما اذا تساوت الوجوه او لم يتساو
وحاصله يرجع الى الحكم بالعموم في ثلثة من الصور الثمان وبعدمه في خمس منها وهو المختار لنا على العموم في الثلثة
الاولى تبادر العموم منها وتعارفه عرفا فانه لو سئل سائل عن حكم ماء وقع فيه دم فاجاب بالطهارة وحكم بالنجاسة
ثم وقع فيه ثانيا فاوقعتها متنجسا لم يرد عليه اعتراض ولذا لو تكرر هذا السؤال منه بعد الجواب بعد لغوا مستهجنا
وبجهة المسؤول ثانيا ان يجيب بانه ثبت حكمه ولذا لو اختص الحكم ببعض الوجوه فقصر على الآخر بعد الاطلاق عالم
يقال بين الثاني فخطأ الاول بل قد يجعل الاول ايضا ولنا ايضا انه لو لم يرد في السؤال العموم لزم الاغراء
اذ لا شك ان السائل لو لم يفهم العموم يفهم ان حكم الواقعة الواقعة او المفروضة عامة او خاصة بما ذكره
الفرق وان المسؤول لا يعلم وجه الواقعة الخصوص فحكمه بما يختص بوجه معين اغراء وبما ذكرنا من الدليل يندفع
ما استشكله بعضهم في الواقعة المفروضة من احتمال اقتضاء المقام للاجمال وتاخير البيان الى وقت الحاجة ثم هو ينبه
على من استدله بان المسؤول لو لم يرد الحمل على العموم فاما يحمله على البعض المعين وهو ترجيح بلا مرجح او لا يحمله
على شيء من العموم والخصوص وهو اجمال يخلو عنه كلام الحكيم وقد يجاب بجواز ان اقتضاء المقام للابهام ووجود مصلحة
في التاخير وكون التاخير لعدم حضور وقت الحاجة او مخالفة للاصل اقول لا شك في مخالفة الاولين للاصل
اما الثالث فهو مبني على ما توهم من ان الاصل في السؤال ان يكون وقت الحاجة والمراد بالاصل هنا الظاهر
فيقال الظاهر من عادات الناس واحوالهم انهم لا يسألون عن شيء الا وقت حاجتهم اليه وفيه ان الناس مختلفون
في السؤال فانه اذا كان احد معلم جماعة في سائلهم فليس ظاهر سؤاله كونه وقت الحاجة بل يحتمل ان يكون
التعليم حين الاحتياج وكذا من يجيب فتاويه عالم في كتاب وكان من شأنه التتبع مع عدم في السائل وكذا
من يكون حاضرا عند سؤال السائل فانه كثيرا ما يسئل عما يناسب ما سئله غيره بالفرض وكثير من اصحاب الائمة
كانوا ارباب التعليم والاصل والبحث مع المخالفين ومن لم يكن كذلك فيمكن حضوره في مجلس سؤال الغير فيسأل عما
يناسب سؤاله ثم كلما يتحقق فيه هذه الاحتمالات فلا يبعد ادعاء ظهور الحاجة ولكن الكلام في هذا التوجيه
حجية هذا الظهور لم يتحقق ولنا على عدم العموم في البواقي انه انما الحكم الى الراجح مع رجحان بعض الحالات
ولكن لا بد من كونه بحيث يوجب انصراف السؤال عند الاطلاق اليه وانضمامه الى الواقع مع كون السؤال عن
الواقعة المحققة وكان المسؤول عالما بوجهه ووقوعها ولا يلزم في الجواب بحكم الواقع اغراء ولا يفهم العرف
عموما انه ينفي التقييد تغيرا اذ لم يعلم السائل علم المسؤول وعلم المسؤول حال علمه بدليل اذا كان

مع علمه بالواقع ينصرف اليه اذ لو يعلم علمه وعدمه يوجب الحكم بعدم العموم لجواز علمه بالواقع فيتبع فالاولى الحكم
فيه بنفي الاصل قلنا الاصل عدم العلم فان علم المعصوم بين ايضا حادثة فائدتان الاولى اذا
احتمل السؤال ان يكون عن واقعة واقعة او مقدرة فهل الاصل فيه الاول او الثاني الظاهر الرجوع الى اللفظ
فان كان حقيقة في الواقعة كقوله وقع في بئر دم فالاصل عدم الوقوع لان الظهور من جهة اللفظ
العدم ايضا الثانية لا فرق فيما ذكرناه بين ان يكون الاحتمال لاجل اطلاق اللفظ او اشتراكه اي
تعدد معانيه مع الصرف عن الحقيقة وعدم التعيين فيحكم بثبوت الحكم لجميع معاني المشترك وجميع المعاني
المجازية المحتملة والدليل في الجميع واحد تنبيهات قد وقع في صيغ الخطاب الواردة في كلام الشارع
او في خطابه بالالفاظ الموضوعة للمخاطبة كصيغة النداء مثل يا ايها الناس ويا عبادي ويا ايها المسلمون
وكلمة الخطاب مفردة ككاف الخطاب وتائه وتثنية او جمعا وصيغ الاوامر المخاطبة والنواهي كلها او اكثرها
في مثل يا عبدي اذا قمت الى الصلوة فاغسل وجهك ولا تصل في المكان المغصوب او يا ايها المصلي
افعل كذا ويا ايها المؤمن لا تفعل كذا وامثال ذلك هل هي مختصة بالموجودين في مجلس المخاطبة او في زمن
الوحي مطلقا او يشمل المعدومين ايضا ولا بد لنا من تقديم مقدمات الاولى لا نزاع في ان هذه
الالفاظ موضوعة للمخاطبة ولا يجوز استعمالها في غيرها انما النزاع في انها للمخاطب الحاضر فقط او
الموجودين ولو كانوا غائبين او يصح المخاطبة للمعدومين ايضا الثانية اعلم ان النزاع هنا في
مواضع الاول في الوضع الحقيقي الاول هل يجب اي هذه الالفاظ هل هي حقيقة في الموجودين في مجلس
المخاطبة خاصة او في زمن الوحي كذلك او حقيقة في الاعم منهم ومن المعدومين والثاني في انه على تقدير اختصاص
الوضع الحقيقي بالاول هل يجوز استعمالها في الباقي مجازا ام لا الثالث انه هل هذه الخطابات الواردة في
كلام الشارع مستعملة في المعنى العام او لا بل يعلم اشتراك غير المخاطبين بدليل من الخارج الثالثة
لا يخفى ان النزاع في هذه الخطابات من جهة اوضاعها الخطابية والا فقد يعرض لها ما يخصصها بالحاضرين مثل
يا ايها الحضار او بطائفة معينة مثل يا اهل يثرب او بشخص مخصوص مثل يا زيد وكذا غير صيغة النداء مثل
وجهك لشخص معين حاضر وامثال ذلك وما كان كذلك وعلم اشتراك غير المخاطب معه فهو بدليل من الخارج
لا محالة ومن ذلك ما لو قيل الخطاب لشخص معين كقوله كفّر لمن قال افطرت فالنزاع انما هو في الخطابات
التي لم يعرض لها جهة اختصاص سوى الخطابية الرابعة اعلم ان مع خطاب المعدوم او الغائب لسياقه
مخاطبهم بدعوى تصورهم اجمالا او تفصيلا فانه محال بل اللغو ان يجعل موجودا في الذهن منفصلا او مجملا
ملحوظا بعنوان كونه مسلما او انسانا او غيره ذلك ثم يخاطبه الخامسة المقصود من خطاب المعدوم ليس الخطاب
حال العدم بل المعنى افهام هذا المعدوم بعد وجوده بان يعلم ان الخطاب المصوغ الذهنية كان يوجه الخطاب اليه
والفرض منه فالخطاب في المعدوم خطاب الموجود ولكن ذهنا والخطاب اليه كناية عن خطاب المعدوم اذا وجد
هذا اذا خص الخطاب بما كان بلا واسطة واما اذا كان اعم منه فالفرض انما هو المخاطب السادسة اعلم انه
لا يستلزم شمول الخطابات الشرعية للمعدومين كونهم مكلفين ايضا حال العدم ولذا ذهب جماعة من اصحابنا

وان كان حقيقة في غيرها كقوله تعالى في بئر دم فالاصل عدم الوقوع ٢٢

وبما لا يعد الاشتراك ثبت الاختصاص وعلى الثاني وجهان احدهما ثبوت الاستعمال في العرف والمحاورات
فان من يريد ان يلقي حكما الى الحاضر والغايب والموجود والمعدوم يجعل الموجود الحاضر مخاطبا ويجعل الاخرين
بتوسطه من غير ان يقصد حين الوجود بالعنوان الذي خاطبه به وان لم يكن حين النداء موجودا فنقول يا امة النبي
زادنا ابا ح لن تكل منكم بل تعد يا بادع جميع من يتضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما هو
ظاهر من المصنفين والوصايا للاولاد وغيرهم ومن هذا القبيل كثير من وصايا الانبياء والاولياء والحكماء
وقد وقع منه في الاشعار ما لا يحصى كثرة بل وقع في القرآن ايضا كقوله تعالى كن فيكون وورد في كثير من الايات
انها نزلت في جماعة فتاوا بعدها ان النبي في قوله تعالى كنتم خير امة وورد انه نزلت في الائمة وكون مثل ذلك
من المطوي لا يفيد لانه لا يخرجه عن كون المطوي ايضا مرادا وثانيهما وجود العلاقة المصححة من التغليب والتنزيل
واشتراط العلم او الظن بالاول الى المعنى المجازي في الثاني لا يضر لان الخطاب مع المعدومين لا يليق الا
الوجود اذ معنى يا ايها المسلمون على التأويل يا ايها المسلمون من الموجودين والمعدومين الذين يوجدون الى
مطلقا ويمكن جعل العلاقة المشابهة ايضا لمشابهة الموجود الذهني للخارجي او صورة الخطاب للخطاب وهم
ما ذكر عدم اختصاص صحة الاستعمال المجازي في الملفق بل يصح في الغايب والمعدوم خاصة ايضا وما
ما قيل من انه لا خلاف في المعدومين فقط فالمراد عدم اختصاص خطاب الشارع كيف وقد يخاطب
الجمادات ايضا التي هي لا تقبل الافهام ابدا فان قلت الغرض منه افهام السامعين قلت كون الغرض ذلك
مع عدم جوابه كليا لا يخرج الخطاب عن كونه خطابا اليها مع ان الغرض في خطاب المعدوم ايضا افهام
من سيوجد وتفهيم من يحضر مجلس وجوده ويخاطبه من غير خطاب حاضر لاجل عدم ترتب فائدة عليه حيث لا سامع
بل او يبلغه الحي من بعد ولا يقبح تكلمه بما يشمل المعدومين بغير نزاع ايضا وعلى الثالث اصالة الحقيقة
وعدم التجوز لا انه يستلزم ان يكون جميع الخطابات الشفاهية الشرعية مجازات من باب التغليب او عموم المجاز
او كونها مستعملة في المعنى الحقيقي والمجازي لان لنا التزام الاول ولا يلزم منه محذور اصلا وعلى الرابع استفاضة
الاخبار بتبادر لتلك الخطابات الواقعة في القرآن للمعدومين ايضا كالروايات الواردة في الامر بقول لبيك
ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس وقوله لا بشيء من الاء ربك ربنا نكذب عند قوله
فباي الاء ربكما تكذبان وقوله كذلك الله ربي عند قراءة سورة الاخلاص واعاذتنا برب الفلق وبرب الناس
عند قراءة المعوذتين الى غير ذلك فان المتبادر من امثال ذلك اجابة المخاطب بالكسر وهي محل استعمالها
فلا اعتداد بان المراد منها اظهار الايمان لا وقع له وتأييده باختصاص استحباب قول لبيك بما فيه يا ايها
الذين امنوا دون يا ايها الناس ضعيف لعدم الاختصاص بل يستحب فيهما كما يدل عليه مرسلة ابن ابي عمير
عن الصادق عليه السلام ورواها الشيخ وهي انه قال يخيف العبد اذا صلى ان يرتل في قراءته فاذا مر باية فيها ذكر الجنة
او ذكر النار سال الجنة وتعوذ بالله من النار واذا مر بيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا يقول لبيك ربنا
وفيها ايضا المستفيضة الدالة على ان القرآن لم يجعل لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس وانه غض جديد
فهو يجري كما يجري في مضى الى غيره ذلك وقد استدل له ايضا بقوله سبحانه لانذركم به ومن بلغ حيث ان من

القائلين بامتناع تكليف المعدوم قالوا لا تشمل هذه الخطابات لهم ولو مجازا لانهم والذي لعله التحقيق ان
التكليف اما تنجيزي بان يطلب من المعدوم مثلا ان يمتثل حال العدم او تعليقي وهو على وجهين احدهما ان
يكون التكليف متعلقا بالفعل وكان التكليف منجزا والمكلف به معلقا بمعنى ان يطلب بالفعل منه الاتيان بالامر
الفلاني على تقدير كذا وثانيهما ان يكون نفس التكليف تعليقيا بمعنى ان يكون الطلب معلقا على وجود شيء
ونظيرهما ما ذكروه في الفروع في التوكيل فالاول كان يوكل زيدا حالا للفعل بان يفعل كذا في الشهر الاتي
والثاني كان يقول ان جاء الشهر الاتي وكلتك في ان تفعل كذا وحكموا بصحة الاول وفساد الثاني والنزاع المعروف
بين الاشاعرة والمعتزلة انما هو في الثاني خاصة واما الاول فالكل متفقون على بطلانه كما ان الكل متفقون
على جواز الثالث قال بعض الفضلاء الكل متفق على انه لا يجوز تكليف المعدوم بان يستدعي منه ان يمتثل في حال
العدم ممتنع غير واقع في الازل ولا في شيء من الازمنة وكذا الكل متفق على انه تعلق به في الازل صدور الفعل
فيما لا يزال عن علم كونه على شرائط التكليف فيما لا يزال ولا محذور في ذلك بل يجب كونه كذلك انتهى ثم
الخطاب التكليفي ايضا ينقسم باعتباره لا لدلالته على التكليف هذه الاقسام الثلاثة فان اريد به اثبات التكليف
التنجيزي او التعليقي بالمعنى الاول يكون الخطاب ايضا ممتنعا وان اريد به اثبات التعليقي بالمعنى الثاني لا يكون ممتنعا
فلا يلزم من تعلق مطلق الخطاب التكليفي حال العدم الذي هو محل النزاع غاية الامر ترتب التكليف بالمعنى
الثالث وهو يعني عدم التكليف حال العدم وهو جائز اتفاقا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان النزاع وان وقع في
كل من المواضع الثلاثة المذكورة الا ان المعنون في كتب الاصول هو الثالث ولكن نعلم التعرض في الاولين ايضا ليتضح
الحق عندهم الاقوال فيها ثلاثة الاول عدم الشمول لغير الموجودين مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وهو مذهب الاكثر
بل يظهر من بعض الاجماع عليه وهم بين قسمين قسم يقول بعدم جواز الاستعمال لا حقيقة ولا مجازا وفيه بين قائل
بعدم جوازه بخصوص استعمال مثل هذه الخطابات الشرعية وان جاز في غيرها فيكون المنع لاجل عارض فيها و
قائل بعدم الجواز مطلقا وقسم يقول ان الاستعمال مجازي والاصل عدمه الثاني الشمول حقيقة نقله والذي في الاحكام
وهو مبني على الحقيقة الشرعية عند البعض والاذهاب في التجريد ومن يدعي اللغوية الثالث الشمول مجازا اختاره
في الانيس والتجريد ونسبه اليه الفاضل في شرح الشرح وبعض اخر وصرح بعض المتاخرين بالعموم من غير تخصيص
بالوصف وقد نقل رابع ايضا وهو تخصيصها بمجلس الخطاب وجعل الغايبين كالمعدومين والحق كونها حقيقة
في خطاب الموجود الحاضر وصحة استعمالها في الغايب والمعدوم مجازا منفردا ومطلقا اما باعتبار التجوز في نفس
الخطاب بان يستعمل الموضوع للخطاب في صورته او باعتبار التجوز في متعلق الخطاب بان يستعمل الموضوع لخطاب الموجود
في خطاب المعدوم وعدم عموم الخطابات الشفاهية الشرعية الا ما كان منها في القرآن فان الظاهر فيها الشمول لنا لنا
الاول تبادر الموجود الحاضر من امثال تلك الالفاظ فانه لو قال زيد لو قلت حتى كذا وكذا وكان هناك شخص موجود
الى شيء قلت وان لم يكن زيد متوجها اليه حين التكلم وصح السلب عن غيره فانه لو قال السيد يا عبادي اذهبوا الى
البلد الفلاني وكان هناك ثلثة حاضرين وكان له عبد غايب فقال انه ليس بمامور بالذهاب بل ولا اشتراط عبد الله
فلك وقال هل اني مامور بالذهاب يفهمونه ويقرع للغويين بتخصيص الموجود الحاضر والمتبادر منه الوجود الخارجي

بلفظ عام يشمل المعدومين ايضا وفيه ان انذار المعدومين لا يتوقف على كون خطابا اليهم ايضا فانه اذا انذر
احد بخطاب خاص به واقيم الدليل على شاركة اخر له فيما يستفاد منه يصح انذار الاخر بهذا الخطاب ايضا وقد يستدل
ايضا باحتجاج العلماء على اهل الاعصار وسيظهر ما فيه احتج من يقول بعدم الشمول للمعدوم جواز شمول لخصوص مثل
هذه الخطابات الشرعية بوجهين احدهما عدم صدق الناس والمؤمن والعبيد وامثالها على المعدوم وانما جعلنا
دليلا على جواز عدم شمول لخصوص هذه الخطابات دون مطلق الخطاب اذ يمكن جعل عنوان الخطاب ما يصدق على
المعدوم نحو يا ايها اللاحقين بعد ذلك ويا ايها الموجودين والمعدومين وامثال ذلك وايضا هذا يدل على عدم
شمول مثل تلك الالفاظ لا نفس الخطاب الذي هو محل النزاع والجواب منع عدم الصدق مجازا وان لم
حقيقة ولذا يصح الاستعمال فيقال كيف يكون حال الناس الذين يأتون بعد ذلك بل وقع كما في قوله سيأتي
زمان على امتي وما ورد من نداء ابراهيم بعد بناء الكعبة من في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة
وما ورد في الاحاديث المتكثرة في علامات ظهور القائم ان الناس يكونون كذا والعلماء كذا والامراء كذا
وثانيهما ان المعدومين لو كانوا مخاطبين بهذه الخطابات لكانوا مكلفين باحكامها وتكليف المعدوم غير جائز
لان التكليف طلب والطلب امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه
لانتفاء المطلوب منه فمتعلق الطلب لانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مما لا يعقل الا برفع النزاع لحدوث
التكليف لانتفاء الكل في الاول بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا التكليف مشروط بالفهم ولا فهم للمعدوم وجوابه
مضافا الى ما فيه من جعل التعلق او المطلوب منه جزء للطلب والى انه يوجب عدم شمول غير المشافهات للمعدومين ايضا
مثل يجب على امتي كذا مع انه لا نزاع فيه وقد وقع في الاخبار كما يأتي بعضه وانه اخص من المدعى لانه لا يشمل مثل الخطاب
وبعد كما وامثال ذلك مما لا يتضمن تكليفا اولا ما مر في المقدمة السادسة من عدم استلزام مخاطبة المعدومين
بهذه الخطابات كونهم مكلفين ثم يستلزم صيرورتهم بعد الوجود ولا امتناع فيه بل هو كذلك قطعا وثانيا ان اللازم امتناع تكليف
المعدوم منجزا واما معلقا ولو بالمعنى الاول فلا امتناع فيه وقولنا ان التكليف طلب والطلب امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق
المنتسبين فيه ان المنتسبين في نسبة تكليف المعدوم الى الله هو التكليف والمكلف بالكسر وهما متحققان واما بالفتح فهو
متعلق التكليف ومفعوله ثم هو احد المنتسبين في التكليف بمعنى المكلفية فان قيل انه متعلق ولا بد للفعل ايضا من متعلق
ومفعول ان خارجا فخارجا وان ذهنا فذهنا قلنا توقف الفعل الخارجي الى وجود متعلقه الفعل خارجا مسلم بل يكفي وجوده
العلمي ومثل التكليف هنا مثل ارادة الفعل فانه اذا كان شيء موجود الارادة ايجاده بل ولو قبل وجوده ولا ارادة لابد لها
من متعلق ومراد وليس شيء الا الصورة العلمية مع ان الارادة موجودة في نفس الامر قبل وجود الفعل ففي قوله سبحانه
اذا اراد الله شيئا ان يقول له كن فيكون نقول اذا تحققت الارادة فهذا الشيء لا يمكن ان يكون موجودا اذ الارادة لا
تحصيل الحاصل فلابد ان يكون معدوما مع انه مفعول ومتعلق للارادة فان قيل متعلقها هو الموجود العلمي قلنا ولا ان
متعلق التكليف ايضا كذلك وهذا مراد من جوز تكليف المعدوم وثانيا انه مستلزم لما لا ارادة تحصيل الحاصل او ارادة
ما لم يتصور ومن هذا القبيل ايضا علم الله سبحانه فانه امر متحقق في الخارج ومتعلق بالمعدومات فان معلوماته
غير متناهية والموجودات متناهية وكذلك ما ورد في الاخبار المتواترة من ان عند النبي والائمة علم ما كان و

علمي

ما يكون

ما يكون الى يوم القيمة فان العلم ايضا امر نسبي وكذلك الحب والشوق فانه قد يحب احد امرا معدوما ويحب حصول
اثر الحسن في الجسم ويشتاقه كما ورد في الاحاديث من تاق الامام شوقا الى القائم واصحابه والحاصل ان المراد بالمنتسبين
في قولهم تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين هو نفس الامر المنتسب اي العارض والمنتسب اليه وبعض العوارض دون ما يضاف
اليه المنتسب والمنتسبان فيما نحن فيه هو نفس التكليف والمكلف بالكسر دون المعدوم وتوضيحه ان التكليف امر نسبي
وهو قد يعرض للمكلف بالكسر باعتبار حيثية صدوره فيصير مكلفا بالكسر ويكون التكليف ح بمعنى المكلفية بالكسر وقد يعرض
للمكلف بالفتح ولاجل حيثية صدوره فيصير مكلفا والتكليف ح بمعنى المكلفية بالفتح والمنتسبان في الاولى هما نفس التكليف
والمكلف بالكسر والفتح هو المتعلق والمضاف اليه وفي الثانية بالعكس والمراد من جواز تكليف المعدوم هنا هو جوازه بالمعنى
الاول اي يجوز للمكلف تكليف من كان معدوما فيصير مكلفا اياه لا انه يجوز ان يصير المعدوم مكلفا بالفتح فان قيل
كيف يتحقق المكلفية بدون تحقق المكلف قلنا كما يتحقق المحبية بدون وجود المحبوبية والمريدية بدون وجود المراد و
التحقيق ان المكلفية عبارة عن كون شخص مريدا لايجاد الفعل من الغير مع اظهاره سواء وصل الى ذلك الغير
ام لا بل قد وقع التصريح به في بعض الاخبار كما رواه الكليني في الصحيح عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم وان كانت
قوله وايضا التكليف مشروط بالفهم فجوابه ان التكليف مشروط بفهم المكلف بحال صيرورة المكلف مكلفا بالفتح
مكلفا لا حال تكليف المكلف بالكسر والحاصل ان خطاب المعدوم لا يوجب الا صيرورة المتكلم مكلفا بالكسر
وهو غير مشروط بفهم المكلف بالفتح وان شئت زيادة تفصيل في تلك المطالب فارجع الى المبادي والاحكام
من شرحنا على تجريد الاصول ثم هنا المستدل قال فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو مجازا فما يثبت التكليف
للمعدومين حين وجودهم قلنا اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام
ولا يلزم اخبار المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك مفاد عام الاجماع على الاشتراك
والحاصل انا نقول باشتراك المعدومين مع الموجودين بالنص والاجماع انتهى اقول فيه ان التكليف ما هو الا
الكلفة كما قيل وهي مع اعلام المكلف فالمراد باخبار الله رسوله انهم يصيرون مكلفين اما انه يحدث بعد ذلك
ارادة امتثالهم وليست الان ارادة اصلا فبطلانه واضح لوضوح ارادة الله سبحانه من الازل ان يمتثل المعدوم
بعد وجودهم واما انه اخبره بان الارادة الان متحققة ولكن اعلامهم يتحقق بعد وجودهم فهذا ايضا باطل اذ
لا اعلام بالنسبة الينا بعد وجودنا فان قلت ان الاعلام بهذه الخطابات قلنا بعد اختصاصها بالموجودين
فمن اين يكون اعلاما لنا فان قلت الاعلام بالاجماع والنصوص المعصومية قلنا ادلة الاجماع والنص على
اي شيء هل على تحقق التكليف حال النص وقول المعصوم الذي يكشف عنه الاجماع فهو بعينه تكليف المعدوم
او على حدوث التكليف حال حدوث الموجودين فيعود محذور ان التكليف الحادث هل هو الارادة او
الاعلام او على الاشتراك فان اريد تحقق الاشتراك حين النص والاجماع فهو عين تكليف المعدوم وان اريد
حدوث الاشتراك في التكليف فالمراد اما حدوث الاشتراك في الارادة او الاعلام فيعود المحذور مع
انه ان لم يصدر من الله حكم للمعدومين اصلا فمن اين يثبت تكليفهم وان صدر فاي طريق اعترف به

فهو امر تدريجي يحتاج الى المتعين فاذا جاز تعلقه بالمعدوم حال عدمه فلم لم يجز تعلق ساير التكاليف
فان قلت انك ايضا لا تقول بشمول جميع الخطابات الشفاهية لهم فباي طريق تقول في تكليفهم قلنا
نحن وان قلنا بعدم شمولها لجميعها ولكن نقول بحصر تكليفهم ببعض الشفاهيات ونقطع بجواز
ان الله سبحانه كلفهم اي اراد منهم في الازل الامتثال بعد وجودهم واعلمهم بذلك بالخطابات
العامة لهم مثل حلال محمد حلال الى يوم القيمة فصار سبحانه مكلفا اياهم ولكن صيرورتهم مكلفين
حدث بعد وجودهم وهي لا يحتاج الى المعدوم ثانيا دة او اعلام بل يحتاج الى وصول الخطاب التكليفي
الشامل لهم اليهم وفهمهم اياه وهو امر حادث بعد وجودهم احتج من قال بعدم جواز شمول مطلق
الخطاب للمعدوم بان الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام ولا يصلح المعدوم للفهم ولذا لا يتعلق
الخطاب بالصبي والمجنون وجوابه ان الخطاب لا يجب فيه التوجيه للافهام بالفعل بل مطلقا وما لا يصلح له
المعدوم هو الفهم بالفعل واما بعد الوجود فيفهم وهو كاف ودليل من قال بعدم الشمول لكونه مجازا
والاصل عدمه وجوابه ان ذلك فيما لا دليل فيه على الشمول كغير القران مسلم واما فيه فقرينة التجوز
وهي ما ذكرنا قائمة احتج من قال بالشمول حقيقة شرعية اما على نفي اللغوية فبما ذكرنا واما على اثبات
الشرعية فبان العلماء قديما وحديثا من غير نكير احتجوا بتلك الخطابات على اهل الاعصار بعد
الصحابة من دون نصب قرينة على خطابهم بها وغير ذكر اجماع او نص على الاشتراك وقبله الخصم ولولا
الشمول لما صح الاحتجاج ولولا الحقيقة الشرعية لما صح خطابهم بدون القرينة ولما كان يقبله الخصم بدونها
وجوابه انه لا شك في ان من الخطابات ما يختص بشخص خاص او طائفة خاصة وكتب الاحاديث والمجاميع الفرعية
مملوة منها ولا خلاف في عدم شمولها لغير الحاضر المخاطب وقد شاع استدلالهم قديما وحديثا بها من غير ذكر
مستند الشركة ويعلم منه ان الغرض اثبات اصل الحكم وان الشركة كانت معلومة بالاخبار المتكثرة كقوله
حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة ونص به الصادق ع في رواية
ابن ابي عمير والزبيدي قال لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء بل الاشتراك
معلوم بالضرورة من دين محمد ص كما يرشد اليه طريقة العوام بل النساء حيث اذا سمعوا حديثا ولو كان
خطابه مختصا بشخص معين باسمه يقطعون بان حكمهم ايضا كذلك فاحتجاج العلماء من غير مستند الشركة
في خطابات المشافهة يمكن ان يكون من هذا القبيل ودليل من قال بالشمول حقيقة لغوية استعمال هذه الخطابات
في المعدومين والاصل في الاستعمال الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة اللغوية يجب الحمل عليها في كلام الشارع
ايضا لاصالة عدم النقل والجواب منع الاصل بل الاستعمال في مثل ذلك اعم وحجة من قال
بالشمول المجازي اما على التجوز فبما ذكرنا واما على الشمول فبما مر من احتجاج العلماء والاخبار وبانه لولاه لم يكن
الرسول مخاطبا للمعدومين ولو لم يكن مخاطبا لهم لم يكن مرسلا اليهم واللازم منتف بالضرورة اما الملازمة
فلانه لا معنى للارسال اليهم الا ان يقول له بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وجوابه اولا بمنع
بالخطابات الكثيرة المخصوصة ببعض الموجودين وثانيا بان المراد بتبليغهم تفهيمهم ان كان على سبيل المخاطبة

فقوله لا معنى للارسال اليهم الا ان يحول له الا ذلك مم وان كان المراد مطلقا فمسلم ولكن قوله لا تبليغ
الا بهذه العمومات مم واعلم ان صاحب الوافية قال بعد ذكر المسئلة واعلم ان الغرض منها بيان الحق فيها والا فلا تحقيق
انه لا يترتب عليها ثمرة اذ الظاهر تحقق الاجماع على مساواة كل الامة في التكاليف وورود ما يقتضي ذلك من النصوص وربما
يمكن تحقق ثمرة منهم والذي العلامة ره يظهر الفائدة في نحو التكليف فانه لو تناول الخطاب المعدومين و
الغائبين حقيقة او مجازا لكان تكليفهم ما يفهمونه من الخطاب لا على نحو ما يفهمه الحاضرون فان خطاب الحكيم لقوم
بارادة خلاف ظاهره قبيح فاذا توجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يحملوا الخطاب على اصطلاحهم والتكلم
الفحص عن اصطلاحات من الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص بالحاضرين فيجب على المعدومين
الاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ارادة الكلام ولتحصيل الظنون الاجتهادية كاصل عدم النقل والسقط
والتجوز والقرينة وغير ذلك من الاصول المقررة المرات والجواب عن غلبة جمع من الفحول بجعل هذه الثمرة
للنزاع وتعقل اعن فساده بان فائدة اما بوجود دليل على اشتراك المعدوم مع الموجود في التكليف ام لا بل هو
مجرد فرض وتقدير فان كان الثاني فلا وجه للتخصيص عن فهم الحاضرين على القول باختصاص الخطابات بالموجودين
بل يكون التكليف بها مختصا بهم وكذا فيما يختص بحكم بشخص معين كما هو الغالب في الاخبار ولا يكون للمعدومين
فيها تكليف بل لا بد عليه كونهم مكلفين لما على القول بامتناع تعلق التكليف بالمعدوم وان كان الاول فدليل
الاشتراك اما يدل على اشتراكهم مع الموجودين في نحو التكليف وكيفيته بمعنى ان تكليف الغائبين والمعدومين
هو بعينه تكليف الموجودين المفهوم لهم من هذه الخطابات او على اشتراكهم معهم في اصل التكليف وان اختلف
كيفية تكليفاتهم فان كان الاول فيجب على المعدومين الفحص عن الاجتهاد في تحصيل كيفية تكليف الموجودين
في تحصيل فهمهم على القول بالشمول يكون من جهة كون الموجودين مكلفين بما يفهمون وكون المعدومين مكلفين
بنحو تكليفهم لا من جهة كونهما مخاطبين وح يكون ادلة الاشتراك اسهم في كيفية التكليف قرينة على ارادة مصطلح الكل
من الخطاب ولا شك في جواز ان يراد خلاف الظاهر مع القرينة وان كان الثاني اي ثبت اشتراك المعدومين في اصل
التكليف دون كيفيته فنقول انه على القول باختصاص الخطاب بالموجودين من اين يعلم انه يجب تحصيل فهمهم مع ان الفرض
انه لا دليل على الاشتراك في نحو التكليف والاصل الاتحاد وما فيه ممنوع كيف مع ان الاصل عدم كون هذا التكليف
الخاص تكليفا للمعدوم والاصل عدم الاشتراك في نحو التكليف مع ان الفصل ان الاحاديث متواترة على الاشتراك
في نحو التكليف والاجماع بل الضرورة الدينية عليه منعقد وان الخطابات العامة بالنسبة الى الخاصة قليلة وان
اكثر الاحكام انما وردت لاشخاص معينة حيث سالوا عن الحكم فاجاب بافعل كذا ولا تفعل كذا ولا شبهة في الاشتراك
في نحو التكليف لم يمكن الاحتجاج بها مع ان الاحتجاج بها اجماعي فلا بد من تحصيل فهم الموجودين ولو قلنا بالشمول
الخطاب ولهذا لم يعين من قال بالشمول ورتب على النزاع هذه الفائدة كما لا دليل يجري ايضا في تحصيل فهم الحاضر
في هذه الخطابات ويجري فيها الاصول المهالة فيقدمون الحقيقة الشرعية واللغوية على العرفية ويتمسكون
باصالة عدم النقل وعدم القرينة وغيرها هذا كله مع ان وجوب ابناء المعدومين تكليفهم على فهمهم
على القول بالشمول انما هو على القول به اذا تعدد المخاطبون بخطاب واحد وكان لكل منهم عرف يجب على كل

منهم الحمل على مصطلحهم وهو مذهب بعض وفي المسألة اقوال اخر ابعدها الحمل على عرف المتكلم مع ان الظاهر ان هذا
الاختلاف انما هو فيما اذا كان المخاطبون المتغايرون في الاصطلاح حاضرين في مجلس الخطاب واما اذا كان
بعضهم غايبا او معدوما فالظاهر انه لا خلاف في وجوب ترجيح اصطلاح الحاضرين وقد يذكر للنزاع ثمرة اخرى
ايضا وهي ان ثبوت تكاليف المعدومين لو كان بالاجماع دون نفس الخطاب فينبغي في ثبوت تكليفهم
اتحادهم مع الموجودين في الصنف من حيث وقوع الاجماع على التكليف في عنوان يعمهم لانه لم يكن الوجه دون
بحيث وقع الاجماع على تكليفه عليهم ووقع النزاع في ثبوت هذا التكليف للمعدومين لاجل الاختلاف
في حاله فانه لو كان كذلك لم يثبت تكليف الحاضر للمعدوم بسبب الاجماع على الاشتراك اذ لا اجماع عليه
ح والحاصل ان الثابت بالاجماع هو اشتراك المعدوم مع الموجود اذا اتحد معه في الصنف واختلف و
وقع الاجماع على عدم مدخلية هذا الاختلاف واما اذا اختلفا في الصنف ولم يكن اجماع على اتحاد الحكم مع
هذا الاختلاف فلا يمكن اثبات حكم الموجود للمعدوم بخلاف ما لو كان تكليف المعدوم بسبب تناول الخطاب له فانه لا بد
عليه الحمل على تناول الخطاب له كما كان مثلا مسند الخطاب بوجوب صلوة الجمعة فان قلنا باختصاصه بالموجود واشتراك
المعدوم معه بالاجماع يمكن ان يقال ان الموجود صنف يخالف المعدوم من حيث كونه واجدا للسلطان العادل
دونه والثابت بالاجماع هو اشتراكه معه مع اتحاد الصنف واختلافه مع الاجماع على عدم اختلاف الحكم بهذا
الاختلاف الصنفي والصنفان هنا مختلفان وليس اجماع على اتحاد الحكم معه بل وقع فيه الخلاف حتى قال الاكثر بان
شرط وجوبها كون المكلف من الصنف الواجد للسلطان فلا يمكن الحكم بوجوبه على المعدوم لوجوبه على الموجود
بخلاف ما لو كان تكليف المعدوم بتناول الخطاب له فلا حرج ان يستدل بوجوبها من دون اشتراط السلطان باطلاق
الاية وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل في ابطال هذه الثمرة من ان اعتبار الاتحاد في الصنف لا يصح مع علم ولا يحيط بيانه
ثم ولاحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي او الامام كان سلوكهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام وحصول التفاوت
بذلك ويعدم الحكم باشتراك الغائبين من جهة هذه المخالفة بما يهدم اساس الشريعة ووجه الفساد ان المراد
اعتبار الاتحاد في الصنف الذي وقع الخلاف في مدخليته في التكليف لا الاطلاق وهو لا يهدم اساس الشريعة
ولكن الحق بطلان هذه الثمرة ايضا لعدم اختصاص دليل الاشتراك بالاجماع مع ان اللازم علينا في تحصيل
فهم المخاطبين وتكليفهم على القول بالاشتراك وعدم التناول وفي اخذ تكليفنا من الخطاب على التناول هو
الاجتهاد واجراء القواعد المقررة في مواردها وعلى هذا فاذا ثبت تكليف لصنف خاص من الموجودين الواجدين للسلطان
ووقع النزاع في ثبوته للمعدومين الفاقدين له من جهة النزاع في الاشتراط وعدمه فمقتضى الاصل عدم اشتراط
تكليف الموجودين بالسلطان وحينئذ عدم عذر الحمل على الاشتراط كما انه لا دليل يكون في حق الذين على اشتراطه في حقنا
نفي الاشتراط بالاصل لجعل المعدومين معهم ايضا في الصنف الموجب للتكليف كما ينفي الاشتراط بالاصل وبالاطلاق
الاية على القول بالتناول ولو ثبت اشتراط السلطان بدليل خارجي يرتفع الاصل بالنسبة الى الموجودين والمعدومين
والحاصل ان الخطاب على القول بالشمول لا يختص بالمعدوم بل يشمل الموجود ايضا وعلى هذا فعلى القول بالشمول اما
يكون دليل على الاشتراط اولا فان كان فيقيد الخطاب بالنسبة الى الطائفتين وان لم يكن فيكون مطلقا بالنسبة

اليهما وكذا على القول بعدم الشمول فان مع دليل الاشتراط يشترط تكليف المعدوم ايضا للاشتراك وبدونه
لا يشترط تكليف شيء منهما فلا يتفاوت وجود دليل دال على اشتراط تكليف الموجود من حيث هو موجود خاصة
فرض غير واقع فان قيل هذا اذا شك في اشتراط تكليف الموجودين بشرط هم واجدون له واما اذا علمنا وكان الخطاب
مطلقا فلا يمكن اثبات التكليف للمعدوم على القول بعدم التناول لان تكليف الموجود مشروط بشرط غير متحقق للمعدوم
ويمكن اثباته على التناول لاطلاق الخطاب قلنا انه ح اما يعلم اشتراط تكليف المتمكنين من الموجودين عن تحصيل
الشرط به دون غير المتمكنين فتكليفه غير مشروط او يعلم اشتراط تكليفهم مطلقا به فمن لم يتمكن منه لا تكليف
له على الاول فنقول بوجود التكليف لنا ايضا غير مشروط لاشتراكنا مع الموجودين في ان غير المتمكنين منه كانوا
مكلفين بدون الشرط وعلى الثاني فنقول بعدم التكليف لنا لاشتراكنا معهم في ان غير المتمكنين منه لم يكونوا مكلفين
بدون الشرط وعلى الثاني فنقول بعدم التكليف والحاصل انه يرجع النزاع ح الى تكليف غير المتمكن في كونه
مكلفا بلا اشتراط او غير مكلف من غير مدخلية لكونه موجودا في زمن الخطاب وعدمه ولا يتفاوت الحكم على
القول بالتناول وعدمه اذ لو ثبت تكليف غير المتمكن ايضا من غير اشتراط يكون في صلوة الجمعة مثلا ثبت
علينا ايضا اما للتناول او للاشتراك ولو لم يثبت تكليف غير المتمكن لا يكون واجبا علينا اما للاشتراك او لتقييد خطاب
التناول بالدليل الدال على التكليف عن غير المتمكن نعم لو فرض وجود دليل على نفي التكليف عن غير المتمكن الموجود
خاصة يحصل التفاوت ولكنه فرض غير واقع والظاهر ان من قال بهذه الثمرة خلط بين الاجماع على الاشتراك في
الاجماع في كل مسألة جزئية وبما ذكر ظهر انه لا يترتب على هذه المسألة اثر لو لم يجعل اثرها لزوم الفحص عن
دليل الاشتراك وعدمه بناء على القول بعدم التناول دون القول به لكان له وجه الا ان الظاهر ان المسلم
في الاشتراك وصلاحية الفرعية هذا مع ان نقل الفحص منهاج الاحكام الشرعية منها ما يختص بالرجال
كاحكام تسريح اللحية واخذ الشارب ومنها ما يختص بالنساء كاحكام الحيض والنفاس ومنها ما يمكن وروده
عليهما وهو على قسمين لانه اما دليلها او يختص باحدهما اي يكون اللفظ من الفاظ الذكور او المؤنث او مثل
ذلك من المخصصات والثاني اما يوجد دليل على تعميمه او تخصيصه او لا يوجد ولا كلام في غير الاخير من الاقسام
وانما الكلام فيه في ان الاصل هل هو اشتراك النساء للرجال في الحكم او عدمه فالاكثر منهم ما لوح اليه
والحاجبي والعضدي على الثاني وهو الظاهر من صاحب المدارك في بحث اعادة الرجل اذا ان المرأة في بحث
الصلوة في الحرير والظاهر منه فيلزم الشهيد وهو الحق وحجتنا وقد يقال بالاول لان العرب من اهل اللسان يغلبون
الذكر على المؤنث عند اجتماعهما ولان اغلب الاحكام ما يختص دليله باحدهما ويثبت الاشتراك من الخارج فالظن
يلحق كون الجميع كذلك الا ما اخرجه الدليل والجواب عن الاول ان التغليب عند اجتماعهما وهو غير معلوم وعن الثاني
عدم حصول الظن وعدم حجيته لو حصل منهاج اختلفوا في دخول الفرد النادر في العام على
التحقيق فيه انك قد عرفت في اوائل الكتاب ان ندور فرد وشيوع غيره اما بحسب الاستعمال او الوجود وكلاهما
على ثلثة اقسام لان ندور الاستعمال في فرد اما بلغ حد هجر المعنى الاصلي الشامل له وصار اللفظ حقيقة في غيره
اولا والثاني اما بلغ حد ظهور ارادة غيره في المحاورات اولا بل يساوي ارادته وعدم ارادته او يظن الارادة

فان كان الاول فعدم الدخول واضح وان كان الثاني فالحق التوقف والعمل بالاصل ومع عدمه فظهر مما ذكرنا في وجوب
حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وان كان الثالث فالحق الدخول ومنه يظهر الحكم ايضا واضح والثاني وهو النادر فالراجح عدم دخوله
عند من يقول بعدم كون ندرته قرينة على عدم ارادته وعلى هذا فالاظهر الرجوع الى حد ندرته فان وصلت
حدا يدل الحال على عدم ارادته فلا يدخل وان ظن ذلك فيتوقف والا فيدخل هذا قرائه بل هو كلام من قال
بانصراف المطلق الى الشايع التي تجري في العام ايضا لانه لا يتناول الا ما يصدق عليه المطلق بلا وقد قيل في هذا
المقام ما توضيحه ان الفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فان عموم
المطلق اما مستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة او من وقوعه في معرض الامتنان او من لزوم اخراج كلام الحكيم
عن اللغوية وليس من مجرد دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذا يحمل المطلقات على الافراد
الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل
عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة الى ان قال والاولى التفرقة بين الفروض النادرة
فيقتصر في المطلقات على الشايعة ويتعدى في العمومات الى الغير الشايعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة
وان كان توقف فيه اقول ان قولهم المطلق ينصرف الى الشايع ليس مرادهم المطلق العام كالفرد المحلى باللام
منه ومن عمومه كما ان في اكرم انسانا فيقولون بانصرافه الى الانسان الواحد بل الظاهر انهم يجعلون الفرد
المعرف وجمعه من المطلقات العامة من عنوان مسئلة انصراف العام الى الشايع مع انه لو سلمنا ان مرادهم
المطلق العام فلا وجه للفرق بينه وبين غيره اذا قلنا بان عموم المطلق لتعلق الحكم بالطبيعة كما هو الحق
لان دلالة المطلق على الطبيعة دلالة وضعية وتعلق الحكم بها يوجب وجوده في كل الحيثية فلا وجه للتخصيص
للاستعمال فيه ثم اعلم ان المراد بالفرد النادر وجوده ههنا وفي المطلق ليس ما كان وجوده نادرا فان كل
فرد نادر بل وجود كل فرد مختص به بل المراد ندرة صنفنا

البحث الثاني

فيما يتعلق بالمخصص وهو
ما يقتصر به العام على بعض ما يتناوله والتخصيص هو قصر العام كذلك وقد يطلق على قصر ما ليس بعام كلفظ كل
العدد والمعهودين ومثل الجمع المنكر الغير العام والكل في الدار والعشرة ثم المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل
بنفسه بل يحتاج الى انضمامه مع الغير وهو الاستثناء المتصل والشرط والغاية والبدل البعض والصفة وفي
التخصيص بالحال والتميز والظرفين الراجع الى احد الامرين او منفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اللفظ والعقل في
الحس والعرف والسنة والاجماع والفعل والتقرير

منهاج الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
وقيل مشترك فيهما لفظا وقيل معنى لنا تبادر المتصل فانه اذا قيل اكرم القوم الا زيدا يتبادر ان زيدا من القوم
ولذا لا يحمل على غيره الا مع تعذره مع حمل العلماء على مثل الاثاة على تقدير عدم الشاة من الابل وايضا
صرح الجميع بان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وهو مخصوص بالمتصل والمخالفة في باب الاقرار لا اجماع الا
احتج المخالف بالاستعمال في ايات كثيرة وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة مع ان ارجاعها الى المتصل ممكن

منهاج اختلفوا في تقرير دلالة الاستثناء فانهم لما راوا ان الحكم فيه ليس مستندا الى جميع
المستثنى منه لكونه متناقضا بل هو مستند الى الباقي فاختلفوا في كيفية استناده اليه فذهب العلامة والعضدي
وبعض الائمة واكثر المتاخرين ومنهم والدي العلامة الى ان المراد بعشرة في له علي عشرة الا ثلثة معناها المجرد
واخرجت الثلثة قبل الحكم والاسناد بالاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اي السبعة فليس في الكلام
الا اسناد واحد ولا تخصيص واقعي وان احتاج ظاهرا هذا في الحكم واما في لفظ العام فتخصيص واقعا فالحكم
بنفي التخصيص مطلقا غلط وذهب جماعة منهم السكاكي بل الاكثر كما في التجريد والمختصر الى ان المراد بالعشرة
السبعة وحرف الاستثناء قرينة التجوز والقاضي ابو بكر على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة فلها اسمان
مفرد ومركب والحق هو الاول لنا ان المعنى الحقيقي للعام هو العموم والاصل في الاستعمال الحقيقة الا مع القرينة
الصارفة ولا قرينة هنا الا المخصص وهو كما يحتمل ان يكون قرينة التجوز يمكن ان يكون مخرجا لغير الباقي عن المراد
بعد ارادته ثم الاسناد بل غير القاضي يقول بكونه مخرجا لغير الباقي الا انه يقول انه اخراج عن المراد الظاهري
دون الواقعي فلم يعلم الصارف والاصل بلا معارض يقتضي الحمل بارادة العموم فان قيل العشرة ليست مستعملة في غير
الحقيقة عند القاضي قلنا نعم ولكنها ليست مستعملة في الحقيقة ايضا واصالة الحقيقة يدفعهما فان قيل كونها
حقيقة للمعنى المجموعي في هذا التركيب غير ثابت قلنا اصالة عدم وضع اخر لها ولو بجعلها جزء الموضوع يثبته
فان قيل وضع الهيئة التركيبية ثابت ولكنه لربط معاني المفردات بعضها ببعض فيمكن ان يكون لمعنى ثالث ونسبة الاكثر
اليها على السواء كما مر مرارا قلنا تبادر المعنى المعهود للعشرة والثلثة واخراج الثاني عن الاول امر بين ولذا
لو قال عشرة الا عشرين لا يقال انه مهمل بل يقال كيف يستثنى العشرون عن العشرة فوضع الهيئة للربط الخاص بعلوم
والاصل عدم الاشتراك فان قيل لا يثبت ما ذكر الا ان المراد بالمستثنى منه الجميع واما ان الاسناد بعد الاخراج
فلا وهو احد جزئي المطلوب فيمكن ان يكون المراد منه الجميع والاسناد الى الباقي قبل الاخراج واقعا وان كان
المفهوم عند المخاطب الاسناد الى الجميع فيكون الاستثناء لاخراج غير الباقي عن المراد الواقعي والحكم الظاهري
قلنا هذا غفلة عن معنى الاسناد والحكم هنا فانهما عبارتان عن تعلق الحكم بمحكوم عليه معين وايقاع الاسناد
لفظا وهذا المعنى هو المجوز عنه وهنا يمتنع ان يتحقق الا بلفظ دال على الحكم واخر على المحكوم عليه فاذا كان
مدلول المستثنى منه هو الجميع فاين اللفظ الدال على الباقي وما ظنه اسنادا هو التعلق الارادي ولا ريب
انه لا يتعلق الا بالباقي ولو قبل التكلم ولا لفظ الدال على الجميع على الباقي تضمنا اما التزاما غير مفيد لانها كلها
تبعية لا يتحقق الا بتبعية المطابقة وفهمه في الاسناد غير محققة لاستلزامه الكذب وما قيل من انه يمكن ان يراد
الجميع وينسب الشيء اليه فيأتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا يلزم كذب لانه صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد
لو ربح بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصد النسبة ليخرج منه شيئا ثم يفيد الاعتقاد ففيه ان المراد بالنسبة ان كان
الظاهرية اي المفهومة عند المخاطب فيرجع الى ما قلناه وان كانت الواقعية اي المرادة للمتكلم اولا وان اخرج
البعض عنها ثانيا فهذا عين الكذب لانها ليس الا التعلق الارادي واقعا بالجميع ولم يكن وسيجي تتمة الكلام
فيه في بحث كون العام المخصص حقيقة ام مجازا وقد يستدل ايضا ببطلان القولين الاخيرين وعدم رابع اما
بطلان الثاني فلوجوه احدها ان العشرة في التركيب مقيدة بالا ثلثة لا محة في المجاز اما العشرة المقيدة مع قيد
القيد او مع دخوله ولا يمكن ان يكون شيء منهما مجازا في السبعة اذ لا يتصور لها معنى حقيقي اخر حتى يكون ذلك

مجاز وفيه انه اذا لم يكن العشرة الا سبعة ولم يقصد لها معنى حقيقي اخر فيبطل كون العدد المعهود او ا
حقيقيا فيها ايضا وان امكن كونه حقيقة فلم يكن السبعة مجازا في المختصر ان تعيين هنا منوط بالاعتبار دون الواقع
او نقول معنى العشرة المثبتة هو العدد المعهود المقيد ايضا ولا يلزم ان يكون له معنى وحدانيا وثانيها انه لو كان
المراد من المستثنى منه الباقي فاذا قلنا اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فالضمير اما راجع الى
الجارية بكمالها اي بمعناها الحقيقي فيلزم مضافا الى الاستخدام الاستثناء المستغرق اذ ان اريد النصف
الثاني النصف الاخر والمنقطع ان اريد الاخر او راجع الى الجارية المجازية اي النصف فيلزم ان يكون الشرع
الربع وكيف يصل الباقي ثم لكون المستثنى منه حقيقة في الباقي يكون المراد بالجارية الربع وبكونه نصف النصف
هلم جرا وايضا لو كان المراد بالجارية النصف والضمير راجع اليها قطعا يلزم ان يكون المتاع نصف نصفها وهو
باطل للقطع بان المراد نصفها كلها وفيه انه للخصم ان يقول ان للجارية معنيين مجازي وهو ما اريد الحكم وحقيقي وهو
هو نفس الخالص قبل الاستثناء الخارج عن الثانية دون الاول وباعتباره يصير قرينة لتعيين الاول فالضمير
للجارية بالمعنى المفهوم عند المخاطب الذي هو المراد قبل الاستثناء ظاهرا وهو المستثنى منه دون المعنى المجازي لكنه
لا ينفك عن الاستخدام ايضا وهذا ايضا ارتكاب خلاف اصل اخر وقد يجاب بمنع التسلسل ايضا بان المراد الجارية
مع انضمام الاستثناء اليها وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها ويجب ملاحظة الانضمام لا يتعلق استثناء اخر
وفيه انه ان اريد ان النصف معنى الجارية مع الضميمة فحينئذ لا نزاع فيه وليس بمعنى مجازية لفظ المركب اذ لا عضد له
ذلك وكذا ان اريد انه معناها بشرط الضميمة فانه لا يتصور له معنى مجازي في لفظ حتى يكون ذلك مجازا كما مر ثم ان للخصم
ان يقول انا نسأل عن الجارية وحدها فان قلنا ان المراد بها الكل يثبت المطلوب وان قلنا ان المراد بها الكل النصف
عاد المحذور وان قلنا بلا معنى لها رجع الى مذهب القاضي وان اريد بها معنى الجارية النصف ولابد ملاحظة الضميمة لصلاحية
فهو نصف الجارية وحدها ويعود المحذور فالاظهر انه لو كان المراد الباقي لم يكن هنا تكلم بالبعض واخراج فلا يكون
استثناء ويعلم ما فيه بما تقدم في الثاني واما بطلان الثالث فلا اخيرين بما في تقرب منهما الظاهر المتبادر من ما
فيه ثم اقول يمكن اثبات المطلوب بابطال الاخيرين بوجه اخر اما بطلان الثاني فلانه لو كانت العشرة هنا ثلاث السبعة
ولا ثلاثة وهي علية لوجب ان يكون معنى الا ثلاثة الذي هو اخراج العدد الثلاث منافيا لمعنى العشرة الحقيقي بل ثلاث السبعة
كما في اسد يرمي لان ذلك معنى القرينة مع ان خروج الثلاثة لا يلائم السبعة اصلا بل لو كان المراد بالعشرة السبعة
لم يكن خروج واما بطلان الثالث فلانه لو صح لزم ان لا ينتقض فهم معنى المركب على فهم معنى اجزائه كلمة عبد الله علما
ولا يحصل فهم معنى المركب بمجرد فهم معنى الاجزاء مع انه يحصل اخيرا لا كثر بطلان الاول والثاني اما الاول فلانه
يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا وهو باطل كما مر واما الثاني فلانه لو كان الحكم بعد الاخراج
في قولنا ليس علي شيء الا خمسة الخمسة مخرجة قبل اسناد النفي اليه فيكون لفظ الباقي من الاشياء اي غير الخمسة منفيا
ليس علي فيكون الخمسة مسكوتا عنها وكان علينا ما مر وقد منع الرابع في استفادة المطلوب الذي ثبت عند لفظ الا ثلاثة
فقد يرد الحكم هو كونه مخرجا عن مورد الاسناد فاذا كان مدلول المستثنى منه الجميع لكنه ليس هو مورد الحكم وليس
اسناد الحكم متعلق بالباقي ولانه لو اشير الى العشرة بجملتها تحصيص وقيل هذه العشرة الا ثلاثة منها فلا يصح هنا

اخراج الاسناد الحكم فان المفروض انها لا تخرج اشخاص الثلاثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها بحسب الحكم
فلابد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق قبل الاسناد والجواب اما عن الاول فمضافا الى ما مر مع كون الشرع
مجازا في الباقي ايضا اذ يكون معنى ليس علي عشرة الا ثلاثة انه ليس علي السبعة ان هذا التركيب يتبادر منه المفهوم
ثبوت المستثنى سواء كان الاسناد قبل الاخراج او بعده فهو مفهوم من الهيئة التركيبية مطلقا ولذا لو قال
من هذه الاشياء غير الخمسة ليس علي ينفهم ثبوت الخمسة مع كون الاخراج قبل الاسناد واما عن الثاني فبمنع ان
الثابت هو كون مدلول اللفظ مطلقا مورد الحكم بل هو حينما اتم الكلام ولم يكن يخرج لبعض الافراد واما بعد
فالمفهوم تعلق الحكم بالباقي بعد الاخراج واما عن الثالث فبمنع انه لا يتعين اخراج الاعم الحكم بل الاخراج عن
اشخاص العشرة وقوله المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلاثة من جملة العشرة ان اردت انها لا تخرج في الخارج
بان يفك الايدي الثلاثة اخرجناها ونعم ايضا يخرجها وبذهاب هذه ثم وكلمة غير المراد من الاخراج وان اردت
انها لا تخرج في الارادة فهي ثم فانه يشار الى العشرة اولا ويطلق عليها لفظ العشرة مرادا منها جميعها ثم يخرج لفظ
الا ثلاثة ثلاثة منها ويسند الحكم الى الباقي ويكون اللفظ حينئذ من هذه العشرة الاشخاص عشرة منها اما الثالث اي
مراده ان كان ان المجموع المركب موضوع لم يوضع علمه فهو خارج عن قانون اللغة اذ ليس فيما ركب من المثال
مركب الا ولها وضع يخصها وتستلزم لاعادة الضمير الى جزء اللفظ في اشتريت الجارية الا نصفها وان كان
ان مفرداتها مستعملة في معانيها الحقيقية ويحصل المجموع معنى يصدق على السبعة على ان يعبر عنه بلازم مركب كالثلاثة
الى الاربعة الخالي فهو مستلزم لعدم كون الاستثناء عن النفي اثباتا اقول وقد عرفت ما يظهر منه ضعف ابطال به
الثلاثة الاخير لكنه غير بعيد بما ذكرنا مع انه لو كان ارادة ذلك يرجع الى المختار لا محالة وظهور بطلان
الاول الحكم والذي اعلامة ربه يرجع اليه ما رجع العضدي الى الاول الا ولى كما ارجع احدهما الى
الاخر ولا فائدة معتد بها في تحقيق قوله وتوضيحه وان اردته فارجع الى شرح التجريد واختيار المذهب
القاضي ببطلان الاولين بما ذكرنا لابطالهما فلم يبق غيره وجوابه ظاهر واستدل له بغير ذلك ايضا بما في
الاشارة اليه بحث كون العام المخصص حقيقة او مجازا ثم اعلم ان جميع ما ذكر في الاستثناء جار
في سائر المخصصات المتصلة ايضا بعينه واما المنفصلة اي المستقلة فلا ريب ان الحق فيها انها قرينة التجوز
في العام وان المراد به الباقي هذا في العدم امكان ارادة العموم اما ان كان مع الاسناد قبل الاخراج
فلاستلزامه الكذب او البداء واما ان كان مع الاسناد بعده فلانه يوجب انه لو قال اليوم في شهر محرم
صم تمام شهر صفر صيام عشرة منه ثم قال لا تصم خمسة من اخره لا يكون صيامه الا ايام العشر منها اذ
لم يكن بعد اسناد فلا يكون امره الا ان القصد الثابت من الواضح ليس الا جواز اسناد الحكم الى اللفظ حال
في مورده قبل تمام الكلام وما يتعلق به لفظا واما الى غيره الكلام الا ان المتبادر والمفهوم من كلام العلماء
كاكرم زيدا كون المسند اليه هو الكل الا غيره وكذا في ما اشبهه ولانه لم يكن العام الذي كان مسندا اليه انه
ان لا يكون الامر بحجة في ذلك صم ايام رجب ولا تصم خمسة منه مع منعك الضرورة لانا اذا اشتريت في قولك كلت ما
فيها وفيها تمر البيض ايضا معنى الا كلت وهو باطل قطعا واما في مثل اكرم بني تميم الطوال او الا الفضلا

ادعى الجمال اوان كانوا علماء او علماء ثم فقول المفعول بحالة العامل والمخصص وفي المسألة غير المتصل غير ممكن
كما لا يخفى منهاج الاستثناء من الاثبات نفي للحكم عن المستثنى وفاقا كما صرح به جماعة منهم
الشهيد الثاني وعالم الدين العلامة والاردبيلي والعبري والعضدي والتفتازاني وبالعكس على الاشهر الاظهر
بل عليه اجماع الفقهاء من التفتازاني خلافا للحنفية في الثاني خاصة وفي شرح الشرح ان المذكور في كتب الحنفية
انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا ثم حكم بالقوة في الاثبات للبراءة الاصلية وبالاثبات في النفي
بحسب عرف الشرع دون الدلالة اللفظية بحسب اللغة وهذا يجعل النزاع في الثاني لفظيا على التقادير ولا اثر
الاستثناء من النفي على الاثبات وعكسه من باب المفهوم لانه ليس لا نزعه في المنطوق لنا ما نقلنا الى التصريح جمع من
اللغويين التبادر وجعل شارح الشرح انكاره ملحقا بانكار الضروريات وكفاية كلمة التوحيد في الاقرار بدين
تمام الاسلام وجعله في النهاية ضرورية لا نظرية مكابرة اذ لا يفهم احد الفرق بينهما وبين لا اله الا الله الا ان في
فهم الاثبات مع انه اذا ثبت في الشرع ثبت اللغة ايضا بضميمة اصالة عدم النقل واما اكتفاء النبي صلى الله عليه وسلم به في قبول اسلام
اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع فلا ينفيهم اذ كون هذه الكلمة موجبة لحقن دمائهم وقبول اسلامهم فعلية
او بواسطة نفي الالوهية عن غيره تعالى المنافي لمذاهبهم في الشرك احتج المخالف بوجوه منها انه لو كان الاستثناء
من النفي اثباتا لثبت الصلاة بمجرد الطهور في قوله لا صلاة الا بطهور واجيب عنه بان قوله الا بطهور لا يدل على استثناء
الطهور من الصلاة ليثبت بشيء فانه انما يكون اذا قلنا لا صلاة الا الطهور فحينئذ طهور ليس بالمستثنى حقيقة لاحتياج
المتعلق يكون هل المستثنى هو اما لفظ صلاة ليكون التقدير لا صلاة الا صلاة بطهور ليكون الاستثناء تاما او لفظ
ما قرانها اي لا صلاة الا ما اقترانها بالطهور ويكون المستثنى منه حينئذ عاما هو قولنا بوجه من الوجوه اي لا صلاة بوجه
من الوجوه الا باقترانها بالطهور فعلى الاول كان معنى الاثبات لا صلاة بطهور صلاة وعلى الثاني لما يدل النفي على انه
لا يثبت في شيء الصلاة او صحتها بوجه الا اقترانها بالطهور يكون معنى الاثبات انه يثبت الطهور في شيء ما كلاهما
حق فعلى الاول شيء الصلاة بالصلاة مع ظهورها او انه وصف فيها الخلل من جهة اخرى واجيب عنه بان مقتضى النفي الصريح
الوارد على النكرة انتفاء الصلاة بدون الطهور مطلقا ومقتضى اثبات المستفاد من الاستثناء عن النفي ثبوت الصلاة
مع الطهور في الجملة لعدم دليل على العموم في الاثبات فعدم صحة الصلاة مع الطهور في بعض الاوقات كما اذا
اختل سائر الشرائط غير مناف وموضوعه لا ان الكلام على ان علة الصحة هي الوصف اي الطهور فالمطلق غير
جايز ممنوعة ولو سلمت فانما هو اذا لم يعارضه دليل اخر على عدم كونه علة مستقلة ويمكن ان يجاب عن الاعتراض
ايضا بانه يمكن حمل القضية الموجبة المدلول عليها بالاستثناء ممكنة لا فعلية فيقيد هل الامكان دون الوجود و
الحصول والقضية الموجبة صادقة دائما هذا وقد يجاب عن الدليل ايضا باعتبار الاستعمال عن الحقيقة ومنه لم
الجواب عن الاستدلال بهذا ثم وما كان كذلك من الايرادات فانا نلتزمه بالمجاز لادلة الاخبار عنها بالا التي هي اول الحجج في
الخلافة الظن ومنها ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وهكذا يستدل بالحكم
عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لكونه اعم منه وجوابه انا لا نقول باقتضاء رفع الحكم لدلالة قولكم ان هذه الجملة
يقتضي اثبات النقيض بحكم التبادر وقد يجاب ايضا بعد وجه بناء منه بالاثبات ايضا وجه بان نفي الحكم في الاثبات يستلزم

في الجواب عن الاعتراض

البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر فمنع كون العدم اصلا في جميع صور الاستثناء من الاثبات ومنها
ان الاستثناء المتعقب للنفي يمكن تعلقه بالحكم بالنفي وتعلقه بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو
لا يستلزم الحكم بالاثبات وان كان الثاني اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى والجواب منع الاولوية
بل يعين الثاني للتبادر والمذكور ولا يخفى ان كون الاستثناء من النفي اثباتا انما هو اذا لم يكن ردا لما سمعه فلا يقتضيه
كما صرح به ابن الحاجب وابن مالك في التسهيل فمثل ما على الف الا مائة بعد قول المدعي علي لك الف الا مائة ليس اقرارا بالمائة
منهاج اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او مفردات وصح عوده الى كل واحد فلا اشكال في
ان الاخيرة مخصصة به كما يأتي واما الخلاف في غيرها الا بعضه انه هل يمكن رجوعه الى غيرها اذا الظاهر الاتفاق على
امكانه الا من شاذ بل بمعنى انه عند فقد القرينة هل يحمل على العود الى الجميع ام لا وفرض الكلام في الاستثناء ثم قاس
عليه غيره ولنقدم مقدمات الاولى عود الاستثناء الى الكل يحتمل وجوها الاول ان يستثنى عن المجموع من حيث
المجموع فمعنى قولك اكرم العلماء والفقهاء الا ثلثة يخرج الثلثة عن المجموع سواء كان من العلماء او الفقهاء او بعضها
من الاول وبعضها من الثاني والثاني ان يستثنى عن كل واحد على البدل والثالث ان يستثنى عن كل واحد منهما
الثلثة عن كل واحد من العلماء والفقهاء ومحل النزاع هو الثالث دون الاولين لتصريحهم بان العود الى الاخيرة
اجماعي وهو يكون مع الثالث كما هو المستفاد من امثلتهم وادلتهم الثانية محل النزاع ما اذا كان المستثنى
صالحا لعوده الى كل واحد وقد صرح صاحب المعالم الصلاحية بان يكون مع عدها عاما اما كان الموضوع له ايضا عاما او
خاصا وان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما الجميع ومن الاخر الاخير فقط مثل اكرم بني تميم واطعم
بني خالد الا العالمين اذا فرض كون شخص من بني خالد مسمى بعالم وفرض وجود العالم بمعناه الوصفي في جميعهم او
يخرج ابدا الا الطهور فانه لفرض الاشتراك على النحو المذكور اذ يكون في ضمن التعريف لجميع الا ان يحمل على غرض
اقسام الصلاحية ثم ان في كلامه اشارة الى ان الامر لا يختص بوجه الصلاحية فيما ذكر وهو كذلك وقد يتحقق الصلاحية
في الاعلام الشخصية واسماء الاشارة اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف المحل كما في اضرب بني تميم واخلع
الازيد اولا الا منا وكذا يتحقق في الاعلام مطلقا وفي المشتركات اللفظية التي يصلح كل بعض منها لحمله على الجميع
بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى ثم تتصل الحاجة النكرات والمبهمات الغير العامة للرجوع الى الجميع نظرا الى
الرجوع معتبرة في معانيها والرجوع الى الكل ينافيها الا بضرب من التجوز الحالف الاصل الثالثة اختلف
كلامهم في بيان محل النزاع من العمومات المتعلقة الاستثناء فالصريح في كلام بعضهم كالعميدي والشهيد الثاني في
التمهيد ان صريح الكثير جعلها محل البحث لمن ذكر الجمل بناء على الغالب ولا فرق بينها وبين المفردات وصرح به
كالحاجبي والبلوى في الذريعة والعدة وفي شرح المنهاج والحصول الجمل مطلقا في المعالم ولا في الجمل المفردات
ويظهر من بعض ادلتهم الاختصاص بالجمل حيث اثبتوا الحكم فيها بقياسها على المفردات ومن بعضها اختصاصها
بالتفالفة حيث اثبتوا الحكم بالعطف ولا يبعد ان يكون نزاع القدماء في الجمل واما المتأخرون فلما رأوا تسليم
الاجماع في المفردات ادرجوها في محل النزاع ايضا اذا عرفت هذه فنقول في المسألة اقوال الاول العود
الى الجميع وهو مختار العدة والمنهاج وهو مذهب الشافعي الثاني الاختصاص بالاخيرة وهو مذهب الحنفي والكرخي الثالث

العود اليه مع التعلق بين الجمل والهاجم عنه مرتضى العلامة بتيب والبصري والقاضي عبد الجبار وجماعة من
المعتزلة واستحسنه الرازي وهو التعلق تارة بان يكون حكم الاولى او اسمها مضمرا في الثانية وعدمه بان لا يضمر
فيها شيء منهما وبظهور الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا اي من حيث الخبرية والانشائية والامر والنهي مع اتحاد
او مع اتحادهما او يختلفا نوعا ويختلفا اسما وحكما او اسما او حكما واخرى بان يكونا من نوع واحد [illegible] حكم
احدهما مع اضمار حكم الاولى او اسمها في الثانية وعدم التعلق بان لا يكونا من نوع واحد [illegible] ولا يضمر حكم احدهما
ولا اسمها في الاخرى وما لشرط ان يكون الاسم الثاني ضمير الاول مطلقا وعدمه بان يختلفا نوعا او اسما مع عدم كون الاسم
الثاني ضمير الاول او حكما مع عدم الاشتراك في القضية الرابع العود اليه مع عدم تخلل كلام طويل بين الجملتين والا
فعدمه وهو منقول عن الجويني والخامس عوده اليه مع ظهور اتصال الاخيرة بما قبلها والهاجم ظهور الانقطاع والوقف
بدونهما وهو مختار الحاجبي السادس احتمال العود اليه والي الهاجم لعموم الوضع وخصوص الوضع له مطلقا اختاره
والدي العلامة في التحرير السابع السادس لا فيما كان الاستثناء بالادوات الاسمية فان الاحتمال فيه
لعموم الوضع والموضوع له معا وهو مذهب صاحب المعالم ومجمله اشتراكا معنويا مطلقا [illegible] بمقدمة
المهملة لذلك والثامن السادس الاشتراك اللفظي ذهب اليه السيد ولكن مختاره في المسألة احتمال الامرين
ان استدل عليه بوجوه احدها الاشتراك التاسع السادس الجهل بانه حقيقة في اي الامرين وهو المنقول عن الاشعري
والقاضي ابي بكر وهو الحق لعدم دليل على تعيين الموضوع له حال التعدد ما يصلح ان يكون مستندا [illegible] ما استدل
به عليه حجة الاول وجوه منها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة كجملة واحدة فقولك زيد ضرب عمروا وقتل بكرا وشتم
خالدا في قوة انه فعل هذه الافعال فكان الاستثناء الذي يلي الواحدة يرجع اليها فكذا ما في حكمها ومنها انه يرجع
كالمفردات المتعاطفة فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وقولنا اضرب الذين هم قتلة
وسراق وزناة الا من تاب وفي المفرد لا يعود الى الاخير فقط فكذا في الجمل والجواب عنهما مضافا الى ما في الاول
من انه عليه يرجع الاستثناء الى المجموع من حيث المجموع فيخرج عن النزاع وما في الثاني من منع الحكم في المفردات
ايضا ومن ان عدم الفرق لو سلم فانما هو في المثال المذكور وما في مثل شتم مضر وضرب بني تميم [illegible]
فالفرق [illegible] انه لا يلزم من كون شيء في قوة او مثل شيء اتحادهما في جميع الاحكام **ومنها** ان الجمل المتعاقبة
اذا تعقبت مشية الله تعالى او الحال او الصفة او الشرط فيشترك الجميع فيما تعقب فكذا الاستثناء بجامع
عدم الاستقلال والجواب مضافا الى منع حكم الاصل ومنع الاجماع لو ادعاه انه قياس في اللغة مع انه
في المشية مع الفارق لانه انما يذكر لايقاف الكلام عن العقد والعفو وهو امر مطلوب في كل فعل [illegible]
فهو قرينة العود الى الكل وقد يفرق مع الشرط ايضا بان له صدر الكلام فهو وان تأخر لفظا لكنه مقدم رتبة
وغيره انه له صدر الكلام المتعلق به لا مطلقا وتقديره لا استقلال بالمشية هكذا هي يعود الى الجميع اجماعا
فهي اما استثناء او شرط وهما انه في معناه لان قوله الا من تاب بمعنى ان لم يتوبوا فكذا سائر الاستثناءات
لعدم تعقل الفرق والجواب بعد تسليم الاجماع منع كونها استثناء لعدم اشتمالها على مخرج من اداة [illegible]
شرطا لان الظاهر انه التعليق ولا ريبة انه لا يراد بها ذلك وانما تذكر في المتبركات القطع بها وانما يذكر لبيان

الاعتقاد والتوكل او من جهة امتثال الامر **ومنها** انه لو تكرر الاستثناء مع كل جملة عد مستهجنا
ولولا ان المذكور عقيبها يعود الى الجميع لما استهجن لتعينه طريقا والجواب منع اليقين وامكان التعبير بالاخصر
بان يقول بعد جميع الجمل الا كذا في الجميع ومنع الاستهجان الا فيما كانت قرينة على الاتصال وقلة
الدليل وكذا الفرق بما اذا اراد الاستثناء من جمل متعددة اقتصروا على استثناء واحد والاصل في
هذا الحمل الحقيقة فليس في حقيقة لاصالة عدم الاشتراك والجواب بالمعارضة بما اذا اراد الا
من الاخيرة فقط ثم الحمل ممنوع اصالة الحقيقة في الصورتين لتعدد المستعمل فيه **ومنها** ان الفرض
صلاحية الرجوع الى الكل واحدة والحكم باولوية البعض تحكم والجواب منع عدم اولوية الاخيرة لوجود
المرجح فيها وهو الاقربية مع ان كون الحكم باولوية البعض تحكما لا يوجب الرجوع الى الجميع لامكان الوقف
ومنها انه لو قال على خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا في غيره لاصالة الحقيقة و
عدم الاشتراك والجواب مضافا الى ما مر وانه مع امكان العود الى الاخيرة انه يعود الى المجموع من حيث
هو مجموع في غير المتعدد **حجة الثاني** انه وجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لانه يوجب
التجوز في لفظ العام ولان الظاهر من المتكلم بالعام ارادة عمومه والاستثناء مخالف للاصل [illegible] الظاهر
او لانه انكار بعد الاقرار والقاعدة فيما علم مخالفته للاصل في الاستثناء مخالف للاصل [illegible]
فيجب فيه الاكتفاء بالمتيقن وهو العود الى الاخيرة وما عداها [illegible] بالقضية الشرطية والصفة [illegible]
المقتضي للخروج عن خلاف الاصل وهو وضع الاستثناء لكل من الامرين كما في [illegible] وعدم المرجح [illegible]
الارجاع الى الكل او التوقف فالثالث يمنع كون الاستثناء مخالفا للاصل فانه يوجب التجوز في لفظ العام [illegible]
ثم لانه مبني على ان العام المخصص مجاز وهو خلاف التحقيق [illegible] ان الظاهر من المتكلم ارادة العموم [illegible]
وان اخرج بعض افراده ثانيا على ان كون الاستثناء مخالفا للاصل [illegible] يرجع الى ان الاصل حمل
الكلام على الحقيقة والمسلم منه انما هو بعد فراغ المتكلم للاتفاق على انه لو ما دام [illegible] فله ان يلحق به ما شاء
من اللواحق ومقتضاه وجوب التوقف عن الحكم بالمراد الى الفراغ ولو كان مجرد صدور اللفظ موجبا للحمل
على الحقيقة لكان التصريح بخلافه بلا فصل [illegible] فيما قبل الفراغ لم [illegible] الحكم
بارادة الحقيقة [illegible] كون الاستثناء مخالفا للاصل مطلقا وانما هو [illegible] الحكم المستثنى منه
لو [illegible] على الاول منع العود الى الجميع في مادة النقض وعلى الثاني منع وضع الاستثناء للامرين كما
مع ان المرجح للاخيرة وهو الاقربية والمقطوعية موجبة [illegible] الثالث [illegible] بعد كون العام المخصص
ولكن لا يخرج الاستثناء عن مخالفة الاصل [illegible] لانه يخرج المستثنى عن الارادة ولا شك ان الاصل
عدمه ولا اصل [illegible] الاستثناء بشيء [illegible] فيه مخالف للاصل [illegible] اصالة الحقيقة الا بعد تمام الكلام
وعدم لحوق ما ينافيها [illegible] لان مراده ان كان ان الحكم بالاصل قبل الفراغ وعدم انضمام ما يقطع
بكونه قرينة فيما نحن فيه ايضا كذلك وان كان مراده ان الحكم به قبل الفراغ وعدم انضمام شيء يحتمل كونه قرينة
فهو باطل قطعا مخالف للاجماع مع ان تجويز الحاق اللواحق لا يخرج الحقيقة عن الاصالة والظهور ولو كان

ذلك مخرجا له الاخيرجا بعد الفراغ ايضا لاحتمال المخصص المنفصل والقرينة في ذلك بين اصالة الحقيقة والعهد
اراد تها فيما نحن فيه فتسليم الاول دون الثاني لما ذكر باطل لان كلا منهما يستلزم الآخر واما قوله ولو كان بينه
اللفظ ففيه انه لم يصح ارتكاب المخصصات المنفصلة والحل ان المراد باصالة الحقيقة لم يرتكب التجوز بلا دليل
انها الظ ومقتضى القاعدة ما لم يرد دليل على خلافه وعلى الرابع انه لم يصح لنا امكان ان يقال المجاز مخالف للاصل
لان الحقيقة قد يوجب ثبوت الحكم المخالف له وحاصله ان بعد ورود المستثنى منه يبطل اصالة عدم الحكم واصالة
بقائه على عمومه اصل كما دل على الاصل الاول فبطلانه الاول الجواب عن الدليل بانه لا يثبت كون الاستثناء حقيقة
في العود الى الاخيرة كما هو مدعاه بل تعيين المراد بواسطة الاصل وهو يجتمع ايضا مع كل من الاشتراكين والوضع للجميع
والجمل بالموضوع له ونقول ايضا الا ان يكون غرضه اثبات الاستعمال بذلك وتتميم المطلب بضميمة كون الاصل في الاستعمال
الحقيقة ولكن في جريان الضميمة هنا المنع لان الاستعمال بذلك نظر والثاني انه لم يرجع في آية القذف الى الجميع ولذا
لا يسقط الجلد بالتوبة وجوابه انه للدليل من الخارج لا لاصالة الحقيقة والاستعمال اعم منها والثالث ان الاخيرة
حائلة بين ما قبلها وبين الاستثناء فيكون مانعا عن تعلقه به كالسكوت وجوابه انه مصادرة لان السكوت الطويل
بين الطويل فالمانع منه ممنوع وان اريد الاعم فالحكم في الاصل ممنوع والرابع ان حكم الاولى متيقن وفي غيره شك فهو
فيستصحب وجوابه يعلم مما مر في الاول وقد يجاب ايضا بالنقض بالاخيرة لان رفع حكمها ايضا مشكوك فيه لجواز رجوع
الاستثناء الى ما قبلها بدليل ويمنع تيقن حكم الاولى لاحتمال عود الاستثناء اليها ايضا ويرد على الاول انه ان
اريد الدليل الثابت وجوده فيخرج عن محل النزاع وان اريد المحتمل فالاصل عدمه وعلى الثاني ان الاصل
في كل لفظ وقع متعلقا للفظ دال على حكم تعلق الحكم به وجميع مدلوله ما لم يرد دليل على خلافه والخامس
انه لو قال علي عشرة الا ثلثة الا اثنين كان الا ثلثة للاخيرة فكذا في غيره دفعا للاشتراك واجيب تارة
بان الكلام في التعدد المعطوف بعضها على بعض واخرى بان الاتفاق على العود الى الاخيرة هنا فارق وفي
ثالثة بان القرينة هنا قائمة وهي تعذر العود الى الجميع لانه يوجب كون الاستثناء الاخير مثبتا ومنفيا معا
بل كونه لغوا اذ لو يجمع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل
فيه ولا يخفى ان الاخيرين انما يجديان لو اريد اثبات اللغة بالقياس واما لو كان المنظور اصالة الحقيقة ودفع
الاشتراك فلا يجديان نعم يرد حينئذ منع اصالة الحقيقة لتعدد المستعمل فيه كما مر والسادس انه لو رجع الى الجميع
فاما ان يعمل كل منها استثناء اولا فعلى الاول يلزم الاضمار المخالف للاصل وعلى الثاني اجتماع العوامل
على معمول واحد في اعراب واحد وهو غير جائز لنص سيبويه وكاستلزامه اجتماع المؤثرين المستقلين
على اثر واحد واجيب باختيار الثاني ومنع الملازمة لان الامر انما يلزم لو كان العامل في المستثنى هو العامل في
المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه كما صرح به المبرد والزجاج هو الا لتضمنها معنى الاستثناء وهما ومنع
بطلانه ثانيا لان الاخبار هم عن واحد بمتضادين مثل حلو حامض حيث انه لا يجوز خلوهما عن الضمير
لا كونه في كل منهما ولا في احدهما لخصوصه اذ الاول خلاف الاجماع والثاني يستلزم كون كل
واحد محكوما به على المبتداء فيلزم اجتماع الضدين والثالث انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير

جهاك

لاحتمال ان يكون كما لكلمة الواحدة او يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر بل العمدة دليل على بطلانه
ومنع سيبويه معارض بتجويز الكسائي والفراء بل نقله في الصفو كما في قاموس ذيلي وقد ذهب عن
الطرفان مع انه يمكن ان يكون من اجتهاده انه واما اجتماع المؤثرين على اثر واحد فلا ضير فيهما
لان العلل الاعرابية امارات وعلامات وقد يورد على الدليل ايضا النقض بالاستثناء عن الجميع
مجازا بدليل وفيه نظر لان العبرة بالدليل هكذا لو رجع الى الجميع لزم اما الاضمار او الحكم بكون كل من
الجمل عاملا في المستثنى وكلاهما خلاف الاصل اندفع عنه بعض ما ذكر الا انه لا يثبت الا تعيين
المراد كما سبق وفي دليل الثالث والرابع والخامس صيرورة الجمل بالتعلق وعدم تخلل الكلام الطويل
والاتصال كالواحدة ويتعلق بلاتها كالاجانب من الاستثناء واجيب بانه ان كانت هذه الامور من
القرائن فيخرج عن البحث والا فالمنع وارد والحق ان بعضها منها دون بعض فيخرج مع الاولى عن النزاع
ويرد المنع في الثاني ودليل السادس ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصياتها الاخراج
اما فيما كان منها من الحروف والافعال فظاهر تحقيقا في محل الكتاب واما فيما كان من الاسماء كغير وسوى فلانها
عند كونها للاستثناء بمعنى الا والموضوع له فيهما خاص فكذا فيها بل يجري فيها دليل خصوص الموضوع له
فيها ايضا فهو صالح لكل من الامرين ولا دليل على التعيين لان المجوز عند الاطلاق وجوابه انه لا نزاع
في عموم الوضع وخصوص الموضوع له في ادوات الاستثناء وان المستعمل فيه فيها ليس الا خصوصيات الاخراج
ولكن الكلام في تعيين تلك الخصوصيات بيانه انه قد عرفت ان الوضع للمعاني الجزئية لا يمكن الا بتصورها فهي اما
متصورة تفصيلا كما في الاعلام او اجمالا كما في الحروف ولكن في الثاني لعدم امكان تصورها تفصيلا لا بد
من تصور معنى عام وجعله آلة لملاحظة الجزئيات فالموضوع له الخاص يكون تلك الجزئيات المندرجة تحت ذلك
المعنى العام فلا بد في تعيين المعاني الجزئية تخصيص العام الشامل عليها او لا ثم الحكم بكون جزئياته معاني اللفظ
ولم يثبت مما تقدم وذكره القوم الا كون الوضع في ادوات الاستثناء عاما والموضوع له خاصا وهو لا يكفي
في اثبات المط لان هذا الموضوع له الخاص كما يمكن ان يكون هو افراد الاخراج مطلقا سواء كان من المتعدد
او الواحد وبعبارة اخرى من الاخيرة او الجميع يمكن ان يكون افراد الاخراج من الواحد والحاصل ان عموم
الوضع كما يمكن ان يكون مطلق الاخراج يمكن ان يكون مطلق الاخراج عن الواحد ولا دليل على تعيين احد
فالجزء ارا حدهما لا ... ونتيجته لامكان تعيين الوضع للاخراج عن الواحد بل قد يقال بتعيين الوضع للاخراج
عن المستثنى منه الواحد لاصالة عدم التخصيص الاستثناء بالاخيرة لا من حيث انه خصوصية الاخيرة بل لاحتمالها
من افراد الاستثناء عن الواحد والمتعدد والاجماع بعينها فلا يستثنى عن غيرها لكونه خلاف الوضع او نحوه
عليه بتبادر الوحدة اي تبادر استثناء واحد وعدم تبادر اخراجات المتاولة وبان امر الالفاظ توقيفي
في الثابت من الواضع ليس الا الوضع لاجل الوحدة ونظيرها مر في المفرد وهذا الفهم غير موافق التحقيق لانه
ان اريد تبادر ... الاستثناء حال وحدة المستثنى منه فهو غير مفيد وان اريد مطلقه فهو ممنوع وكذا ما ثبت
من الواضع من الوحدة ايضا واما استلزامه ذلك لوضع جديد للهيئة التركيبية حال التعدد وهو خلاف

الاصل فيجيء د فصر وقد يتوهم امكان تعيين الوضع للاخراج عن الواحد بوجه اخر بان يقال انه لا شك
في انه موضوع لافراد الاخراج عن الواحد لا بمعنى ان الوضع مخصوص بها بل بمعنى انا نعلم قطعا ان كل فرد من افراد الاخراج
عن الواحد هو الموضوع له وذلك لانه ان كان موضوعا لجزئيات مطلق الاخراج فمنها الاخراج عن الواحد وان كان موضوعا
لجزئيات الاخراج عن الواحد فموضوع لها ايضا فالوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد معلوم وفيما عداه مشكوك فيبقى على الاصل ثم
لما كان الاخراج عن الواحد صادقا على الاخراج عن الجملة الاولى والثانية والثالثة فلا يلزم احتمال الاخراج
عن واحدة من الكل الا ان قرينة الاخيرة والاجماع على الاخراج منها اوجب الحكم به ويبقى الباقي على الاصل ولا يرد ما
يتوهم من ان الوضع لافراد الاخراج المطلق مطلق ولا تقييد فيه والتقييد بالوضع لافراد الاخراج المقيد بكونه
عن الواحد غير معلوم والاصل ينفيه لانا لا نقول ان الوضع لافراد الاخراج عن الواحد بقيد انها افراده بل
لاجل انها اما افراده او لمطلق الاخراج فان الواقع لا يخرج عن احدهما على ان الوضع لافراد الاخراج المطلق
ايضا غير معلوم فان الوضع لافراد مطلق الاخراج ولافراد الاخراج عن الواحد في مرتبة واحدة من الاصل فان قلت
نحن نتم الوضع لافراد الاخراج عن الواحد ولكنه يكون تارة اعم من ان يكون معه غيره ايضا واخرى بشرط ان
لا يكون معه غيره والثاني غير ثابت والاول لا ينافي الاخراج عن الغير ايضا قلنا نحن لا نريد اثبات الثاني وانما
الوحدة في الموضوع له بل نقول لم يثبت الا الوضع فيما له الوحدة لا بشرطها مع ان الاخراج عن الواحد بشرط الوحدة
ايضا من جزئيات مطلق الاخراج وهذا التوهم ايضا فاسد لانا لا نمنع الوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد فلعله
هذا الاحتمال الاخر وهو الوضع اما موضوع له او لجزئيات مطلق الاخراج وكيفما كان يتحقق الوضع لجزئيات الاخراج
عن الواحد قلنا هذا احتمال اخر وهو الوضع لجزئيات الاخراج عن كل ما يصلح ان يكون مستثنى منه عند تعدده لكن
جزئيات الاخراج عن الواحد اجزاء دون الجزئيات فان قيل هذا موقوف على الوضع الجديد للهيئة التركيبية حال
تعدد ما يصلح والاصل عدمه قلنا الاصل عدم الوضع للواحد ايضا وانما المسلم هو الوضع لجنس وحدة المستثنى
منه والتوضيح ان ما يصلح لكونه مستثنى منه مع استثناء قد يكون واحدا وقد يكون متعددا ولا شك ان الاستثناء في
الاول للاخراج عن الواحد واما في الثاني فمحل النزاع والحاصل انه لا شك في ثبوت الوضع للاستثناء ولا في انه
موضوع لجزئيات الاخراج عن الواحد في الجملة اما باعتبار كونه جزئيات له او لمطلق الاخراج وهذا عند وحدة
ما يصلح له واما الثاني عند تعدده فلا يعلم انه موضوع لجزئيات الاخراج عن المتعدد لا وان الشافعي ومن قال بمقالته يدعي
الوضع له ولا يمكن دفع ذلك واثبات الاول فيه بالاصل لانه لا نسلم الوضع لمطلق الاخراج او للاخراج عن الواحد
فالموضوع له للاستثناء في هذا التركيب مشكوك فيه ونسبته الى افراد الاخراجين واحدة فكيف يعين احدهما بالاصل
فان قيل الاصل عدم وضع جديد لهذا التركيب قلنا الاصل عدم وضعه لجزئيات الاخراج عن الواحد ايضا وثبوته حين
وحدة المستثنى منه لا يفيد عند تعدده فان قيل لو كان موضوعا للاخراج عن المتعدد يثبت الوضع للاخراج عن الواحد ايضا فيقتضي
بانتفائه فان قلت بعد العلم بالوضع للاخراج عن الواحد في الجملة والوضع النوعي لهذا التركيب فالاصل اتحاد الموضوع له حال
التركيب وعدمه قلنا لا اصل لهذا الاصل اذ وضع التركيب معلوم وهو كما يحتمل ان يكون للاخراج عن الواحد يحتمل ان يكون
للاخراج عن المتعدد ونسبة الاصل اليها على السوية ولا مرجح مع انه يمكن ان يكون الموضوع له مطلقا الاخراج عن كلها

يصلح ان يكون مستثنى منه واحدا كان او متعددا فلا ولا يقتضي في الوضع اصلا وبما ذكرنا ظهر ان اثبات عموم الوضع وخصوص
الموضوع له لا يعين في اثبات الوضع لشيء من الواحد او الاعم ولا دليل على تعيين احدهما ايضا نعم لو كان ثبت الاستعمال
لاحد الامرين خاصة بدون القرينة المتصلة حال التعدد كان يمكن اثبات الحقيقة فيه بالاصل فان قلنا استعماله في الاخراج
عن الكل في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب
ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فليكن الاستعمال فيه حقيقة للاصل قلنا الاستعمال فيه في الكل غير معلوم لاحتمال الاخراج
واما الرجوع … بلا اصالة عدم تعلق الكل بالاستثناء فان قلت قد يستعمل في الاخراج عن الاخيرة خاصة
لا اعتماد عليه بدون القرينة المتصلة ومعها غير مفيد الا عند من يقول باصالة الحقيقة مطلقا ايضا فان قلنا ان المحل
الامر ان فالاصل عدم تخصيص غير الاخيرة مخصص فيها بقية الاستعمال فيهما فاستثنى قلت الاصل عدم الاستعمال في
تخصيص الاخيرة ايضا ونسبة الاصل الى الاستعمالين على السواء نعم نتيقن تخصيصها قطعا لانه لو استعمل في تخصيص
الكل يكون الاخيرة مخصصة ايضا واما المعارضة بانه قد يكون الاصل تخصيص الجميع كما اذا قلت اضرب الكوفيين
لا تقتل البصريين الا العلماء فالعلماء حينئذ عام في تخصيص البصريين خلاف الاصل قلنا لا يمكن ان يكون العلماء
في المثال عاما لان اللفظ الواقع بعد الاستثناء مقيد بالمستثنى منه لاستلزام اخراج ما ليس بداخل بل الا ارجح
اما عوض الصفات اليه او للعهد بل قد يجب الارجاع الى الكل خلاف الاصل من جهة اخرى ايضا في المستثنى
اذا لم يكن فيه جهة عموم كما اذا كان نكرة نحو اكرم العلماء والشعراء الا واحدا او اخراج المقيد تقديره
النحوية مثلا الا الكفاء بتخصيص الاخيرة وقد يحتج لاثبات الاستعمال في الاخيرة بقوله سبحانه ان الله مبتليكم
بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة وهذا قول صدر عن قائله ويمنع لان
الاخراج فيه عن الاولى دون الاخيرة ولا يمكن تعلقه بها اذ من اغترف فليس ممن لم يطعمه ولا يمكن التعلق
بالجملتين لذلك ايضا ولا يجابه كون المستثنى مثبتا ومنفيا معا ثم مما ذكر ظهر ضعف السابع ايضا فان قائله
لا ينافي الا اثبات عموم الوضع وخصوص الموضوع له في غير الاسماء من ادوات الاستثناء ويعد بما عرفت الحال
فيها ان اسماءها ايضا مختصة بالحروف فيعم علة عدم … واما ما اورد على صاحب العالم حيث بين اقسام الوضع
والموضوع له وجعل ادوات الاستثناء من القسم الذي وضعه عام والموضوع له خاص من انه لا حاجة الى
هذا التطويل اذ يكفي للفرع لانه لو لم يعلم افراد الاخراج بالاشتراك اثبات عموم الوضع وهو معلوم قطعا ففيه
انه ليس في صدد نفي الاشتراك فقط بل يريد اثبات مذهبه الذي هو خصوص الموضوع له ايضا السيد
انه يعتبر ولكن ليعلم اولا انه لم يذكر بذلك لو حج لاثبات الاشتراك بالاحتمال الا انه حيث قال في صدد الاستدلال
بعد نقل قولي الشافعي والحنفي والذي ادا اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحد
منها لو انفرد فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل وتجويز رجوعه الى ما يليه ولا يقطع على ذلك الا بدليل
منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك الشيء يرجع الى اللفظة ثم اخذ في الاستدلال
واستدل اولا بالاشتراك لاصالة الحقيقة في الاستعمال وثانيا بحسن الاستفهام وثالثا بانه لا يمنع في
الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون راجعا اليهما او الى واحدة منها وقد نظر انه في كل شيء فيما

من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما تعلق به من قطع
على عوده الى الاقرب من غير تجاوز ولم نجد فيهما ما يوجب القطع فوجب مع عدم القطع على كل واحد
من الامرين ان نقف فيهما واحتجوا ايضا بان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكوتي
قائما او صباحا او في مكان كذا احتمل ما عقب به ذكره من الحال والظرف ان يكون العامل فيه جميع الافعال
كما يحتمل ان يكون ما هو اقرب اليه وليس لسامع ان يقطع على ان العامل الكل او البعض الا بدليل فكذا في
الاستثناء والجامع كون الجميع فضلة وظهر مما ذكرنا انه لا يصلح لاثبات الاشتراك جميع الادلة بل لابطال اثبات
عدم القطع في مرجع الاستثناء نعم احد ادلته الاشتراك المستدل عليه باصالة الحقيقة ومن هذا ظهر
فساد ما ارتكبه صاحب المعالم حيث اجاب عن الاخيرين بانهما لا يدلان على الاشتراك فالصواب الجواب
عن الاول بمنع الاصالة حين التبادر بعد ما عرفت ان ثانيها المجاز وتسليمها الجهل بالموضوع له **فائدتان**

الاولى اعلم بعد ما عرفت ان الاقوال التفصيلية راجعة الى البسيطة ان البسيطة خمسة القول بعموم الرجوع
والاشتراك والوقف والاختصاص بالاخيرة والعود الى الجميع وبغير الاخيرة منها بجهة الاشتراك بجهة تخصيص
الاخيرة وجهتا افتراق احدهما تخصيص غير الاخيرة وعدمه والاخرى مدلك تخصيص الاخيرة فانه على
الاخير هو كونه جزء تخصيص الجميع ولا زيد وعلى ثلثه كونه تمام ما وضع له وعلى الاولين كونه احد فردي
الموضوع له الداخلة الاخر وعلى الثالث كونه احد المذكورات اي مع التخلص عن احد الثلثة للثلثة الاول
مع الرابع جهة اشتراك هو تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وجهة افتراقهما ما نحن تخصيصها وعدم
تخصيصه والاولين مع الثالث جهات اشتراكه هي الاثنان المذكوران وما نحن عن غير الاخيرة وجهة افتراقه
هو ما نحن تخصيصا وكذا الاول مع الثاني وهذه هي جهات اشتراكهما وافتراقهما بالنسبة الى الحكم وما ... فظهر
منه ان الثلثة الاولى مشتركة مع الرابع في تمام الحكم وان افترقا من حيث المستند وظهر الاقوال بجهة اشتراك و
افتراق من حيث الموضوع له الحقيقي ايضا فانه على الاخير هو الجميع وعلى تلو الاخيرة وعلى تلو غير ... على
تلو الاولين بعضين وعلى تلو هو بوضع واحد ولكن على الاخيرين لا يتفاوت حال الموضوع له بالنسبة
ثم تتبع هذه الجهة جهات اخرى كجهة الاستعمال حقيقة ومجازا والاحتياج الى القرينة الصارفة والمعينة عندهما
والى بعض ما ذكرنا اشار العضدي بقوله وهذان اي الاشتراك والوقف موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا
في المأخذ وكذا صاحب المعالم حيث قال وهذان اي الوقف والاشتراك موافقان للثاني اي قول الحنفي في
الحكم نعم ثمرة الخلاف يظهر في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على القول الحنفي عند
اولهما حقيقة عند ثانيهما ثم بما ذكرنا ظهر ما في كلام بعضهم ردا على المعالم على ما نقل بعض المحشين من
انه ان اراد تمام الحكم فموافقة القولين للثاني محل تأمل اذ على الثاني يحكم بمقتضى العموم في غير الاخيرة
بمقتضى ظاهر اللفظ السالم عما يوجب الشك فيه واما على الوقف والاشتراك فالعمل بالعموم في غير
مشكل اذ بعد ملاحظة الاستثناء يصير العموم والخصوص فيها على التوقف وان اراد محض الرجوع الى
الاخيرة لا تمام الحكم فلا وجه لتخصيص الوفاق بقول الحنفية لكان الاصوب الحكم بالتوافق بين الا

جميعا ووجه الفساد انه لا شك في موافقة الوقف والاشتراك لقول الحنفي في تمام الحكم اذ لا يعمل
اصحابهما في غير الاخيرة الا بالعموم لان له صيغة خاصة يرد التوقف عليه لا انه معتبرة ولم يتحقق دلالة الخبر
معارضها ومجرد احتمال المعارض غير كاف ولا المجازية الا على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض
ان اصحاب المذهبين بحثوا اذ ليس محل الوقف لا بيدي لانه لم ينظر في المسئلة بل نظر والتزم فلم يوجد نظرا الا
الوقف وظهر مما ذكرنا ايضا مخالفة ما قيل انه مما تقدم بعد نقل عضوين قولي العضدي والمعالم من انه ليس مراده
محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعي ايضا موافق لهما في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم
على الوقف والاشتراك يعمل على ظاهره ويتفقان في تمام الحكم مع الحنفي بل مراده بيان موافقة القولين لقول
ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص
الغير عند الحنفي يحمله على العموم وعلى القولين بالتوقف في التخصيص وعدمه فيظهر الثمرة بين الحنفي وبينهما في الا...
وفي ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفي ووجه المخالفة انه من اين ظهر له انه
ليس الا على الوقف والاشتراك ان غير الاخيرة باق على العموم واي تناف بينهما وبين بقائه على عمومه فان الوقف
ليس في عمومه وعدمه عموم بل في مرجع الاستثناء ولا يرد عدم العلم بالعود الى غير الاخيرة وذلك لا ينافي عموم
فان العموم قد يكون لاجل العلم بعدم التخصيص وقد يكون لاجل عدم العلم بالتخصيص لاعتبار الاصل لا لغلبة الحاصل
العلم بعدمه غالبا الا بالاصل وهو جار هنا ايضا ثم ذكر لتأييد ما قاله ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف في الهيئة
التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل فمقتضى اشتراكها بين الرجوع الى الاخيرة والى الجميع انها حقيقة في كل منهما ومقتضى
رجوعه الى الجميع ان العموم لم يبق بحاله في واحد منها ومقتضى الرجوع الى الاخيرة بقاؤه بحاله في غيرها والمفروض
انه على الوقف والاشتراك الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة او العمومات الغير المخصصة
والشك في ان المراد هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا حتى
يجري فيه اصالة عدم التخصيص ويكون ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص حتى يقال ان له صيغة خاصة
لم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلول
لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص اقول فيه اما اولا فان قوله الخلاف
في الهيئة التركيبية ان اراد ان الخلاف في معنى تركيب الجمل المتعاطفة مع الاستثناء المتعقب لها بمعنى انه ليس
معنى مفرداتها ملحوظا اصلا ولم يعتبر فيها المعاني الموضوعة لها اولا واختلفوا في ان معنى هذا التركيب مع مفرداتها
باجمعها ما هو كما يختلفون في معنى لفظ مفرد فهو ظاهر البطلان كيف ولو كان كذلك لم يكن معنى لكونها عمومات مخصصة
بل يكون مخصوصات موضوعات للمعنى الحاصل بعد التخصيص بالوضع الجديد ولم يصح انه لو شك في مقدار تخصيص
الاخيرة لم يعمل فيها بالمتيقن لانه انما يكون اذا كان اللفظ معنى اولا ويشك في القدر المخرج وان اراد ان الخلاف
في المراد من هيئة تركيب الجمل الحاصل باعتبار الخلاف في وضع الاستثناء بمعنى ان الخلاف في وضع الاستثناء دون
اصل هيئة الجمل ولذا صح الخلاف في الاستثناء الخلاف في المراد من الجمل فهو كذلك ولكنه غير مفيد واما ثانيا فان
قوله المراد من اللفظ اي الهيئة التركيبية هل هو العمومات المخصصة او غير المخصصة ان اراد التردد فيه من انه هل هو

الفاظ كانت عامة ثم خصصت في هذا التركيب او لم يكن عامة اصلا فهذا ظاهر الفساد للعلم بعمومها
اولا وان اراد الترديد في انها هل هي مخصصة في هذا التركيب ام لا مع العلم بعمومها اولا كما يدل عليه قوله
او العموم المخصصة فهو صريح في ان الترديد في التخصيص وعدمه وهل هذا الا الشك في ان هذا العام
هل هو مخصص ام لا واما ثالثا فان قوله والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير
المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فان اللفظ اذا شك فيه ان المراد منه العموم ام لا انما يشك
في انه عام مخصص او عام غير مخصص او في انه هل هو عام مخصص او ليس بعام اصلا فهو مبني على الاول يكون معلوما
اولا لا يحتاج في الترديد بل يشك في مجرد التخصيص وعلى الثاني يشك في عمومه اولا وعدمه ولا شك ان لا يحق فيه
من الاول وعلى الثاني كما صرح به بقوله هل هو العام المخصص او العام الغير المخصوص فالعموم على التقديرين مسلم و
الشك في التخصيص فالتفريع غريب جدا واما رابعا فان ما ذكره انما يكون له وجه على احد احتمالي قول القاضي في ان
المخصص كما يأتي ومن حيث دلالة الاستثناء من عدم كونه حقيقة ولا مجازا بل المجموع حقيقة في الباقي واما هذا
القائل فهو صريح بكونه مجازا فالتشكيك في تخصيص غير الاخير وعدمه هو الشك في ان المراد منه الحقيقة ام المجاز
وهل يتصور مع ذلك وعلى هذا فيكون معنى كلامه على وفق ما ذكره ان الشك في ان المراد من اللفظ هل هو المعنى الحقيقي
او غير المجازي مع ان الشك في انه هل ارتكب فيه التجوز ام لا وهذا مما لا ينبغي به **الثانية** اعلم ان ما ذكرنا انما هو حكم
مرجع الاستثناء حقيقة واما رجوعه الى الاخير مجازا على القول برجوعه للكل او بالعكس فالظاهر من بعضهم عدم الحاجة
استنادا الى ان العلاقة يكون هو الكلية والجزئية وشرائطها مفقودة ولا يخفى ان علاقة المشابهة موجودة ولا شرط
بشرائطها مفقود **منهاج** قد اشير الى ان من المخصصات المتصلة الشرط وهو على قسمين اصولي ولغوي و
الاول اما عقلي او شرعي او عادي وكلاهما داخلان في السنة الاصوليين ولكن مرادهم من الشرط الذي جعلوه من
الوضع هو الاول ومن الاول الذي يجعلونه من المخصصات ويعتبرونه في باب المفاهيم هو الثاني والشرط عند الفقهاء بمعنى
ثالث وهو ما يلتزم به وهو المراد من الشرط في ضمن العقد وامثاله ومنها الغاية وقد ذكر العلماء انها الى ان يضعوا
وهي قد يكون مثل العموم ... ومنها الصفة وشرطها فيها ان يكون اخص مطلقا او من وجه
واما الاعم والمساوي فليس من المخصصات ومقابلها البعض نحو اكرم الناس العلماء منهم ومنها الحال والتمييز
نحو اكرم الناس صالحين او صلحاء ومنها الظرفان نحو اضرب الفساق ابدا يوم الجمعة او مع القيام في المسجد و
كثيرا ما يطلق التخصيص بها وبالصفة فرجع ما ذكرنا في الاستثناء جار في هذه الامور كما مر والاشارة اليه
من المخصصات المنفصلة العقل نحو الله خالق كل شيء ومنه يخرج الغافلين عن الخطابات ومنها الحس نحو اوتيت من
كل شيء ومنها العرف والعادة وهو على ثلثة اقسام احدها ان يسند حكم الى عام لم يجر العادة باسناده
تعلقه الى بعض افراده وثانيها ان يسند حكم الى عام لم يجر العادة بتحقق بعض افراده وثالثها ان يسند حكم الى لفظ
عام ولكن كان اللفظ بحيث غلب استعماله في بعض افراده والتحقيق ان الثالث ليس من باب التخصيص بالعادة بل
الانصراف يكون مخصصا هو من باب انصراف العام الى افراده ومن باب التخصيص بارادة التخصيص بشاهد الحال كما اذا
اذن المالك في الصلح في عقاره المنصوبة لكل احد فالغاصب لا يدخل بشاهدة الحال سيما اذا احتمل منه تخليه

العقاد ومنها النية وهو يكون في الايمان والنذور وبعض الاقارير والايقاعات ومنها الاجماع ومنها
الكلام المتصل وسياقه في بعض الاحكام المتعلقة به ومنها فعل المعصوم كان يقول الاستقبال عند التخلي
حرام على كل احد ثم فعل ذلك ومنها تقريره ومثاله واضح **منهاج** قد يحكم الشارع بحكم في
واقعة وهي قد تكون سؤالا وقد تكون غيره وعلى كل تقدير فهما سؤالا اما يكون الجواب مستقلا او غير مستقل فعلى الاول
يتبع الجواب السؤال في العموم والخصوص وفاقا واما قول الشافعي بالعموم مع خصوص السؤال فليس باعتبار
عموم اللفظ بل سلك فيه مسلك القياس وتنقيح المناط وعلى الثاني فان كان الجواب اخص من السؤال فيقتصر
على خصوصه ولا يعم لعدم المقتضي الا بدليل من الخارج وان كان مساويا له فيتبعه وهكذا وان كان اعم في غير
محل السؤال فيجري فيه على عمومه لعدم ما يوجب منه التخصيص وان كان خصوصه على السؤال الخ فعل الجلال كما
لو لم يكن الى اقتصر سؤالا ولكان الحكم عاما واما اذا كان خاصا كما احتج فيما نحن ... ثم التحق
فيها العموم لوجود المقتضي وفقد المانع ولكونه حجا باعز خاص او عام في مورد كل ... المنع والتمسك
العلماء بعموم اية السرقة والقذف واللعان والظهار ولقوله الصم ... ورواية عن بن زيد قال قلت لهذا الذي
ما امر الله ان يوصل به قال ذلك في رحم الحمد وقد يكون في قرابتك ثم قال الا تكون ممن تقول للشيء انه
شيء واحد خلافا للشافعي والمزني وابي ثور فقد ذهبوا الى التخصيص ولا دلالة عليها ... في العبيدي التوقف
منهاج اختلفوا فيما اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله ذلك العام هل يوجب تخصيصه
ام لا ثم ان جماعة من الاصوليين لم يخصصوا العنوان بالضمير بل جعلوه اعم منه ومما له تعلق الفعل ببعض افراده
كالمخصصات الخمسة المتصلة اذا تعلقت ببعض الافراد ومنهم من خصه بالضمير الواقع في الثاني وامثاله الاكثر في
تخصيصه بالضمير وهو بين مصرح بانه سواء كان الضمير في المخصصات المتصلة او غيرها وبين مطلق وهم الاكثر
والظاهر ان الكلام هنا فيما تعقب العام وتعلق ببعض افراده سواء كان ضميرا او غيره مما ذكر الا ان الاكثر
لما راوا حكم غير الضمير واضحا بل جعلوها من مطاوي ما ذكروه في مباحث التخصيص خصوا العنوان بالضمير الراجع
الى البعض ولذا نص بعضهم ايضا انه يخص بنحو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال
وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في بردهن الرجعيات فعلى القول بالتخصيص يخص التربص بهن ايضا وعلى
عدمه لا يخص وقوله سبحانه ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى ان قال الا ان يعفون فان الضمير في يعفون
لا يصلح الا لغير المحجور عليهن والمتقدم معتبرة وهي انه قد عرفت ان وضع الضمائر وضع حرفي والموضوع له فيها
كل واحد من خصوصيات الافراد فالضمير المذكر الغائب مثلا موضوع لخصوصيات افراد المذكر الغائب بشرط ان يتقدم
عليها مرجع ولكن في وضعها لها احتمالات احدها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب الذي له مرجع سواء كان
دلالة المرجع عليه حقيقيا او مجازيا وسواء كان تمام معناه او جزءه او لازمه فلازمه الاصح في كون الضمير
حقيقيا ان يكون المراد منه المذكر الغائب الذي دل عليه المرجع باحدى الدلالات ويكون مجازيا اذا اريد بالمرجع
على المذكر الغائب وثانيها ان يكون موضوعا للمذكر الغائب الذي يكون مرجعه حقيقة فيه لا ان يراد بالمرجع
الغائب المراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له وعلى هذا فان اريد بالمرجع معناه المجازي كان الضمير بمعنى

المحقق لتلك المرجع كان الضمير حقيقة وان عكس كان مجازا فلاك الامر على هذا في كون الضمير حقيقة او مجازا ان يكون المراد منه المعنى الحقيقي لمرجعه والمجازي له وثانيها ان يكون موضوعا للمذكر الغايب المراد من اللفظ الذي هو المرجع مطابقة سواء كان معنى حقيقيا له ام لا فكون اتصاف الضمير بالحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد ما اريد من مرجعه وعدمه وههنا احتمال رابع ذكره بعضهم وهو ان يكون موضوعا للمعنى المعهود من المرجع بين المتكلم والمخاطب وان يقتضي المقام اشتراط ان يكون المعهود تم قبل الضمير اي المعهود قبل ارجاع الضمير اليه فالمعنى الحقيقي لضمير المذكر الغايب المعهود فالمعهود ان كان بارادة المعنى الحقيقي من المرجع او المجازي مع القرينة فلا اشكال في كون الضمير حقيقة واما اذا اريد من المرجع المعنى المجازي من غير قرينة قبل ارجاع الضمير اليه فلما كان مقتضى الاصل ان يراد من اللفظ حقيقته وظاهره ف يحصل العهدية لذا اللفظ فاذا دلت القرينة على ارادة غيره من المرجع بعد الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وحينئذ يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له ثم الظاهر انه لا خلاف في انه يشترط المطابقة بين الضمير والمرجع ولا في ان مخالفته له سبب لكونه مجازا ويدل ذلك على بطلان الاحتمال الاول وعدم الوضع للمطلق بما يدل عليه المرجع او المضمر اول الالتزام وكذا لا ينبغي ان يرتاب في انه لا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير فانا نعلم قطعا ان ضمير المذكر الغايب وضع للارجاع الى مرجع يدل على المذكر الغايب ويستعمل فيه سواء كان حقيقة او مجازا تامة لا شك في انه ليس تجوز في الضمير في قولك رايت اسدا يرمي وهو قائم ولا في انه اذا قال رايت اسدا يرمي واريد من الضمير الحيوان المفترس يكون مجازا كيف والمتبادر في القاسين ليس الا ما هو مراد المتكلم من المرجع قطعا يتبادر في الثاني ان ذلك الرجل الشجاع وكذا لا يفهم السامع في الاول الا ان ذلك الرامي قائم ولو كان حقيقة في المعنى الحقيقي للمرجع لزم ان يتبادر الحيوان المفترس لعدم قرينة على التجوز في الضمير وما يرمي قرينة للتجوز في الاسد بهذا ظهر بطلان الثاني ايضا وكذا الرابع مضافا الى انه موجب للتجوز في قولك رايت اسدا يرمي وهو قائم ورايت اسدا وهو قائم ويرمي بكون الاول حقيقة والثاني مجازا ويعلم بما ذكرنا ابطال الرابع ايضا لو قال رايت اسدا يرمي وهو قائم ولم يحمل المخاطب الا على قرينة دالة على ان المراد الرجل الشجاع لا شك في ان مراده من الضمير مراده من المرجع ويتبادر من ذلك فظهر منه تعيين الاحتمال الثالث وهو كذلك والتبادر دليل عليه اذا عرفت تلك المقدمة فاعلم انه ذهب جمع منهم العلامة في [illegible] والحاجبي والعضدي والبيضاوي والقاضي عبد الجبار الى ان عود الضمير الى البعض لا يخصص والعلامة في نهاية والعميدي والعبري الى انه يخصص ونسبه العضدي الى البصري وامام الحرمين وذهب السيد والمحقق والعلامة في تهذيب وصاحب المعالم والجرجاني الى الوقف ونسبه العميدي الى [illegible] والآمدي اليه والى امام الحرمين وهو الحق لنا مضافا الى ضعف ادلة الاولين انه قد عرفت ان الضمير موضوع لما اريد من المرجع والمرجع عام ولا يمكن ان يراد من الضمير فلا يمكن ابقاء المرجع والضمير معا على حقيقتهما ويجب ارتكاب تجوز في احدهما ولا دليل على التعيين فيجب التوقف ولعل ان تخصيص العام يستلزم مجازية الضمير مبني على وضع الضمير للمطابق لحقيقة المرجع لا لما يراد به وقد عرفت ضعفه و ترجيح تجوز الضمير لكونه اضعف ولانه فكون ارتكابه اسهل ممنوع وكون التخصيص ارجح من المجاز [illegible] كما بحث تعارض الاحوال وقد يجعل تجوز الضمير ايضا من التخصيص وفيه ما فيه ولنا ايضا انه قد عرفت في بحث اصالة الحقيقة

الحقيقة

الحقيقة لها انما يكون فيما لم يكن مع اللفظ ما يصلح ان يكون قرينة التجوز وما لا اشكال الكلام عليه وعود الضمير يصلح للقرينة على التجوز في الضمير كما ان خصوصية الضمير تصلح قرينة لتخصيص المرجع فلا يجري اصالة الحقيقة في شيء منهما وقد يحتج الاولون بان الضمير لانه يدل على اعادة الظاهر بنفسه ولو اعاده واراد منه الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول فكذا [illegible] وبان العام حقيقة في العموم والضمير في الرجوع الى تمام المرجع وارتكاب التجوز في الضمير بارجاعه الى البعض لا يستلزم ارتكاب التجوز في المرجع ايضا وبان المرجع ظاهر في العموم وقبل لحوق الضمير يجب ابقاؤه على ظاهره حتى يجيء المخصص ولا يصلح كون لحوق الضمير الراجع الى البعض مخصصا والجواب عن الاول منع انه لا يدل عن اعادة اللفظ فانه يشترط المطابقة بين الضمير والمرجع ولا يشترط ذلك في الظاهر المعاد مع ان في عدم تخصيص الظاهر المعاد ايضا كلاما وعن الثاني ان المخصص لا يقول ان التجوز في الضمير يوجبه في المرجع بل يقول عدم موجبه وعن الثالث مضافا الى عدم جريان اصالة الحقيقة التي هي سبب الحمل على الظاهر فيما نحن فيه لما مر انه استصحاب بقاء المرجع على عمومه معارض باصالة الحقيقة في الضمير ثم احتج المخصص بانه لو لم يخصص العام لزم المخالفة للمرجع وجوابه انه ايضا مجاز كتخصيص العام ولا مرجح بل الكثير على ترجيح التخصيص عند تعارضه مع المجاز

البحث الثالث في بعض مباحث التخصيص

منهاج

اختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو فالاكثر ومنهم المحقق وصاحب المعالم الى انه ما يقرب مدلول العام ونسبه العميدي الى محققي المتاخرين وربما يفسر بما يقرب مدلوله ما اكثر من النصف هذا اذا لم يكن الاستعمال للتعظيم والا يجوز للواحد وقيل لا بد من بقاء كثرة وان لم يعلم مقدارها اختاره الرازي في المحصول ونسبه الى ابي الحسين ونسبه العميدي الى الاول وقال البيضاوي لا بد من بقاء غير محصور واوجه بعض شراح منهاجه الى الثاني ولا يبعد اتحاد المذاهب الثلثة فيكون المراد من غير المحصور الكثير وما يقرب مدلوله ايضا يقرب من جهة الكثرة لا من حيث العدد اي يكون كثيرا ويشعر باتحاد الاولين كلام العميدي وباتحاد الثانيين كلام بعض اخر وذهب جماعة منهم الشيخ والسيد وابن زهرة والذي العلامة الى جواز حتى يبقى واحد وكلام الاولين يشعر بالاجماع عليه وقيل حتى يبقى ثلثة وقال القفال حتى يبقى اقل المراتب فغي الجمع وفي غيره واحد والقاضي حتى يبقى اثنان ولعله لكونه اقل مراتب الجمع عنده ولذا جعل في المنهاج مذهبه مذهب القفال وابن الحاجب حتى يبقى واحد في التخصيص بالاستثناء والبدل واثنان في متصل غيرهما او منفصل في محصور قليل وما يقرب من المدلول في غير ما ذكر واختاره بعض متاخري اصحابنا والحق هو الاول في غير التخصيص بالصفة وفيه حتى يبقى واحد لنا على الاول ما مر من توقيفية اللغات ولم يثبت جواز التخصيص الى غير ما ذكر في غير الصفة فلا بد فيه الاكتفاء بما يقرب مدلول العام عرفا والتشكيك في مراتب القريب غير ضاير للفقيه لبنائه على الاصل فيما وقع الشك وعلى الثاني صحة قولك اكلت كل رمانة حامضة في البستان وشيوعه وان كان فيها الف رمانة وكانت الحامضة عشرة واكرمت العلماء الفقهاء والصرفيين العلماء ما [illegible] ان الفقيه [illegible] لهما الا في الثاني واحد بل لا يبعد الجواز الى الواحد في كل تخصيص متصل مع وجه [illegible] العموم والتخصيص كما يقال [illegible] الا تسعة في مقام الاستهزاء على من ادعى العشرة ويدل الحديث كلكم جائع الا من اطعمته احتج الاكثرون بقبح اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف و

ولم يا كل الا واحدة او ثلثة عند اهل اللسان واستنكارهم ذلك وليس هو الا العدد ووجه مثله من الجمع
لعدد وجه اخر صالح للفيح وفيه انه في التخصيص بالصفة ثم كما مع انه مخصوص بالتخصيص الى الواحد وما
يقرب منه دون النصف وما يقرب منه وبان العام المخصص مجاز في الباقي فلا بد فيه من علاقة وليست
الا المشابهة وهي منتفية في غير ما يقرب مدلوله وفيه منع كون العلاقة هي المشابهة وهذا الاخير حجة القائل
بلزوم بقاء الكثرة او غير المحصور مطلقا ان قلنا بمجازيته في الاول وهذا ايضا يشعر الاتحاد احتج المجوزون
الى الواحد بوجوه منها عدم المانع اما عقلا فظاهر واما لغة فلاصالة عدمه وجوابه ان عدم المانع
غير كاف بل لا بد من وجود المقتضي والمقتضي هنا هو قبول اللغة ولم يثبت فان قيل العام المخصص اما حقيقة
في الباقي فيتحقق الوضع الحقيقي وهو اشد المقتضيات او مجاز فيتحقق الوضع المجازي قلنا نمنع كونه حقيقة
في الباقي ليس انه موضوع لكل من الباقي باحد الاشتراكين بل المراد انه مستعمل في معناه الحقيقي واخرج
بعض الافراد بالمخصص واخراج ما دل عليه لفظ بلفظ اخر ايضا من الاحكام اللفظية المحتاجة الى التوقيف
والاذن وحصول الاذن في جواز اخراج كل مرتبة غير معلوم واما على القول بالمجازية فالثابت ان كل ما يجوز التخصيص
اليه معنى مجازي لا ان كلما يصدق عليه التخصيص فهو مجازي ومنها انه لو لم يجز الى الواحد لكان لاجل اخراج
اللفظ عن موضوعه لعدم مانع اخر وهو يقتضي امتناع كل تخصيص وجوابه انه لاجل عدم ثبوت جوازه من اهل
ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى شانه وحده والجواب انه ليس من صيغ العموم في شيء ومنها
قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود كما روي عن ابن عباس وجوابه انه يحتمل ان يكون مبدأ القول
نعيما ثم انتشر الى غيره لوعيهم المتوقع ونقول قوله الامام ان القائل هو نعيم ومراده منهما انه جمع
من قبل الخبر من الجماعة المعهودة وقد يجاب ايضا بانه ليس من باب التخصيص بل التشبيه ووجه التشبيه انه
لما اخبر عن لسان الناس وهم ابو سفيان وجيشه وتكلم عن تقديم تقدمهم وكان من الدعم فكانه قال الناس
بانفسهم ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل وجوابه
انه بعد تسليم ان [illegible] عموم المفرد المعرف اما لاقتضاء الحكم او تعليق الحكم على الطبيعة ولم يتحقق شيء منهما في
المثال فلا عموم فيه بل هو البعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني ومنها جواز اكرم الناس الا الجهال وان
كان العالم واحدا وجوابه ان انحصار الموجود في الواحد لا يوجب تحصيل الناس به في الارادة بل المراد كل
غير الجاهل مطلقا غاية الامر ان الموجود من مراده واحد ومنها ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز
ولم يتعين فرد منها الى البعض فوجب جوازه الجمع الى ان ينتهي الى الواحد وكذا على كون استعمال العام في
الباقي حقيقة ايضا نفي الاخراج بعض الافراد ليس اولى من بعض وجوابه منع عدم اولوية البعض بل تعيين ذلك
ما يستعمل فيه وهو ما يقرب الى الدلالة الى من غيره ومن حيث ان امر اللغة محتاج الى التوقيف فبين تجوز لا يتعدى القدر
ما حدده بوجهين احرى ايضا احدهما ما ذكر في العلاقة وهو منع عدم اولوية البعض فان الاكثر من الافراد اولى
من غيره لكونه اقرب الى الموضوع له واعترض عليه بوجهين الاول انما ذكره المصنف بان اولوية الاكثر يعارضه الى الاقل
لم معارضة باولوية الاقل بكونه متيقن الارادة والثاني ما ذكره ايضا بعض صاحب العالم وهو ان اولوية الاكثر

بمجاز

باعتبار اقربيته انما يفيد رجحان الاول عند التعارض بمعنى انه لو دار الامر بين تخصيصات مختلفة يكون الراجح
الاكثر لا التعيين ما ليس باولى عند خلوه عن المعارض او وجود دليل عليه قيل بعد نقل جميع ذلك وفي الاستدلال
وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فلان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص لا بيان جوازه في
من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بما اشار اليه اقول هذا (فيه)
عين الاعتراض الاخير فلا وجه لذلك وجعله اعتراضا عليه ايضا مع انه لا يرد على الاعتراض الاول ايضا لانه وان كان
مبناه على ترجيح المراد ولكنه في مقابلة المجيب حيث انه ادعى كلامه على ذلك فوجه المعترض بانه لا يصح هذا الترجيح
لوجود المعارض فالنظر انما هو وارد على المجيب خاصة وهو ايضا ليس نظرا جديدا بل هو الاعتراض الاخير على
توجيه كلام المجيب ايضا بما يندفع عنه الاعتراض كما لا يخفى على المتدبر فيه على الاعتراض الاول ان الجواب الاقلية
لتيقن الارادة مطلقا ممنوع كما اذا قال اقتلوا المشركين وكانوا مائة واحد منهم مجوسي وعلم انه تخصيص المجوسي او
اهل الكتاب وعلى الجواب ان ايجاب الاقربية الاولوية غير ثابت بل هو عين النزاع وثانيهما ما ذكره سلطان العلماء
ومن ذلك وهو ان استعمال العام في الخاص لكونه مجازا لا بد له من علاقة والعلاقة المتصورة فيهما هي اما الجزئية او
المشابهة في الصفة والاولى منتفية هنا هي الثانية والصفة الكثرة فلا بد من كثرة يقرب من العام فوجه
العلاقة وعدمها هو سبب اولوية البعض عن بعض واورد عليه بان موضع النزاع يشمل مثل العشرة الحقيقة
الا الجزئيتها وعلاقة الجزئية فيها متحققة ويجاب كون العلاقة هي الكلية حيث ان الكل جزء الجزئية فالعام جزء
من الجزئيات الخاصة ويجاب كونها هي العموم والخصوص وفي الاولى انه يكفي في وجود الدليل عدم ومانه يحتج الاكثر
مع ان التنازع فيه هو العام المستغرق منها فالاول في تحقق العلاقة الجزئية الصحيح للاطلاق العشرة على
الواحد ايضا نظرا لانه يحتمل استعمال الكل في مطلق الجزء غير معلوم بل الثابت ما يكون للكل هيئة اجتماعية وجودية
واقعية دون ما يكون كليته اعتبارية واما الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود
فلا ولذا اطلاق مثل السنة والشهر على بعضهما فيمكن ان يكون من باب المشابهة ولذا لا يطلقان على يوم و
يومين بل شهر ايضا في السنة وفي الثانية ايضا هو جزء الجزئي هو العام المنطقي الذي هو المطلق وما نحن
هو من العام الشائع فيه وفي الثالث ما قيل من ان ما وقع في كلامهم مما اشتهر ان العموم والخصوص علاقة
مخصوص بالعام المنطقي واما الاصولي فتحقق كونه مجازا او ان علاقة استعماله في المخصوص ماذا انما هو في
هذه المسائل ولا اقل من احتمال ارادة المنطقيين منها فان اطلاق العام على المعنى الاصولي انما هو في اصطلاح
الاصوليين مع ان كون العموم والخصوص علاقة غير ثابتة كيف ولم يعدها الا الاكثرون من العلاقات بل لم يذكره
الا من عد منها من كلامه حجة في هذا المضمار وانكره السيد المحقق وقال والذي في العلاقة من (ا)
لم يصرح احد بجوهره هذا كله مع انه على فرض تسليم كونه علاقة لم يثبت كونه مطلقه علاقة نعم يرد
على الجواب الاول انه لا يرجح في مقابل من يقول بكون العام المخصوص حقيقة وثانيا انه صرح في علاقة الكثرة
بانه يجب ان يكون في صفة ظاهرة ومن الالفاظ العامة ما ليست الكثرة من الاوصاف الظاهرة كما انها
بل لا يتصف بالكثرة عرفا كالعناصر والسيارات فان قلت وحيث لم يكن العلاقة هنا الجزئية ولا العموم

والخصوص كالشاهد بقول القول بكون العام المخصوص مجازا ما يكون علاقة قلت قد عرفت ان العام الافرادي على
قسمين قسم يكون العموم لازما لمعناه الحقيقي لا انه معناه كالمفرد المعرف والمضاف والنكرة المنفية وقسم يكون معناه
العموم ويكون كل فرد لازما له فما كان من الاول فتخصيصه يكون باستعماله في غير معناه الحقيقي مما لا يلزمه العموم
وهو يختلف باختلاف المراد فلا ينضبط العلاقة فيه بل ربما يتحقق في الموارد مثلا عمر اكرم الانسان باعتبار تعلق
الحكم على الطبيعة فاذا خرج العلماء ونعلم ان المراد بالانسان ليس طبيعته بل استعمل في طبيعة العالم لعلاقة
وهكذا وما كان من الثاني فالعلاقة يمكن ان يكون هي الكلية فيكون من باب تسمية الاجزاء باسم الكل ولا يرد العام
ان كان جميع مراتب الخصوص ولكن يمكن ان يشترط في هذا النوع من الاستعمال في لوازمه خاصة فان العلاقة
انما يعلم بتتبع موارد الاستعمالات فان قلت فلم يجوز في الصفة الى الواحد قلت لان العام المخصوص بالصفة محلا
كما ياتي حجة المجوزين الى الثلثة او الاثنين ما قيل في بيان اقل الجمع بجميعه على القول بالفصل في غير الجمع وفيه ان
الجمع غير العام واستدل الحاجبي بدليل الاكثر من غير زيادة وهو كما ترى ثم على ما اخترنا من عدم الجواز لا يبلغ
الموقف حقيقي فان النزاع كما يظهر وجه مما ذكرنا في مسئلة استعمال المشترك في معنييه لا يجوز ان يرجع جمع
بان النزاع في غير اسماء الشرط والاستفهام واما فيهما فلا خلاف في جواز التخصيص الى الواحد وصرح بعضهم ووقع
الخلاف فيها والظاهر ان من صرح بالجواز فيهما دون غيرهما اغتفل عما ذكرنا في معنى عمومها **تتميم** اختلفوا بعد
اتفاقهم على بطلان الاستثناء المستغرق وجوازه في غير ذي نهايته فالاكثر على جوازه مطلقا سواء استثنى النصف او
الاقل او الاكثر واختاره الشيخ والعلامة والحاجبي والعضدي والرازي والبيضاوي وصرح الاول بعدم الخلاف
في جواز استثناء النصف ونسب نجم الائمة الى الكوفيين واختاره وقيل بجواز استثناء المساوي للنصف والناقص
دون الزائد وخص بعضهم بالناقص واعتبر الحنفي في الجواز ان لا يبقى الكثير وعد بعضهم استثنائها عادة وما ذكرنا
سابقا يظهر قوة الاول الثالث عند المحاورات كثيرا سماع وجوه كمثله وهذا القدر كاف في حصول الاذن ويمكن
يستدل ايضا بقوله عز شانه ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله جل شانه فبعزتك
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه لو اشترط كون المستثنى اقل من النصف لزم ان يكون كل من الغاوين
والمخلصين اقل من الاخر حيث ان الثانية يدل على استثناء الواسطة بين الصنفين وعلى ان المخلصين اقل من الغاوين
والاولى على ان الغاوين اقل ويعضده مع الاولى قوله سبحانه وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين حيث انه يدل
على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو وهو بعيد اولا يمنع انحصار العباد في الصنفين لان الاطفال في
الجانبين داخلين في العباد خارجون عن الصنفين وبعدم دليل على الانحصار وغاية ما يدل عليه الاول اتحاد
حلف ابليس على اغواء غير المخلصين ولا يجب وقوع كلما حلف عليه وثانيا انه اخص من المدعى لانه لو تم لا يدل
الا على بطلان اشتراط الاقل من النصف وقد يورد عليه بوجوه اخر لا فائدة في ذكرها وقد يستدل ايضا
بالاجماع على انه لو قال له على عشرة الا تسعة وغير ما فيه واحتج للاقل ببعض ما سبق في التخصيص
ظهر جوابه وعن غيرها يظهر بعد ما ذكر فتدبر هذا واعلم ان بعض من اختار في مسئلة منتهى التخصيص وجوب
بقاء ما يقرب مدلول العام واستدل عليه بعد ما اختار في غيره وبان العام المخصص والمستثنى منه مجاز لم يثبت

العلاقة في غير ما يقرب ويلم الاستقباح في اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل واحدة وقال الحاجبي
من جوز التخصيص مطلقا استدلالا بانه مجاز وليس بعض افراده اولى بان الذي ثبت من جواز استعمال العام
في الخاص هو الجمع القريب لا مطلق علاقة العموم والخصوص ونفي العلاقات الاخرى واختاره في الاستثناء
ايضا وذلك نقل استدلال الاكثر هنا بالاية وبحديث كلكم جائع وبالاجماع المتقدم فيما اذا قال على عشرة
الا تسعة والجواب عنها بما حاصله ان الثابت من هذه الادلة ليس الا استعمال الاستثناء في اخراج الاكثر
وهو اعم من الحقيقة والنزاع في الاستعمال الحقيقي ومن المجازي فانه جائز بعلاقة المشابهة بين الاستثنائين
ولا يخفى ان استعمال الاستثناء في اخراج الاكثر مجازا يستلزم استعمال المستثنى منه في الاقل وهو كذلك
بعلاقة مجازا ايضا وهل هذا الا التناقض بعد انه انا منع التخصيص الى الاقل ولو مجازا فان منع الشك
بقوله اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل ما سوى ثلاث فان الحق انه لا يكاد يقع الا في الحقيقة فقط هنا كلامه مع ان كون
النزاع في خصوص الاستعمال الحقيقي ممنوع بل مرادهم مجرد صحة الاستعمال وحينئذ كما يؤدي به كلامه
في المسئلتين يعني ههنا سؤال وهو انه ما وجه افرادهم الاستثناء بالذكر بعد ذكرهم حكم منتهى التخصيص
مع ان الاستثناء ايضا تخصيص والوجه فيه ان بين التخصيص والاستثناء عموما من وجه فان التخصيص
قد يكون بغير الاستثناء والاستثناء قد لا يكون تخصيصا كما في ضربت زيدا الا راسه وعلى عشرة الا
ثلثة فلا يظهر حكم احدهما من حيث هو بيانا لحكم الاخر من حيث هو وقرينهم في مسئلة التخصيص بان منتهى
التخصيص من حيث هو تخصيص فثبت حكم الاستثناء المخصص من جهة كونه مخصصا لا من جهة كونه استثناء
وعنونهم في مسئلة الاستثناء بيان منتهى الاستثناء من حيث هو استثناء ويمكن ان يكون ما في التخصيص
الى ما قبله لم يكن في ذلك الاستثناء الغير التخصيصي او يقتصر على الثاني دون الاول وفي ذلك كما يكون
افراد العام الاصلي جزء لم يقع عمم الاكثر في التخصيص لان العلاقة المشابهة فلذلك اشترطوا الكثرة وفي
زعمهم ان العلاقة هي العموم والخصوص اقتصر فيها على العدد الثابت بخلاف الاستثناء الغير التخصيصي
فان المستثنى يمكن ان يكون جزء المستثنى منه كالراس والثلثة في الثلاثين فيصح العلاقة في غير الكثير ايضا
ومن هنا يندفع ما توهم شبهه في هذا المقام والمحه على الغرض انه ذهب الاكثر في مسئلة التخصيص الى
بقاء كثرة يقرب مدلول العام وفي هذه المسئلة الى جواز استثناء الاقل من النصف او يقل احد بوجوب بقاء
الاكثر بل الاشذ من العامة هنا مع انه قد عرفت ان مذهب الاكثر في المسئلة الاولى لم يعد بقاء الكثرة و
مرادهم من قربها للباقي من مدلول العام مشابهته له في الكثرة دون القرب العددي بل ذكر القرب لم يقع الا في
كلام اقل القليل منهم ولا شك في انه لا منافاة بين الكثرة والنقصان عن النصف فلا اشتباه اصلا **منهاج**
اختلفوا في العام المخصص هل هو مجاز ام لا واعلم اولا انه قد وقع التسامح في كثير من عبارات القوم في هذه
المسئلة اذ قال الاكثر العام اذا اريد به الباقي هل هو حقيقة او مجاز وهو لا يناسب القول بان مجموع العام
المخصص حقيقة كما هو احد الاقوال ولا القول بان المراد بالعام العموم وما خرج غير الباقي عن الحكم ولذا عدل
بعضهم الى التعبير بان العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا واخر الكلام في هذا الكلام هل هو مجاز ام لا

وكيف كان ففيه اقوال الاول انه حقيقة مطلقا وهو مبني على قول بانه مستعمل في العموم وان لم يتعلق الحكم بجميع
افراده وهو المراد من كونه حقيقة وقول بانه مستعمل في العموم ومع ذلك حقيقة في الباقي ايضا وهو المراد
بكونه حقيقة هنا لا الاستعمال فيه في عمومه وهذا الذي اختاره والدي العلامة قدس سره وقول بانه
لم يستعمل الا في الباقي ومع ذلك حقيقة فيه الثاني انه مجاز كذلك وهو مذهب الشيخ ونقل عن الجبائي
واكثر المتكلمين واختاره الحاجبي والبيضاوي وصاحب المعالم ونقل عن المحقق والعلامة في احد قوليه
الثالث انه حقيقة ان خص بمخصص غير مستقل ومجاز ان خص بمستقل نقل عن البصري وصاحب المعالم
الى بعض والى بكر الرابع انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ومجاز ان كان منحصرا نقل عن ابي بكر الرازي
الخامس انه مجاز في الباقي من حيث الاقتصار حقيقة من حيث التناول اختاره الفخر الرازي في البرهان
السادس انه مجاز ان خص بغير الشرط والصفة وحقيقة ان خص بهما نقل عن عبد الجبار السابع السادس
الا بدليل الصفة والاستثناء ذهب اليه الباقلاني الثامن انه مجاز ان خص بغير الدليل اللفظي وحقيقة ان خص به
التاسع انه ليس حقيقة ولا مجازا بل مع مخصصه حقيقة في الباقي وهو احتمال لي نقل في العدة عن كثير من اصحاب
الشافعي وابي حنيفة العاشر انه مجاز ان خص بمستقل وكذا التاسع ان خص بغيره وهو مختار البصري في المعتمد و
الرازي في المحصول والحق هو الثالث لما مر في تقريره لكن الاستثناء من ان العام المخصص بغير المستقل
مستعمل في عمومه والاسناد بعد الاخراج بخلاف المستقل فان قيل كان ما مر مبنيا على اصالة ارادة العموم
ويحتمل ان يكون الهيئة التركيبية موضوعة لمعنى اخر قلنا فمن نعلم قطعا بحكم التبادر ومن تصريح جميع اللغويين ان
تركيب الاستثناء مثلا الاخراج المستثنى عن المستثنى منه وهذا لا يقتضي وضعا اخر للمفردات والاساليب
وضع اخر للهيئة فان قيل انه اذا اراد المتكلم العموم حال الاطلاق ثم يريد اخراج البعض لم يرد التمام قلنا ذلك
انما يكون في الحكم دون الارادة فان قيل لما كان الحكم على الباقي كان ارادة الزائد لغوا لا يتعلق به غرض
في الحكم فلا وجه لكون يرادة قلنا الفائدة لا ينحصر في الحكم على ما هو المراد بل يتعلق بالزيادات عليه اغراض في
الكلام ويقصدها المتكلم على حسبها بحسب يختلف مع حط اللاغية ومناطها ويتعلق بها اشتاط الفائدة في الكلام
وحسنها على ان الاستدراك يتحقق مع ذكر العام وارادة الباقي ثم الاتيان بالمخصص قرينة ايضا وكما يمكن
ابداء النكتة الثانية فكذا الاولى فان النكات اللفظية لا ينحصر في علم حتى يمكن نفيها عن موضع وقد يستدل
لما اختير بوجهين اخرين احدهما ان العام المخصص مستعمل في غير ما وضع له وهو موجب التجوز الا ان الدليل
دل على عدم التجوز في غير المستقل فلا يحكم به وهو انه لو وجب التجوز لكان نحو المسلم للجنس او العهد والمسلمون
للجمع مجازا والاول ظاهر البطلان بالاجماع وبيان الملازمة ان المخصص بغير المستقل بعينه هو كالجزء من المسلم
والمسلمين فيقتضي الواسطة لمعنى غير ما وضع له الاول وهما بدونه لما نقلا عنه وضعهما لما نقلا اليه ولو كان
ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم وغير سائغ فالالتزام بمنع استعمال المخصص بغير المستقل في غير ما وضع له كما مر ولكن
ان ثبوت الوضع لهيئة تركيبية بالاجماع لا يوجب ثبوته لهيئة اخرى اذا لم يعلم اتحادهما نوعا والفارق
هو ثبوت الوضع وعدمه فلا تحكم وثانيهما ان التبادر من المخصص بغير المستقل هو الباقي اذ لا اصل بر العلم

والحكم

وبخصوصه فيكون حقيقة فيه وذلك بخلاف المخصص بالمستقل فان المتبادر من العام هو الاستغراق ما
لم يرد المخصص فقيد بعدمه فيخرج عما هو متبادر فيه فيكون مجازا وفيه انه ان اريد بالعام المخصص المركب
منه ومن المخصص فهو لا يتناول غير الباقي في المستقل وغيره وان اريد به خصوص العام فهو يتناوله
في الموضعين والفرق تحكم ومحض الاتصال والانفصال لا يصلح للفرقة على ان المستقل ايضا قد يكون
متصلا وايضا ان اريد من التبادر التبادر لاجل القرينة فهو ثم وكذا لا يستلزم الحقيقة وان اريد تبادره
مع قطع النظر عن القرينة فهو ثم احتج الاول اما على تقرير الاول فبما تمسكنا به وهو في المستقل ممنوع
كما عرفت واما على التقرير الاخير فبوجهين احدهما ان الباقي متبادر من لفظ العام وان لم يكن قرينة
وهو علامة الحقيقة غاية الامر انه غيره معه ايضا في التبادر وهو غير قادح ثم يتوقف خروج الغير على
القرينة فالقرينة لا مدخلية لها في تبادر الباقي وانما شانها اخراج الغير ورد عليه ان التبادر يعني الفهم
من اللفظ مفتاح اخر غير استعماله للباقي او يختص لرفعهم الباقي انما هو باعتبار دخوله في المراد وكونه جزءه
لا من جهة انه مستعمل فيه والمتبادر كون اللفظ حقيقة في معنى هو العلم بارادته على انه نفس المراد ولا يتوهم انه
لا يتم ذلك في العام الذي كان دلالته على افراده مطابقة كالنكرة المنفية عند البعض لان من يجعلها مطابقة يجعل
الكون في اللفظ موضوعا للهيئة اما للفرد المنتشر ووجه التوقع عليه يستلزم العموم ولا شك ان اللفظ الموضوع لا يهما
ليس موضوعا للبعض الافراد الذي هو الباقي وثانيهما ان العام كان متناولا للباقي حقيقة والتناول باق على ما كان
لم يتغير وانما طرء عدم تناول الغير وهذا لا يغير كون التناول اولا على سبيل الحقيقة لان العام وان كان
متناولا للباقي قبل التخصيص في الواقع ونفس الامر لكن لم يكن ذلك على سبيل الحقيقة لعدم كون اللفظ
مستعملا فيه بل كان داخلا في المستعمل فيه اولا وبالقرض من هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بالاستصحاب
ايضا على كونه حقيقة اذ لم يكن تناول العام للباقي حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل كان
تابعا للحقيقة بل لو سلمنا كون التناول للباقي اولا حقيقة ايضا لم يمكن الاستصحاب لتغير الموضوع لا
لاجل ان التناول كان اولا في ضمن الجميع وليست معه هذه الحالة حين التخصيص لان تغير الحالة
لا يوجب تغيير الموضوع والا لم يصح استصحاب اصلا بل لاجل ان تناوله للباقي حال كونه في ضمن الجميع لكونه
تبعا انتفى بانتفاء متبوعه وهذا التناول غير التناول الاول وثالثها انه لو كان العام المخصص مجازا في
الباقي لكان له علاقة مع العموم ولا علاقة فيما اذا خصص الى الواحد لما تقرر من انه لعدم المشابهة و
عدم كونه جزءا او جزئيا واما علاقة العموم والخصوص فهي غير معتبرة وفيه ان الخصم يمنع جواز التخصيص الى
الواحد اولا ومنع عدم اعتبار العلاقة الاخيرة ثانيا ومنع عدم تصور علاقة اخرى ثالثا وقد استدل
والدي العلامة على الحقيقة بهذا الدليل بعد اختيار جواز التخصيص الى الواحد ودفع اعتراض من نفي
العلاقة بانه لا يحتاج اليها لكون العام المخصص حقيقة وهو منه غريب وقد يستدل له ايضا على تقريره
الاخير بالقياس بمثل ان الجاد تريد ما كسره وهو جا وهو حيي وليحيا حيث ان الفعل مع الادوات
المذكورة حقيقة مع انه يخرج عن معناه الاصلي وجوابه بطلان القياس اولا ومنع الحكم في الاصل ثانيا

فان قيل يمكن ان يستدل عليه بان العام مع المخصص اي بشرط الصفة مثلا ان يكون الشرط خارجا والشرط داخلا ولا يمكن
ان يراد به العموم وهو ظ ولا الباقي مجازا اذ لا حقيقة له فيكون هو المراد حقيقة قلنا اولا انه يستلزم نفي المجاز راسا
لجريان مثله في اسد بشرط كونه مع يرمي وثانيا انا نقول انه مجاز ولا يجب ان يكون معناه الحقيقي هو معنى اللفظ بالشرط المذكور
بل يجوز غيره كونه بعض اللفظ وثالثا انا نقول ان معناه ليس العموم وحده ولا الباقي بل هو العموم المقيد بالشرط المذكور
والحاصل ان الحقيقة ههنا كاللفظ مركب ومقيد باستعمال الثاني انه مرجح ثانيا انه لو كان حقيقة بعد التخصيص قدر
ارادة العموم لزم كونه مشتركا بين العموم وبين ما اريد منه بعد التخصيص وهو خلاف الاصل مع ان الفرض في الالفاظ
التي ثبت وضعها للعموم خاصة ويجاب بمنعها فانا لا نسلم انه لا يبطل جميع الاقوال كما يخفى انه يلزم لو قلنا بكون المراد منه بعض
العموم واما اذا قلنا انه حقيقة لا ارادة العموم فلا فمراد قولنا اكرم بني تميم الطوال حينئذ اكرم بني تميم من قد علمت منهم
انهم الطوال ومرجع المعنى الى انه اكرم من جميع بني تميم طوالهم ولهذا يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم
فمرجع الضمير الجميع بني تميم من غير ملاحظة الاستغراق فان بعضهم بعد استدلاله على التجوز بالدليل المذكور قال
ويمكن ان يقال ان ارادة العموم باقية فلا ... الباقي ثم ذكر مثال اكرم بني تميم المذكور بالتقريب المتقدم ونقل شاهد اخرى فقال وامات
غير ان ذلك تكلف ويحتمل حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من
حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة الخبرية مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما موضوع لمعنى واولى معنى
قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما ثم ذكر بعض المناقشات في بعض الامثلة
لا فائدة في ذكرها هنا ثم قال ومما يقوي ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في
العموم وارادة الباقي طرا بعد التخصيص فيظهر ضعفه مما قررنا ويراد بما ذكرنا في تقريبه لا لانه الاستثناء او الكناية
مطابقا لما نقلت خبره وما ذكره مما هو ما ذكروه في بيان معنى اكرم بني تميم الطوال على ما تقدم لانه ما يقتضي حمل الهيئة
التركيبية على خلاف وضعها وارتكاب التجوز في بعض مفرداته حيث فسر قولنا اكرم من جميع بني تميم طوالهم ووصل
الالا اليه ومكم باتحاد المفسر والمفسر ويقدر لفظ من وجعلت اللام في الطوال على العهدية ولا اخفى ان ارادة الا
من لفظ العام فقط لا تكلف ويكفه لا يلزم حمل هيئة تركيبية على خلاف وضعه وليس ههنا هيئة مفردة ولا مفردة
ولا تجوز في بعض المفردات وعلى هذا فيرجع البحث الى ما ذكروه في المثال والامر فيه سهل مع انه يرد عليه انه
استدل فيه باثبات اولوية التجوز في العام وانى له ذلك وايضا تفسيرهم قولهم اكرم بني تميم الطوال بما فيه
حذف وتقدير وجعله اياه بمنزلة تفسيرها انما هو لاجل التعبير لا انما ارادوا ان بني تميم باق على عمومه وكذلك
الطوال ولما لم يكن التعبير عن هذا المعنى الا بلفظ فيه زيادة وتصريح فاما ان يستلزم الحذف والتقدير ههنا كلما
مع انه لم يظهر له فرق بين ما ذكره في ذيل قوله قد ثبت وما هو باق ايضا فجعلهما امرا واحدا لا وجه له ولم يذكرها
لاحد مقابل احدهما تغيير عبارة للاخرى ومنها انه لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة لانه انما يكون حقيقة لانه
في الخصوص مع القرينة وان كان كلامه ايد ومعناه في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك ويجاب بظاهر
ومنها انه لو كان حقيقة لكان الاجل ان المراد منه العموم والانسان انه لو قال له علي عشرة الا ثلثة لم يصح استثناء
لكنه انكارا بعد الاقرار ويجاب بان هذا انما هو لو قلنا بتعلق الاسناد والحكم بالجميع اولا ايضا ولا نقول به دليل الاول

ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على عدد مخصوص في عدده فاذا بقي غير منحصر يكون الباقي معناه الحقيقي
وان لم يبق منحصر لم يكن حقيقة وفيه نظر مضافا الى انه خلط بين لفظ العام وصيغته مع ان كون معنى العموم عدم الانحصار
محل الخلاف السادس ان العام كتكرار الاحاد قال اهل العربية معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال
اختصارا فالاقتصار على البعض مجاز فان تناول الباقي حقيقة لانه اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا وان
كان ذلك الابطال التجوز ويجاب بان العام لم يقتصر فيه على الباقي فليس فيه جهة اقتصار فعلا انما هو في الجمع
المركب وهو لم يكن حقيقة في العموم وانما يكون العام كتكرار الاحاد ثم وانما يقول اهل العربية ذلك لا لانه مثله
في جميع الاحكام بل لبيان الحكمة في وضعه وحجة السادس والسابع والثامن على ما نقل عنهم ما نقلنا دليلا
على المختار من بعضهم من ان التخصيص بغير المستقل لو كان مجازا للزم التجوز في نحو المسلم الا ان الاول اخرج
الاستثناء لعدم كونه تخصيصا بعد حيث ان مذهب بقاء المستثنى منه على عمومه وكونه الاسناد بعد الاخراج و
الثاني الصفة لكونها مستقلا عنده لان التخصيص بها بين من الخارج لا من لفظ الصفة والثالث ادخل كل
مخصص لفظي لان المستقل منه ايضا عنده كغير المستقل في احتياج تجوز العام المخصص به بتجوز نحو المسلم وضعف الجميع
ظاهر مع ورود التخصيص بالغاية وبدل البعض على الاولين دليل التاسع وجهان احدهما ما مر من القياس مع انه
لم يحمل انه وما يدفعه فيما يظهر برجاحه وثانيهما ان التبادر من مجموع الكلام مع المخصص الباقي وهذا التبادر
غير مستند الى قرينة اذ لا يحتاج مجموع العام مع مخصصه الى قرينة اخرى في الدلالة على الباقي فيكون حقيقة
ويجاب بان التبادر انما يكون علامة للحقيقة لو علم انه من نفس اللفظ دون جهة اخرى ونحن نمنع ان يكون في اللفظ
سبب تبادر المعنى منه واما اذا كان سببه غير جهة اللفظ فلا كما في اسد يرمي فانه يتبادر الرجل الشجاع
ولكن لا من جهة اللفظ بل من جهة تنافي معنى الرمي والحيوان المفترس كما مر في بحث الامر الواقع بعد الحظر
ويمكن ان يكون التبادر فيما نحن فيه من ذلك القبيل لعدم امكان اجتماع الاستثناء مع غير الباقي احتج
ابو الحسين في المعتمد للعاشر بان القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال او الا الطوال لا الا الطوال
ثبت البعض بمجموع الامرين ولم يعن بالعام وحده الاستغراق والا كان استعماله في البعض نقضا وكذا
البعض والاول ليس ثم شيء يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا وقريب منه ما في الحصول الا انه
زاد فيه انه لو كان المخصص المستقل حقيقة لزم انتفاء المجاز راسا وقد يستدل له على التجوز في المستقل بان اللفظ
موضوع للاستغراق فاستعماله في البعض استعمال له في جزء المسمى والجواب اما عن الحجة فانا نختار الاول او الا
لا يلزم النقض لانه انما يكون لو قلنا بتعلق الحكم بجميع الافراد ثم الاخراج ونختار الثاني فانما يراد بالمخصص ايضا
ارادة البعض من العام فتعين الخاطب واما ما زاده في المحصول فتصحيحه وان كان صحيحا ولكن يرد على دليل ع
انتفاء المجاز اذ من المجازات ما وقع الاتفاق على كونه مجازا واما ما ذكر اخيرا فاجيب عنه بمنع استعمال العام المخصص
بالمستقل في البعض ولا يجب الفرق بين المستقل وغيره اذ لا يمتنع ان يراد بالعام الاستغراق ويسند الحكم الى
البعض بمعونة الخارج من سمع او عقل وحدوهما مجرد دون التجوز باللفظ بحيث لا يميل الا ابدا الاطلاع على سمع او
عقل خارج فتكم جدا والحاصل ان النزاع لا يدور على الخلاف في وضع الواضع انه ماذا فعله مسلم وانما الكلام

تخصيص المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم بالتصرف الى الخارج او في الحكم كان والاجزاء
لوانه فيه تردد ودعوى تجوز لو سلم لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين اولا لا يجوز ان يبنى في ذلك القول على ان
مجموع العام والمخصص اسم للباقي وهذا في المستقل غير متصور سيما المنفصل منه لانه لا يتصور وضع لفظ
مع لفظ اخر كالحرف والفعل لمعنى واحد او مع لفظ اخر منفصل عنه زمانا بحيث لم يكن شيء منهما دالا ولا يحصل
بتركيبهما المعنى ولو فرض امكانه فهو مقطوع العدم بالاستقراء واما قوله القاطع لا يدع فيه ان قضيته انه انما هو
على القول بكون لفظ العام ايضا مرادا والا فموضع الخلاف في ان الاخراج هل هو بعد الاسناد او قبله واما
على القول بكون المجموع اسما فيعود الخلاف على وضع الاصح قطعا اذ لا يتصور كون المجموع اسما فيصير الكلام تام
لو كان كلامه على التقدير بين المستقل وغيره في استعمال العام في عمومه وجعل الاخراج بعد الاسناد لكان قائما
محبوه صحابه ح يعلم مما ذكرنا في مسئلة الاستثناء **تتميم** قد ظهر مما ذكرنا ان الخلاف ههنا في مواقع
الاول في ان العام مستعمل في العموم او في الباقي والحق فيه التفصيل بالمستقل وغير المستقل والثاني انه على كونه
مستعملا في العموم فهل هو حقيقة في الباقي ام مجاز والحق التفصيل الامرين اذ شرطها الاستعمال والثالث انه
على كونه مستعملا في الباقي هل هو حقيقة ام مجاز والحق فيه التجوز والرابع ان العام المخصص هل هو حجة او مجاز في
والحق فيه التفصيل المتقدم **منهاج** العام المخصص اما خص بمجمل او مبين والمراد بالمبين ما كان
مبينا من جميع الوجوه ولو بضميمة الاصل ودليل خارجي فاكرم من في الدار الا ثلاثة منهم وان لم يعين ...
الثلاثة لا ان اصالة عدم التقييد يعينهم اما المخصص بالمجمل فاما مجمل من جميع الوجوه اي قدرا وشخصا كالتسمية من جميع
الوجوه نحو هذا العام مخصوص ومنه قوله تعالى الا ما يتلى عليكم او من وجه دون وجه وهو على ثلاثة اقسام لانه
اما يكون معينا قدرا مجملا شخصا نحو اقتل من في الدار الا خمسة معينة منهم او بالعكس فيكون مجملا قدرا مبينا شخصا
ولو بضميمة الاصل يعني ان اشخاص تلك القدر لا تقييد بقيد خاص بل مطلق وان لم يعلم ذلك القدر كما اذا
علمت انه خص كسرا معينا منهم من النصف او الثلث او الربع او غير ذلك مطلقا من غير تقييد بنصف او ثلث او
ربع معين ولكن لم يعلم انه اي الكسور من هذا القبيل بل كما قال اقتل من في الدار الا قدرا معينا من حيث
المقدار منهم من غير تقييد ... على ان هذا القدر من المخصص الاصل ... علم انه بملته منهم ...
اي ثلثه كانت لاصالة عدم التقييد او يكون مجملا بالنسبة الى بعض افراد العام مبينا بالنسبة الى اخر نحو اقتل
الابيض اليهود ومنه قوله تعالى ... الا اذا كان عدد الدرهم لم يعلم قدر الدرهم انه هل هو الشرعي او العرفي
فانه لا اجمال فيه بالنسبة الى ما زاد عنهما وانما الاجمال فيها خاصة فان كان مجملا من جميع الوجوه فقد صرح جمع بانه
لا خلاف في عدم كونه حجة ويظهر من العميدي ان حجية العام المخصص ولو بمجمل مذهب الاكثر ويظهر من بعض شراح
المنهاج ان القول بعدم حجيته مخصوص بالقائلين بكون العام المخصص مجازا ومن بعض اخر منهم ان الاتفاق على عدم حجيته
انما هو فيما اذا خص بغير مستقل واما اذا خص بمستقل فغير الخلاف في القول بعدم الحجية الى الاكثر وحجيته الى اكثر
الحنفية اقول التحقيق انا اذا قلنا بكون العام المخصص حقيقة لاجل استعماله في الجميع مطلقا فالحق حجيته وان قلنا بكونه مستعملا
في الباقي مجازا فالحق عدم حجيته اما الاول فلانه يكون المراد من العام العموم فيخرج البعض ... ان الاصل عدم

القدر

خروج ما لم يعلم خروجه يجب الحكم بعمومه والاسناد الحكم اليه ويكون من قبيل اخراج الاشخاص نظير ما قالوا في
الاواني المشتبهة بالنجس فان قيل لما كان تعلق الحكم بعد الاخراج وليس المخرج معلوما فالاصل في كل فرد عدم تعلق
الحكم به قلنا بعد اثبات عدم كونه مخرجا بالاصل يعلم تعلق الحكم به فان هنا الاصل مزيل للاصل الاول وقد علم
في بحث الاصل والاستصحاب انه اذا كان احد الاصلين المتعارضين مزيلا للاخر يقدم ولذا يقدم اصالة
عدم التخصيص على اصالة عدم تعلق الحكم بجميع الافراد فيما لم يعلم التخصيص اصلا او بغيره كما علم واما الثاني
فلانه اذا كان مجازا لم يكن الجميع مرادا او لا بل علم انه ليس مستعملا في معناه الحقيقي ولما لم يكن المجاز معلوما ولا
يجري فيه اصل فيكون الكلام مجملا فلا حجية فيه ويظهر من ذلك ان الحق على الاخير ان في العام المخصص ان
المخصص بالمجمل حجة في غير المستقل دون المستقل وان كان مجملا من بعض الوجوه فان كان من القسم الاول
فهو كالمجمل من جميع الوجوه فحكمه في التخصيص بغير المستقل يوجب قتل غير الخمسة ويجري الحكم في كل
بالاصل نعم يجب ابقاء خمسة حتى لم يحصل العلم بقتل من لا يجب قتله كما في الاواني المشتبهة وفي غير المستقل
بعدم الحجية وان كان من الثاني فهو حجة مطلقا اما عند من يقول بكون العام مستعملا في العموم فقط
فيعين القدر بالاقل لاصالة عدم الاخراج ويحكم في الاقل بمقتضى اصالة عدم التقييد واما عند من يقول
بكونه مستعملا في الثاني حقيقة فلتعين قدره لاحتمال التخصيص وهو الواحد او ما قرب الى المدلول او غيرهما مما قيل
واما عند من يقول به مجازا فلوجوب حمله على اقرب المجازات ان لم يحمل عليه الاقل المتيقن من العام وان
كان من الثالث فهو حجة فيما لا اجمال فيه واما المجمل فاما مجمل قدرا وشخصا او قدرا او شخصا وحكمه كما من
الا في الثاني على القول بالاستعمال في الباقي حقيقة فانه لا يجري هنا حينئذ لعلم استعماله في القدر الذي
لا اجمال فيه فلا نعلم مدخولية شيء غيره من القدر الذي فيه الاجمال الا في حجية الثالث فيما لا اجمال فيه ...
على القول بالمجاز حيث ان الجزء المجازي غير معلوم الا ان يعلم انه وان لم يعلم المجاز بعينه الا انه يعلم
ما عدا اليهود في المثال لا القدر داخل في الجزء المجازي قطعا واما المخصص بالمبين فهي حجية فيما عدا ما
خص به مطلقا كما هو المعروف من مذهب اصحابنا بل نقل اتفاقهم عليه وان اشعر كلام بعض متاخريهم بالخلاف
عند كلية العام او عدمها كما هو المنقول عن عيسى بن ابان وابي ثور من العامة او الاول ان خص
بمتصل والثاني ان خص بمنفصل كالمنقول عن الكرخي والبلخي او الاول وان لم يفتقر الى بيان قبل التخصيص
كقبيل الجبار او وان كان سماع عن الباقي كغيض او في اقل الجمع احتمال والحق هو الاول للاجماع القطعي
فانا نعلم قطعا ان السلف من اهل العصمة واصحابهم والخلف منهم من العلماء والفقهاء تمسكوا في الموارد
بالعمومات مع انها مخصصة بل لولا احتجاجهم بها لبطل اجتهاد العلماء ... ولقد ثبت ان فاطمة عليها السلام احتجت
بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه خص منه الكافر والقاتل واستدل امير المؤمنين عليه السلام على الجمع بين
الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه خص منه البنت والاخت والجميع ... والحق ما في القرآن
واحل الله البيع وقوله على الناس مع ان كلا منها مخصوص ولانه لا شك ان اكثر الادلة الشرعية من الكتاب
والسنة عمومات اما باعتبار المكلفين او الاحوال او المكلف به او غيرها فلو لم يحتج بالعمومات وكثرها

بل جميعها مخصصة فلا حجية العام المخصص لعدم جواز العمل بشيء منها وهو موجب لسد باب الاستنباط بل
بطلانه مقطوع به ولان المذهب تعلق الحكم بالباقي كما مر في بيان التخصيص فلا وجه لرده بعد حجية قول الحاكم
ولان التبادر من العام المخصص ان المتكلم يريد تعلق الحكم بالباقي ولذا نقطع بان السيد اذا قال لعبده اكرم
قال المجيء كل من دخل داري فاكرمه الا فلانا فترك اكرام غيره من دخل عليه الكل على اخراجه عد عاصيا واستحق
العقاب فيكون حجة فيه واورد على الاخير بوجهين احدهما ان تبادر الباقي مخصوص بما اذا قلنا ان العام مستعمل
في عمومه واما على غيره فلا لانه متبادر الباقي من نفس اللفظ نعم يتبادر اسناد الحكم الى الباقي من مجموع العام
والمخصص فيكون المجموع حجة في الباقي دون العام المخصص وفيه انه ليس المراد تبادر الباقي ولا من العام و
لا المراد بكون العام المخصص حجة في الباقي ان نفس لفظ العام حجة فيه بل المراد ان الحكم المتعلق بالعام المخصص
يجب اتباعه في الباقي وان ارادة تعلقه به متبادر من هذا الكلام وثانيهما منع تبادر ارادة تعلق الحكم بالباقي
مطلقا فانه اذا قال اعط كل فقير درهما ثم قال السائل ما اعطيت فلانا او قال اهل ازيك اعطاء فلان
فيجيب بانه لا باس به فكما يحتمل ان يكون القائل غير مراد من اللفظ يكون الامر للوجوب يحتمل ان يكون الامر للتخيير
وفيه ان المراد هنا ما علم فيه التخصيص واما فيما لم يعلم فيه بل احتمل بعيد فليس من التنازع فيه هنا بل هو يرجع الى تعارض
التخصيص بغيره ولهاتين عنوان اخر وربما يستدل بوجهين اخرين احدهما انه لو لم يكن حجة في الباقي لكان
لعدم دلالته عليه وهو باطل لان المفروض انه يدل على الباقي قبل التخصيص فلو لم يدل عليه بعده لكان لتوقف
دلالته على الباقي على دلالته على المخرج و ح فان توقفت الثانية على الاولى ايضا لزم الدور والا فالتحكم
والحجية انه خص بهذا المخرج وفيه اولا انا نختار الاول والدور اللازم هو دور معية لا دور سبق لعدم احتياج
الى تقدم احد الطرفين وهو ليس بمحال والتوقف في العقل في الدور المعي كان وجه العبرة غير لازم وثانيا ان لنا ان
نقول ان دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على الكل لا على البعض المخرج لان دلالته على الباقي اما تضمنية او التزامية
وهما تابعتان للمطابقة واما دلالته على الكل فهي مستلزمة لدلالته على الاجزاء لا متوقفة عليها وثانيهما الاستصحاب
وتقريبه انه كان حجة في الباقي الذي في ضمن الجميع قبل عروض التخصيص فيستصحب الحجية الى ان يعلم الرافع ولم يوجد
تقدمة مقامين نفيستين نافعتين في فروع كثيرة احدهما انه اذا ثبت شيء حكم في زمان وصف فما يعلم من دليل كونه
الوصف شرطا او يعلم عدم اشتراطه به وبطلانه لانه لا كلام وان لم يعلم شيء من الامرين فهل الاصل ثبوت الحكم
بادوار الوصف او شرطه والتفصيل فيه انه على قسمين لانه اما ان يعلم ان الحكم الفلاني ثبت في زمان تحقق الوصف الفلاني
ولكن لم يعلم انه شرطه بدل المناط او تحقق لو قرر عدم تحقق الوصف لتحقق الحكم او لا تحقق الحكم ولم يحقق الوصف
وثانيهما ان يعلم ثبوت الحكم وتحققه في الخارج في الزمان السابق وكذا الوصف ولكن لا نعلم انه هل كان شرطا بالوصف
ام لا انظر انه لو علم ان الحكم الصحة في السنة الماضية حين كونها في النفاس حرم عليه لحم الثرح وتحققها الحلية
حين كونه مسافرا ولكن لا نعلم انهما هل كانتا باعتبار السفر لاجله او لا ويظهر الثمرة ح في الاستصحاب بعد انتفاء
السفر وظاهر ان الاصل في الاول الاشتراط اذ الاصل عدم تحقق الحكم بدون الوصف ومقتضى الاشتراط من قبله
انه الاصل في الثاني انه اذ حيث تحقق الاول ان حكم الاشتراط قبل التحقق واذا كان شرطا قبله لا يبقى الاشتراط

ما لتحقق

ما لتحقق فان قيل حكم الشارع بالحرمة مثلا يقيني والاشتراط مشكوك فيه والاصل عدمه قلنا ان اريد الحرمة
المطلقة اي مقيدة بالاطلاق فالاصل عدمها ايضا وان اريد الحرمة لا بشرط حتى يشمل اطلاقها بالاصل لكانت الماهيات
الماهيات المقيد فاجراء الاصل فيها موقوف على ثبوت حكم خال عن القيد حتى حكم بعدم تقييده بالاصل كما في
اعتق رقبة اما لو لم يعلم ان المتحقق منه هل هو مع القيد او بدونه فلا يجري فيه الاصل اذ لو لا التوقع احد الامرين الذين
لا يجري في احدهما الاصل فانت تقول ان الاصل عدم تقييده اي منهما فان القيد يكون شيء لا حجة نعم اذا كان هنا
لفظ خال عن القيد يصح ان يقال الاصل عدم تقييده ثم لو كان القيد موجبا للتكليف زائد يمكن نفي التكليف بالاصل و
لكن الامر هنا بالعكس فلا امكانات المتدرقات ولكن قال بعض المحققين ان الواجب لعتاق جميع المومنات وقال
الاخرون يجب جميع الرقبات مطلقا فلا يمكن ان يقال الاصل عدم التقييد بل يتم تكليف الجميع بالاصل كما لو المومنات الا اذا
كان هناك لفظ مطلق مثل اعتق الرقبات ولو وجب اعتاق رقبة وقال البعض انه المومنة والاخرون انه مطلقة
فنفي اشتراط الايمان بالاصل لا يجاب تكليفا زائدا وثانيهما انه اذا حكم المكلف بحكم لشيء في زمان باعتبار وجود امر
كان سببا لذلك الحكم في نظر المكلف ثم ظهر له في زمان بعده خطاؤه او لا في امر لا خطائه فهل يكون الحكم ثابتا فيما يكون
ذلك الحكم الثابت اولا في الزمان الثاني ام لا مثلا اذا راى طلوبة في ثوبه وشهد شاهدان بانها بول فحكم
بنجاسته ثم علم بعده ان الشاهدين كانا فاسقين فهل يستصحب نجاسة الثوب وايضا استاجح بحلية
المرجح فحكم بحلية تصرفه فيه ثم ظهر بعده ان بعض ملك الغير فلم تعلم الحاج الملوك وغيره صحيحا ام لا
فكان الاصل عدم الصحة فهل يستصحب حلية التصرف في البعض المملوك التحقيق لا للاجماع القطعي فانا نعلم
قطعا ان جميع المجتهدين اذا حكموا بحكم في زمان لدليل لم علي فظهر لهم عدم تماميته دليلهم او خطاؤهم
فيه بل او شكوا في صحته يحكمون بخلافه او بمقتضى الاصل ولا يستصحبون الحكم الاول ولان الحكم في الزمان
الاول كالنجاسة والحلية في المثالين يمكن ان يكونا مشروطين بالعلم بعدالة الشاهدين وبعدم علم ملكية
في بعض المحجوبه فلا يمكن استصحابه على ما مر في المقدمة السابقة لتوقفه بالاشتراط قطعا اذ لو لا العلم بالعدالة
وعدم العلم بملكية الغير لم يحكم بالنجاسة والحلية ولا نريد من الشرط الا ذلك فهو كل موضع ظهر ابو ليظهر
في الاول لم يثبت الحكم فيه يكون عدم ذلك شرطا فبعد وجوده لا يمكن الاستصحاب ولا في الزمان الحق
الذي تحقق فيه العلم بالعدالة وعدم العلم بملكية الغير لم يحكم بالنجاسة والحلية ولا من يدعي حرمة الخرج الا
ذلك حكما اخر موضوعه النجاسة والحلية وهو علم النجاسة وعدم الحلية على فرض عدم ثبوت العدالة
او الشك فيها والعلم بملكية الغير فيجب استصحابه ايضا الى الزمان اللاحق وقد تحقق فيه الفرض فيلزم عدم
النجاسة وعدم الحلية نعم لو كان الحكم الثابت الموضوع سببية لاثر او استلزمه وكان في ذلك الاثر امرا
مطلقا او دائما او تحديدا بغاية ونحقق الموضوع قبل ظهور الخطاء فيصح استصحاب ذلك الاثر بعده لانه مقتضى
ثبوت ذلك الحكم قبل ظهور الخطاء لان الموضوع وفي ذلك كما ان المجتهد اذا راى جواز نكاح الباكرة بدون اذن
الولي وعقد عليها كانت ثم تغير رايه فيستصحب الزوجية لان اثر النكاح المذكور سبب الزوجية الدائمة الى
طرو المبطلات ولهذا قبل زنا الرجعة وحصرها ترتب الاثر حصلت الزوجية المذكورة قبل تغير الرأي

فيتخصص بعده ويأتي تفصيله في بحث الاجتهاد في منهاج فتعين القول بوجوب الحكم ووجوب التقليد في منهاج ثالث
الطريقتين اذا عرفت هاتين القاعدتين فنقول يرد على الدليل المذكور اما على القول بكون العام المخصص مستعملا
في الباقي فان المفروض ان العام غير مستعمل في الجميع فلا معنى لكونه حجة في الباقي او كذا في ضمن الجميع بحجة
ولا استصحاب الحجية الظاهرية حيث ان المخاطب يظن الاستعمال في الجميع قبل المخصص وان ظهر خلافه بعد
فصدق [illegible] حاله في القاعدة الثانية واما على القول بكونه مستعملا في العموم والاسناد بعد الاخراج فانه
لا حكم قبله حتى يكون حجة والحكم الظاهري لا يستصحب بعد ظهور خطائه هذا مع ان الخصم يمنع الحجية الحقيقية اولا
على القولين لانه قول باشتراط الحجية بعدم ورود المخصص فالمرجع عدمه لا يقول بحجيته بل يجعله مراعى
حتى يتم الكلام احتج النافي للحجية بان التخصيص يجعل اللفظ مجملا لكون غير العموم مجازا لتعدد مراتب الباقي
وابعاضه وتعين بعضها والتخصيص انما رفع الحقيقة لا معين المجاز واجيب بان الباقي اقرب فيتعين وبان الاصل
عدم الاجمال وبقية ما مر في المفرد المعرف يثبت تمام الباقي ويرد على الاول انه معارض بتيقن الاقل
وانه اقرب من ابعاضه لا غيرها مع عدم دليل على وجوب الحمل على الاقرب وعلى الثاني ان المرجح للاقل ايضا موجود
فلا يجري فيه ما مر في المفرد المعرف فالصواب ان يجاب بان ما تقدم من الادلة يعين مع انه لا يجري فيما اذا
خرج الا منتهى التخصيص الا ان يتعدى الى غير افراد العام من المجازات وهو قد لا يمكن بل لا يجري على القول
بكون العام المخصص حقيقة ايضا الا ان يقال ح بان الباقي ايضا احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه او يقال
ان بعد اخراج البعض يكون ساير ما تحته سواء كان حقيقة او مجازا متساويين فلا يتعين واحد منه والجواب ح
ايضا ما ذكر تبعا من تعيين الباقي بما مر واما ما ذكره بعض محققي العامة من انه على القول بالحقيقة
لا يفيد الدليل ولا التعبير المذكور الا اولوية تمام الباقي او العموم واختلفوا في بيان الاولوية فهو ناش عن الخلط بين
ايراد دين الخبر واورد على الدليل فانه اورد عليه بانه يمنع الاولوية واخرى بعدم الجريان على القول بالحقيقة
واثبات الاولوية ليمنع من الجريان انه غير على القول بالمجازية ايضا لان هذا القائل يقول بالاولوية مع المجازية
ايضا وكذا لا يصح ما ذكره من انه على القول بكونه حقيقة فيما بقي غير مخصص لا يجري الدليل حيث انه ايضا حينئذ صحيح
انه حقيقة في غير المخصص لا بمعنى انه عام لا انه احاط بعاصية لان غير المخصص له مراتب شتى ثم يصح ما ذكره على القول بكون
الجمع اسما للباقي اذ لا يكون اسم تمام الباقي اسم غيره واما ما قيل من انه يجري فيه لان مراد من قال ان
عشرة الا ثلثة اسم للسبعة كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال فكلام واه جدا
احتج القائل باقل الجمع بانه المتيقن وفيه منع ما فائدة من تيقن غيره ايضا انه ينفيه مخصص بالقول بكونه
منتهى التخصيص مطلقا وقد يجاب ايضا بان تيقن الاقل انما يفيد اذا تعين وجه الباقي وهو بما حاصله ان الخلاف
في حجية العام المخصص انما هو باعتبار الاجمال في قدر الباقي دون تخصيصه وانما يرجع فيه الى الاصل ولم يرد كذا الساير
الاقوال دليل وكان بناء المخصص بالقول على كون المخصص حقيقة فيكون حجة وبناء الاخرين على الظهور مع
عدم الافتقار او لا انها وجوابه ظاهر **فائدتان الاولى** قيل الكلام في هذه المسئلة لا يجتمع
مع السابقة لان الخلاف في كون العام المخصص حقيقة او مجازا في الباقي يقتضي حجيته فيه لان كلا من الحقيقة والمجاز

ظاهر في معناه فكيف يجتمع ذلك مع الكلام في حجيته وعدمها واجاب بان كون اللفظ حقيقة بالنسبة الى بعض
او مجازا امر وكونه حجة او غير حجة امر اخر فان اللفظ يحتمل ان يكون حقيقة في معنى ويحتاج حجيته الى امر اخر كما في
المشترك وكذا اذا تعددت المجازات فالذاهب الى الحقيقة يمكن ان يقول انه حقيقة ولكنه غير معين الارادة او
مستعمل في العموم ولكن ما اسند اليه الحكم غير متعين وكذا المجاز وقد يقال في دفع المنافاة بجواز اخراج و
لكنهما مرتبان **الثانية** قد يتعارض المخصصات لعام واحد بان يوجب تخصيصان او اكثر وعلم ان
الواقع منها واحد فان علم تعيين الحق منها فهو والا فان لم يكن احدهما مستغنيا للاخر فلا كلام فيه ايضا هنا
بل في مباحث التعارض والترجيح وان كان احدهما مستغنيا للاخر كما اذا ورد بعد قوله اقتل المشركين لا تقتل
الذمي ولا تقتل الانصاري وعلم ان الحق احدهما فهل يحكم بخروج الاكثر او الاقل او يحكم بالتخيير والتحقيق انه ان
قلنا بكون العام مستعملا في العموم والاسناد بعد الاخراج يحكم بخروج الاقل للاصل ولما اشار اليه عدم الاسناد
الى الزايد فقد مر جوابها وان قلنا بكونه مستعملا في الباقي فان قلنا باقرب المجازات فكذلك ايضا والا فلا ثبت
دليل على احد الاقوال الحصر ولا تعين القول بخروج الاكثر لاصالة عدمه وتعلق الحكم بالزايد ولكن الحق ان الاجماع
منعقد شرعا ولغة على ان مع الشك في القدر المخرج من العام يقتصر على الاقل ولو كان لعام مثل اقتلوا المشركين
معارض خاص من الخاص ايضا معارض مساو ولم يعلم الترجيح ولم يكن مقام التخيير فالعمل على العام اولى وكذا لو كان
لعام معارض بالعموم من وجه ولما نقضه معارض مساو ويعكس كان للعارض معارض بالعموم من وجه فالعمل في محل
التعارض على العام ايضا **منهاج** اختلفوا في انه هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن مخصصه ام
لا وعلى القول بعدم الجواز فما حد الفحص فههنا مقامان الاول في انه هل يجوز التمسك به قبل الفحص او لا واعلم
ان عنوان المسئلة وان كان عاما الا ان مرادهم العمومات الشرعية الغير الشفاهية فلا خلاف في عدم وجوب
الفحص في خطابات السيد والاب والمجتهد وساير من يجب اتباعه ولا في خطاب الشارع مع اصحابه شفاها
مذهب اكثر الاصوليين ونقل عليه الحاجبي الاجماع في بحث المجمل والمبين ومنهم الصيرفي والغزالي والبيضاوي
والرازي الى الجواز وهو مذهب اكثر الاخباريين منا واختاره العلامة في [illegible] والسيد الصدر والتوني
ونقل جماعة عن بعض القدماء وقد يحكى بوجوب اعتقاد عمومه وانه حق فظهر المخصص فيحكم بكونه ناسخا وهو [illegible]
ابو حنيفة والكرخي وهو مبني على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ومن قال بامتناع الاعتقاد قبل
الفحص لاحتمال التخصيص فنقل عن الصيرفي والاظهر عندي هو الثاني لرجوع الاول الى انه بناء مكالمات الشارع على
طريقة العرف ومحاورات الناس ونحن نرى انه لو قال المولى لعبده خذ مائة الصندوق وما فتش احد من [illegible]
ترتيب في انه هل له مخصص ام لا يعذر لذلك كان عاصيا وكان على ذلك بناء الرواة واصحاب النبي والائمة
ولم ينقل انهم اذا سمعوا عاما من امامهم يسئلوا عن مخصصه او تفحصوا عنه واجاب عنه بعض مشايخنا والمدقق
بعض بما له باختلاف حيث انه انما يتم بالنسبة الى ما شافه به من خطاب المولى لعبيده والامام لاصحابه من الكلام
الشفاهي وانه كان معلوما وجوب العمل به وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز والفرق بيننا وبين
اصحابهم واضح فانهم كانوا شافهين لهم مخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن سالمين

الى العلم؟

ما لا يعلمون منهم وكانوا اذا اشتبه عليهم الخصوصية يسئلون وقد يعلمون الخصوص من الخارج ولكنهم
كانوا محتاجين حين السؤال فكما انه معهم لا يلزم ان يكون بحيث يفهمون ولا يتأخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب
عليهم العمل بالعام اذا سمعوه بدون التخصيص بخلاف المجتهد في هذا الزمان فانه لا بد له اولا من استقراء
بأمر من المخصص قطعا ام لا وعلى الثاني هل خبر الواحد حجة ام لا وعلى الاول هل يشترط العدالة ام يكفي
خبر مجهول الحال او يجوز العمل بخبر الفاسق ايضا وعلى اعتبار العدالة فما هي وكيف يثبت والجرح مقدم ام لا
وعلى هذا ما يحتاج اليه المجتهد في امر السند والمتن والتعارض والترجيح والقطع والتقية والتصحيف والنقل
بالمعنى وغير ذلك من مسائل الاصول فقال ان على هذا فكيف يمكن الاخذ بكل ما رواه اي كل العدل في صحابة
النبي اوله بما ذكره من الطول والتفصيل بحيث ان مقالة من يقول بعدم الاحتياج الى الاصول والى التكلم
في حجية الاخبار والرجال والاصول التي يبحث فيها العائدة ومعالجة التعارضات لان الخبر العام الثابت حجيته
الواصل الينا بعد اعمال الاصول المقررة من اصالة عدم القرينة وعدم المخصص كالخبر الواصل الى الحاضرين
شفاها فكما انهم لا يتربصون لفحص المخصص فكذا نحن لم يرد عليه ما ذكره الفاضل ان المفروض حصول جميع ابواب
الاختلالات وحصول الخبر بالنسبة الينا كالخبر بالنسبة اليهم من جميع الوجوه ويبقى الكلام في انه هل يجب الفحص عن
المخصص اولا الاخير من القياس اليهم فكيف يتفاوت حالنا مع حالهم فان قلت الفرق من جهة ان الجهال
والخبر لكانوا يعلمون وجود مخصصات كثيرة وليس كذلك حالهم قلت نعم جواب ذلك يمر في مبحث خطاب المشافهة
في رد الوجه الاخير تضافا الى انا نقول الكلام في صحابة الكاظم والجواد عليهما السلام الذين علموا العمومات
كثيرة ومخصصات عديدة من الائمة السابقين ومع ذلك اذا سمعوا عن امامهم عاما لم يتأملوا في الامتثال من
جهة احتمال وجود مخصص له في احاديث سائر الائمة فان قلت لو كان له مخصص لنبه امامهم لئلا يلزم تأخير البيان
عن وقت الحاجة قلت مع ان كون كل ما في وقت الحاجة ثم انه لو كان له مخصص في سائر الاحاديث ووجد علمهم
المخصص لم يلزم تأخير البيان ويمكن تقرير الدليل على وجه اتم بان نقول قضاء الضرورة الدينية والعقبة على اشتراكنا
مع الموجودين في التكليف وان يريد تحصيل تكليفاتهم وهو لا يمكن الا بالرجوع الى الاخبار الموجودة بايدينا واما الفرق
من الجهة عن الاخبار مع كون اكثرها خطابات مختصة بالموجودين وتحصيل تكليفهم منها لا يمكن الا بتحصيل طريق
فهمهم وهذا هو الغرض من تأسيس الاصول اللفظية ولا يرد انا نستخرج الاحكام من الاخبار بطريق استخراجهم
وانا علمنا قطعا انهم لا يتربصون الفحص عن المخصص فكيف نتربص وهل هذا الا التناقض فان قلت لعلهم يحصلون من
الخارج او كانت لهم قرينة قلت ندفعه بالاصل كما في سائر الاحتمالات **الثاني** اصالة عدم المخصص فانها
دليل على عدمه ومع وجود الدليل على عدمه لا باعث على الفحص عنه ولا حجة بان اجراء الاصل مع وجود العلم
بوجود المخصص غالبا لا معنى له فاجيب اجماعا انما هو بعد الفحص ويرد على الاول ان اجراءه لا يمكن الا اذا علم وجد
المخصص لهذا العام وهو ينفي بالعلم ووجود الحالة والاصل انه لم يكن لهذا العام مخصص نظير فالرجوع
الاولى في الشبهة بالحصر قلت هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي كما يجب الاجتناب عنها مع العلم قلنا بلزوم
الارتكاب في الشبهة المحصورة الى انه يلزم منه العمل بالجزء الاثم الكلام هنا لان فتح باب الشبهة في ذلك

رضيرها وبسند هذا الدليل واما منع
صير هذه المقالة لا الاحتياج الى ترجيح
ولكن قال العدم بن حجية الخبر وبعيرا لعدم منه
مسئلة وتعين هل يعمل عليه في الادلة
علاج المعارضات ? ? ?

المجتهدين

المجتهدين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع وانتم الان فرض ان احاديثنا مشتملة على ما له مخصص في الخمر
لم يكن الاصل عدم كون الحديث الذي رواه او الامر ما لا مخصص له ليس ما هو الحال من كونه ما له مخصص قلنا
اولا ان يجعل ذلك من باب الشبهة المحصورة غير الشبهة المحصورة فاذا كان ذلك من باب المحصورة فانه غير المحصور
مع انهم حكموا بكون داره وسيعة من غير المحصورة مع ان الحق في المحصور ايضا جواز ارتكاب غير القدر المتيقن وثانيا ان
نقول اما لو قلنا بجواز الارتكاب في المحصورة لا يتم هنا وامثاله لعدم الفرق فلم لا يقتضي تجويز ارتكاب
الجميع ان اراد انه يقتضي ارتكاب مجتهد واحد الجميع فما الذي يقتضيه فان عليه ان يعمل بالعمومات قبل الفحص
الى ان يبقى قدر يقطع بوجود المخصص لهذا القدر من العمومات فان قلت لعله بعد الفحص لهذا القدر يعلم انه
المخصص كان العمل به اولا دون ذلك فيلزم جواز عمله بالجميع قلنا لا ضير فيه كمن يجد على بعض المواضع المشتبهة
بالخمر علامة الاصالة في بعض جهاته ثم يظهر له بعد الوقت كون غير المجود عليه طاهرا وان اراد انه يقتضي ارتكاب
جميع المجتهدين الجميع بان يعمل هذا ببعض وآخر بآخر وهكذا قلنا لا مانع منه كما في المواضع المشتبهة واما قوله لو كان اصل
عدم كون الحديث الذي رواه الخ ففيه ان الاصل الذي يدعيه اصالة عدم وجود مخصص لو بحثنا عنه لا من حادث
لا ان الاصل كون ذلك مما لا مخصص له وعدمه لم يرد ذلك كما في سائر مواضع اجراء الاصل ويرد على الثاني منع ثبوت
اجراء كل اصل على الفحص وانما هو اصالة عدم الحكم الشرعي دون متعلقاته وموضوعاته **الثالث** الاخبار
الكثيرة منها المستفيضة الواردة في ان من بلغه شيء من الثواب او وعد على شيء فعمله كان له اجر وان لم يكن كذلك
انها تدل على ان من بلغه عام في ثواب او وعد فعمله كان مثابا وهو باطلاقه يشمل الفعل قبل الفحص وبعده وايضا لو
دل خبر على ثواب على افراد عام فعمله في جميع افراد العام يكون مثابا ولو نفي الثواب لو فعله قبل الفحص منافي لعموم الخبر
او اطلاقه واذا ثبت الثواب ثبت الجواز لان ندفعه عدم القول بالفصل ثبت المطلوب في غير ما يشمل الثواب والتخصيص
لهذه الاخبار بعيدا ان تخصيصه ومنها الاخبار الدالة على جواز العمل بعام الكتاب من غير تقييد وتعميم الطائفة
المذكورة ومنها الرواية المشهورة علينا القاء الاصول وعليكم التفريع فان المراد بالاصول العمومات اجماعا والتفريع
تطبيقها على الجزئيات فامر بتطبيق جزئيات العام عليه من غير تقييد بما قبل الفحص والاصل عدمه ومنها الاخبار
المستفيضة الواردة في ان السائل سئل عما فيه الزكوة فاجاب الامام بتسعة اشياء ثم قال وعفى رسول الله عما سوى
ذلك فقال السائل عندنا شيء كثير مثل الارز هل فيه الزكوة فرد الامام بانى اقول لك ان رسول الله عفى عما سوى ذلك وتقول
ارز وذرة وفي بعضها فغضب ثم رد فحض السائل عن الفحص ولو لا جواز العمل قبله لما كان كذلك واختصاص الخبر
بالشاهد الحاضر غير مفيد لتساويهم في التكاليف وكيفية استنباط الاحكام من الاخبار وتفاوت حالنا
معهم في علمنا بوجود مخصصات كثيرة غير نافع بما ذكرت مع ان المخصصات كانت موجودة في
زمان الصادق والكاظم والجواد كون المخاطب شاهدا حاضرا لا ما ذكر ومنها ما يأتي في حجية الخبر
الواحد من الاخبار الآمرة بالعمل بالاخبار من غير تقييد بما بعد الفحص **الرابع** الطريقة المستمرة عند
العلماء من السلف والخلف بل الصحابة والتابعين انهم اذا سئلوا عن مسئلة واحتج احدهم على صاحبه بعام من كتاب او
سنة لم يطلب الآخر منه التوقف حتى يفحص عن المعارض والمخصص بل يسكت او يكتفى بالقبول ولم ينقل عنهم

حق نظر وطلبا عنه والدعي العلامة في التحرير بان التتبع مكذب بحيث انا نتتبع كلمات العلماء ونرى انهم تفحصوا
غاية الفحص وتتبعوا ابواب الاحاديث وحصلوا الكتب الكائنة في الوجود وقال في الاخير كيف ولو ثبت
المذكور لثبت الاجماع على عدم لزوم الفحص مع ان لزومه مما ذهب اليه المعظم ونقل عليه الاجماع ويرد على
الاول ان التتبع يعطي انهم في مقام التاليف وجمع الاخبار كانوا يتفحصون وبناء الاستدلال على مقام
التاليف ولم يحصل لنا بعد التتبع تكذيب ذلك وهذا القدر كاف وعلى الثاني ان المستدل يدعي ثبوت الاجماع و
عليه ينبغي دليله ويمنع ذهاب المعظم على خلافه وقد يجاب ايضا بان اتباع التابعين كان في طائفة من افراد
العام وكانوا غافلين عن العام فاستدلال صاحبه بذلك كان يكيف وذلك لا ينافي تخصيص العام ثم النسبة
الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي ولا يخفى ركاكته فان النزاع لا يختص بطائفة من افراد العام
بل يقع كثيرا في عمومه وايضا كيف يمكن غفلتهم عن كونه عاما مع انه لا بد في سكوته من فهم الحكم وايضا كيف العرف
على كون العام مخصصا حتى يحتج وقوله لا ينافي تخصيص العام بل الفرض قول الخصم بحجية العام في جميع افراده او
بعضها من غير تحرج وفحص وقد يجاب ايضا بان الخصم لما كان يعلم ان صاحبه لا يحتج الا بعد الفحص كان يسكت
لذلك وفيه منع وتعسف لا يخفى سيما ان في مقام المنازعة يتشبث بكل ما يجاز التشبث به من
سكنات الخصم **الخامس** قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وما بمضمونه من الاخبار يدل على ان التكليف
ما اتى به وقد اتى بالعام فيكون مكلفين به فيجب العمل به وما ينضم الى العمل لان لا تكليف بما لم يؤت به والمخصص لم يؤت به
فلا تكليف به وعلمنا بمخصص في الجملة ليس ايتانا بالمخصص لتلك العام ولا يمنع جريان مثله في الاحكام ايضا
فيجب جواز العمل بالاصل فيها لكل احد لان الاجماع فيه هو الفارق ولولاه لقلنا به فيه ايضا بل لعله يجب العمل
فيها الى ان يظهر خلافه يأتي في موضعها **السادس** شمول ادلة حجية الكتاب والسنة لما قبل الفحص ايضا كما يأتي في الادلة
البعدية بما يستدل به وجوه احرامنها منها اية النبأ ومنها اية النفر حيث يدلان على وجوب قبول الخبر الواحد من غير تقييد
بفحص تمامية دلالتها عليه كلام يأتي في بحث الخبر وقد يمنع الاستدلال بالاول باعتبار كونه الخبر هو التبين والتفحص
عن خبر العدل وفيه نظر ومنها انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب عن المجاز ايضا لاشتراكهما فيما هو المناط في
اللزوم فلا بد الاجماع وقضية ان الاجماع لو ثبت هو الفارق والا فالخصم الالتزام فيه ايضا اضح له انه يجب فيها ما ذكره
العلامة في الاخير من ان الاجتهاد استفراغ الوسع فيجب على المجتهد البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص
كيفية في الدلالة كان البحث عن المعارض بحثا عن الدليل ولا فرق بينها فلو لم يلزم البحث عنه لم يلزم عن المعارض
ولو لم يلزم البحث عنهما وعن الادلة وكيفية دلالتها والتعيين كيفية الدلالة كان البحث عن المعارض بحثا عن الادلة
ولا فرق بينهما فلو لم يلزم البحث عنه لم يلزم البحث عند لم يلزم عن المعارض ايضا ولو لم يلزم البحث عنهما عن الادلة وكيفية
دلالتها لجاز العمل بما يظفر به من دليل من غير بحث عن فحص لزم بطلان الاجتهاد او كون كل احد مجتهدا او تخريج
اصل فاسد وهو جواز العمل بكل ما وصل الينا من دون افتقار الى جمع الادلة وتصحيحها والنظر في وجوه التعارض
والعمل بالاصح بل لزم جواز العمل باي خبر راينا في كتاب معتبر من دون احتياج الى كتاب اخر وما يظفر به الى
اقوال العلماء فيبطل الاجتهاد وتبطل الفقه ثم قال ثم وليت شعري من قال بحجية الاجتهاد كيف يقول بهذا القول

الاصل الفاسد الذي يخرج من عدم لزوم الفحص عن المخصص على ما يظهر من عبارته احد الثلاثة او جميعها احدها
عدم الفحص عن المعارض ايضا وثانيها بطلان الاجتهاد لكونه بحثا عن الادلة وكيفية الدلالة وثالثها
جواز العمل باي خبر رايناه وهو موجب لاختلال الفقه والهرج في الشريعة فان كان الاول ففيه منع كونه
فاسدا بل للخصم التزامه ايضا فان قلت انه اجماعي قلنا تم ولكن يعلم هذا الفارق فلا يلزم الاصل الفاسد
وان كان الثاني فاما ان يكون المراد من بطلان الاجتهاد بطلان السعي واستفراغ الوسع في فهم مخصصه
ولا يلزم منه عدم الحاجة الى السعي مطلقا فان العامل بالعام يحتاج الى ما لا يحصى كثرة من القواعد الباطل
من الاجتهاد في فهم الحجة واثبات حجيتها وطريق معرفة اللغات وتاسيس الاصول المحتاجة اليها في
فهم الالفاظ وبالجملة كل من اراد العمل بحديث ولو قطع النظر عن المخصص والمعارض يحتاج الى السعي
والاجتهاد الى حد لا يمكن ضبطه في موضع فلا يلزم من جواز عدم الاجتهاد في الفحص عن المخصص و
المعارض بطلان الاجتهاد مطلقا وان كان الثاني اي بطلان طريقة المجتهدين فان كان المراد بطلان
طريقتهم مطلقا فليت شعري ما وجه الملازمة وان كان المراد بطلان طريقتهم في العمل بالعام بعد
الفحص فمع انه ليس طريقة جميعهم فليت شعري ما وجه بطلان اللازم وهل النزاع بعد الا في صحة طريقتهم
هذه وان كان الاصل الفاسد هو الثالث اي لزوم اختلال الفقه والهرج في الشريعة ففيه منع اللزوم
ولو سلم وجود ذلك بذكر اولا ما ذكره بعض مشايخنا والذي يؤدي بيان لزوم الهرج [illegible]
ذلك بذكر امثلة [illegible] واختلال الفقه لو لم يجب الفحص عن المخصص [illegible]
الحكم على العام قبل الفحص كيف تطمئن من ان يظهر علينا مخصص فيتغير حكما ثم يظهر مخصص اخر فيتغير وهكذا فان الحصا
في امثال زماننا في معرض العدم فحصل الفاسد والهرج والمرج واقرب من هذا تصحيحها في الفروج مثلا اذا راى
المكلف اية واحل لكم ما وراء ذلكم فتزوج امراة ليس من محرمات الاية ثم اطلع على حديث يحرم من الرضاع ما
يحرم من النسب ووجدانه قد تحقق بينهما رضاعه فاعتقد انها ما كانت زوجته فخلى سبيلها من غير طلاق فتزوجها
رجل اخر فاطلع الاول على حديث لا يحرم من الرضاع ما لم يكن خمسة عشر رضعة فاعتقد انها كانت زوجته
فاسترجعها فاطلع ان رضاع يوم وليلة ايضا محرم فاعتقد ثانيا حرمتها فخلى سبيلها فذهبت الى زوجها
الثاني او تزوجت بثالث فاطلع الاول على ان الرضاع لا يوجب حرمة الا في الحولين فاسترجعها وهكذا
متى اطلع بمخصص خلى سبيلها واذا اطلع بمخصص لذلك المخصص اعتقد انها زوجته انتهى اقول الحق ما ذكره لزوم
بطلان الاجتهاد ايضا فان للخصم ان يجري مثل ما ذكره على القول بالعمل بالعام بعد الفحص ايضا حيث ان الفحص لا يفيد العلم
غالبا وتغير راي المجتهد امر ليس بعزيز والعثور على الخطاء امر متكرر فان قيل لو حكمت بالعام بعد الفحص عن مخصصه
كيف تطمئن من ان يظهر عليك مخصص بعد ذلك او يظهر خطاء لك او تغير ظنك في بعض مقدمات المسالة ثم
تغير ثانيا وثالثا كما وقع كثيرا فان سبب الاختلاف غير منحصر في العثور على المخصص وقد يقع ذلك في الفروج
كما اذا ظن اولا بعدم عموم حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فتزوج ببعض من وقع بينهما الرضاع من
الاتفاقيات ثم استقرب بقايه على عمومه وعلى كفاية رضعة واحدة فاعتقد حرمتها فخلى سبيلها ثم تغير رايه

واستفراغ الوسع في فهم الاحكام مطلقا
او بطلان طريقة المجتهدين في لزوم طريقة الاجتهاد
فان كان الاول ففيه منع لزومه بطلانه لان
غاية ما يلزم جواز العمل بالعام من دون فحص

واستقر على اشتراط خمس عشر رضعة ورأى ان الرضعة الواحدة محرمة فاعتقد انها زوجته فاستردها ثم
استقر رأيه على كفاية العشرة فخلى سبيلها ثم تغير رأيه في بعض شرائط اخر فاستردها وهكذا في مسئلة تزويج
الجد للاب على الباكرة منفردا او تشريكا الى غير ذلك فان قلت تكليفه اولا كان ما هو مقتضى ظنه من
باعتباره ويكون نكاحه الاول صحيحا ولو تغير رأيه قلنا كلامنا في العامل بالعام قبل الفحص فان قلت هو مقصر
في الاجتهاد فليس بمأخوذ بحكمه قلنا المجتهد العامل قبل الفحص بعد فحصه في سائر الشرائط لا نقول بتقصيره فان قلت
انه قد خالف الاجماع قلنا مع ان كل مورد ليس كذلك كما في بعض ما ذكرنا ان العامل مع الفحص ايضا قد لا يظفر
المجمع عليه اما للعدم فكيف بحجية الاجماع او للعدم قوله بثبوته بالطرق المحررة او لعدم ثبوته عنده وتغير رأيه
ثانيا مع ان للخصم ان يقول يمنع ان مخالفة الاجماع مع عدم ثبوته اولا واولوية الاعم يوجب نقض الحكم هذا
كله مع ان المرجح على الظن الذي ذكره انما يليق لو لم يعثر على مخصص اصلا وكان عمومه مقصودا على العموم
دائما وهو غير ممكن فان التتبع يعلم ان المجتهد في اثناء تحصيله وتبحره وفي اجتهاده وملاحظة العمومات يعثر
على كثير من المخصصات للعمومات ويطلع عليها الا قليلا ومنها انه شاع التخصيص في العمومات حتى انه قيل
ما من عام الا وقد خص صار مثلا مشهورا وهو لو لم يوجب الظن بوجود المخصص فلا ريب في ايجاده الشك وهو
صار سببا لتساوي احتمال ارادة العموم وعدمها او لرجحان الثاني فلا دلالة للعام على العموم او الخصوص
من حيث التعيين الا بعد الفحص ولا دلالة لاصالة الظاهر الا ان يستدل بها واصالة عدم المخصص غير كافية هنا في
دفع الشك لان دلالة نفس الصيغة على جميع الافراد وحصول الظن بها منها من جهة هذا الاصل فهو انما يوجب
الظن لو لم يعارضه امر خارجي والمفروض حصول شيوع التخصيص الموجب لهدم ذلك الظن وسقوطه فيما نحن
الاصل ويبقى الظن ولاثباتي في ذلك ما ترى من دعوى تبادر العموم من صيغة لان تبادر دلالة الانيان في عدم
لغيره ولا يضر عدم حجية المثل لان مضمونه امر لا ريب فيه وجوابه من وجهين احدهما منع شيوع التخصيص
بل انما هو في العمومات المتنازع فيها لان القدر المسلم والمدلول عليه بالمثل هو شيوع مطلق التخصيص سواء
كان بالمتصل او المنفصل والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل لانه المحتاج الى الفحص وشيوعه لم يثبت بل صرح
بعضهم بكونه قليلا بالنسبة الى العام وقد صرح في اوائل الكتاب بان ما ذكروا من ان الظن في الحاق الشيء
بالاعم الاغلب انما هو بالاغلب في صنفه وعما نحن فيه شيوع هذا التخصيص بل نادر وعدم عدم المخصص اذ ليس
في الكتاب والسنة من الفاظ الاحكام ما كان مقصورا على جزئي حقيقي بل كلها كلية كان فلو عمومها لطلبنا
كثرة المخصصات المنفصلة فلا شك انها ايضا عامة شاملة لجميع ما تحتها وثانيهما منع الشك في عموم
العام قبل الفحص وعدم حصول الظن فان حصول الظن وعدمه امر وجداني ونحن نرى انفسنا انا اذا
اطلعنا على عمومات كثيرة قد خصت ومع ذلك اذا وجدنا حديثا عاما نظن عمومه من غير التفات الى التخصيص
فراجع نفسك انك اذا وجدت حديثا ان لا نثق عن الكافر بشيء من المسلم او لا يملك احد من العبيد
شيئا فهل لا يظن عمومه او لا وهل يساوي توريث كل فرد من الكفار من المسلم عندك مع عدمه في نظرك فان
قلت بالتساوي فانت مكابر لا تستحق الا بالسكوت وقد صرح بعض المتاخرين قال في جواب من

ادعى عدم حصول الظن من العام قبل الفحص والجواب ان هذه شبهة في مقابلة الوجدان فانا وان رأينا التخصيص
كثيرا ولكن لم يتبق الى ذهننا مع عدم ذكر المخصص العموم وما هذا الا لان ارادة الحقيقة ظاهرة عندنا لا سيما في
التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي لا يحكم العقل بحجيته الا بعد تامل بالغ انتهى ومنها ان الاصل حرمة العمل
بالظن ولا شك ان العمومات ادلة ظنية ولم يثبت جواز العمل بها الا بعد الفحص فيقتصر فيها عليه وجوابه الا ان
التمسك بهذا الدليل انما يتمشى لو كان الدليل على حجية الظن المعمول به من الكتاب والاخبار هو الاجماع خاصة و
لو كان دليله منحصرا به اذ يمكن ان يقال ان القدر الثابت من الاجماع هو الحجية بعد الفحص دون قبله واما لو
لم يكن كذلك فلا يصح اذ ليس غير الاجماع ما كان يجري بعد الفحص دون قبله لان الادلة على قبل الفحص وبعده سواء
وليس لاحد ان يستدل عليها بالاجماع خاصة اذ لا يمكن التمسك بالاجماع فيها اذ لا اجماع في افراد الاخبار الواقع
فيها او جميعها وانما هو على مطلق حجيتها وهذا لا يغني في الاحكام شيئا فمن يستدل بهذا الدليل على عدم جواز
العمل قبل الفحص ليس له دليل على العمل بالعمومات بعد ايضا فتأمل سلمنا ان الثابت من دليل حجية العمومات
هو بعد الفحص وهو كاف لنا اذ منها ما يدل على حجية عمومات الكتاب والسنة بعضا او كلا من غير اختصاص لها
بما بعد الفحص ولم يثبت لها تخصيص بما بعد الفحص ايضا فتثبت حجية هذه العمومات بعد الفحص على حجية غيرها من
العمومات قبله ومن هذه العمومات ما مر فكون في الدليل الثاني واني سنطرحها في مباحث حجية الكتاب والسنة
كما في رواية سماعة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما نأخذ قال خذوا به
حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله وفي التوقيع الشريف لاهل زمان الغيبة واما الحوادث الواقعة فارجعوا
فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وفيما روي في بعض الاخبار وعلى في اخبار مستفيضة كثيرة واردة
في علاج المتعارضات خذوا بما خالف القوم وبما اشتهر بين اصحابك وغير ذلك فانه اذا وجب الاخذ بما خالف العامة
او المشهور مع وجود المعارض لم يقيد بزمان وكذا في روايات عديدة وربما يستفاد من باب التسليم وبعض فلو قيل
لا شك في ان فهم المراد معتبر في الاخذ والعمل بالخصوص لفهم المراد قلت ان اردت الفهم القطعي فاعتباره ثم وان اردت
الظني او الحاصل من اعمال القواعد الممهدة كاصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وعدم النقل وغيرها فلا يوجد
على الفحص بل ظهر الكلام ان هذا الدليل انما ينفع لو اختص دليل لزوم الاخذ بكل من العمومات بما قبل الفحص
لو يوجد دليلا لا كان كل ما العمل بان افادته الظن لا لازم وهو قبل الفحص غير حاصل ممنوع بانه ان اريد ظن المراد
فلا مدخلية للفحص عن المخصص فيه وان اريد ظن المدلول فهو اثبات كون اللفظ حقيقة في العموم فيتوقف قبل
الجمل الا اذا ضم ما يفيد الظن بارادة غير الحقيقة او وجب الشك فيها ايضا عند بعضهم والتمسك هنا ثم في
المسلم من شيوع التخصيص هو مطلقه الاعم من المنفصل والمتصل واما شيوع المنفصل بحيث يظن وجوده
لكل عام سيما ما كان مخصوصا بالمتصل ايضا وما علم بعض خصوصياته من الخارج قبل الفحص بالعقل او العادة
او الاجماع القطعي او نحوها فلا نسلم نعم ظن مخصص منفصل لهذا العام المخصص بغيره ولكن ظن خروج كل فرد
وانما العمل فيه غير مسلم حيث ان يجب العمل بكل فرد فرد على مقتضى الحقيقة فما سند في عدم الحجية على الفحص بل
لانا انما نحن في العمل بالفحص لانما ظن او شك فيه ومنها الاجماع وجوابه انه ان اريد النقول فموهون

يجز مع انه لم ينقله الا بعض العامة وان اريد المحقق فهو ممنوع فان قيل انا نقطع بان العلماء خلفهم وسلفهم يفحصون
عن المخصصات ويتتبعون الكتب ويبذلون جهدهم في التفحص عنه قلنا هذا يثبت جواز الفحص او رجحانه لا وجوبه
فان عدم عملهم قبل الفحص اعم من عدم تجويزهم العمل قبله على انا نقول العلماء ان فحصهم كان في مقام التأليف
وهو غير متعين لان بناء التأليف على ذلك واما الفحص الجميع في مقام الافتاء فغير معلوم ومنها انه لا شك في وجود
مخصصات كثيرة ولا بد ان ذكرها في تخصيص العمومات بها فقلنا ان عبدا اعطاه سيده طومارا ويقول
له فيه عمومات ولكن فيها مخصصات تخرجها واعمل بما فيه ولا شك انه لو عمل العبد بالعمومات من غير مراجعة
الى المخصصات يذمه العقلاء ولو عمل بعام ثم ظهر له بعد وقت مخصص وعاقبه المولى لعدم رجوعه الى
المخصص لم يلمه احد وفيه ان هذا انما يتم لو كان اسوة العرف وعادتهم وقد يتفاوت بادنى اختلاف
ولنا نمثل مثل عبد قال المولى ان احكامي احكام العبد الفلاني وتعليقته احكامه وقال له نعم يجوز
لك نقض اليقين بالشك وان الاصل الاعم التحرز وعدم التخصيص وانه لا تكليف الا بما انا لم ارفع
بعض احكام العبد الفلاني الثابتة في طومار جمعها هذا العبد على انه ذو عمومات وخصوصيات بل يعلم الاجمال
ذلك العبد على العمل بالعام بمجرد سماعه من مولاه فاذا رأى العبد الاخر في ذلك الطومار حكما عاما
وعمل به لا ينكره عقلاء ولا يجوز عقاب المولى فلا عذر حينئذ واخرج وهم ما قاله بعض المتأخرين قال
فيعمل بالعام وان كان الفرد الذي عمل به مما يحتمل حكم العام في الواقع اذ هم عليه السلام كلفونا بالتبليغ
ونحن كلفنا بما بلغنا ولقد بلغنا العام فنعمل به حتى يظهر ما ينافيه فاذا قيل لم علمت هذا الفرد فالعذر واضح
ومنها بعض الاخبار مثل رواية سليم عن امير المؤمنين عليه السلام في جواب من سأل عن اختلاف اصحاب رسول الله
ص في الحديث فان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه والظاهر لزوم
معرفة الجميع وبعد كوننا مامورين بمعرفة العام والخاص فكيف نرتب بانا لم نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث
الائمة مثل احاديث الرسول وقال الصادق ع في رواية داود بن فرقد انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة
لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وبدل عليه ايضا السنة الناهية الا الامر
عرض الاخبار المخالفة على الكتاب ولا ريب ان مخالفة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب
وخاصه وهي معرفة الجميع عن مخصصه وجوابه ان المستفاد من الاولى ان اختلاف احاديث الرسول انما
من الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ونحوها وهذا لا يدل على كوننا مامورين بمعرفتها سلمنا ولكن من اين
يدل على ان العمل بكل واحد منها يتوقف على معرفة الجميع فلم لا يجوز العمل بالعام قبل معرفة الخاص وايضا لو كان المراد
هذه المعرفة تفصيلا لما امكن بايمان الغاية ان من يريد معرفة جميع الاحكام يجب عليه معرفة جميع الاحاديث
وهو كذلك واما الثانية فلا دخل لها بالمقام فان كان المطلوب هو انه اذا عرفتم معاني كلامنا فقد انتم بعد معرفة عموم
العام معرفة ظاهر الكلام والمقصود عدم ثبوت المخصص حتى يقال لا بد من الفحص واما وجوب عرض الخبر
على الكتاب فلا دلالة لها ايضا اذ بعد معرفتنا هذه الاية عامة نعلم الموافقة والمخالفة واحتمال
التخصيص مدفوع بالاصل كما انه يحتمل بعد الفحص ايضا وهو يدفع **المقام الثاني** في حد الفحص على القول

بل نقد

بلزومه فلا يجب حتى يعلم عدم المخصص او يكفي حصول الظن بعدمه او يجب الاستقصاء بقدر الامكان فذهب الفاضلان
الى الاولى لان العمل بالظن موقوف على عدم امكان تحصيل القطع وهو ممكن وفيه المنع اذ غاية الامر عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود وقد يجاب ايضا بان المراد بتحصيل القطع ان كان القطع بحكم الله الواقعي فظاهر انه
لا يحصل بمجرد القطع بعدم المخصص ولو كان القطع ببعض مقدمات الدليل فلا معنى لان مع امكان القطع لا يمكن
العمل بالظن مع عدم افادة اصل الدليل القطع غير مسلم مع استلزامها الحكم مضافا الى انه يلزم ان يكون المعتبر
في شرائط الخبر من اتصال السند وصدق الراوي وغيرها القطع الا مع اليأس عنه وفيه ان السند يحتال الاتيان
وتقول ان الاصل عدم العمل بالظن سواء في اصل الدليل ومقدماته خرج ما لا يمكن فيه القطع بالدليل فبقي الباقي
تحت الكف والاثبات وهو لا يختص في ذلك المقدمة خاصة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح نعم نقول عملا في الجميع
الا انه يقول بعدم امكان القطع في الجميع ولو اراد الحكم في الفرق بينها في ذلك لكان له وجه واما الكلام
في شرائط الخبر فالحكم بلزومه ممنوع فساده ومذهب الاكثر الثاني لان تحصيل القطع بعدم المخصص اما ممتنع
او موجب لتفويت المقصود والعسر والحرج المنفي وتحصيله بقدر الامكان موجب لذلك فلم يبق الا الظن وبهذا التقريب
اندفع بعض ما اورد عليه من ان الدليل اول الا يخفى ان من يقول بلزوم الفحص انما يقول بدليل فالاولى ان يقال
البحث عن قدر الفحص راجع الى الدليل لزوم الفحص وان الثابت منه ما ذا والتحقيق ان بعض ادلته لا يثبت ازيد
من الظن وبعضها يثبت لزوم القطع ولكن اذا انضم معه عدم الامكان يثبت لزوم السعي بقدر الامكان او
قدر لا يلزم الحرج ولا يفوت به المقصود لا مطلق الظن بل الثابت من دليل اصالة حرمة العمل بالظن الذي
تمسك به هو تعين الاخير مطلقا **فائدة الاولى** ان الظاهر مما ذكرنا عدم وجوب الفحص ولكنه راجح سيما
من الخلاف فاتفقا لان الاصحاب ...باعد عن مواقع الاختلاف ويكفي فيه وفاقا لاكثر القائلين باللزوم تتبع
الباب الذي يعنون فيه في كتب الاخبار المطلب والذي يظن اشتماله على حديث له مدخلية في المسألة وان كان في
كتاب اخر وفقها لان تتبع ذلك سهل اعتمادا من جهة جمع الكتب المبوبة سيما الوافي والوسائل والبحار
والوجدان يفحص عن بعض الكتب الفقهية المشتملة على نقل الاقوال ونظر من الاستدلال سيما كتب المتأخرين من
اصحابنا **الثانية** ما ذكرنا من عدم لزوم الفحص عن المخصص انما هو اذا لم يعلم اجمالا وجود مخصص له فلو علم ذلك لزم
من الفحص حتى يرتفع العلم فالفقيه اذا رأى حديثا لا حرام الاماء او رأى آية في القرآن يجب عليه الفحص لحصول العلم الاجمالي
بوجود مخصص لها اخرجها **الثالثة** كل ما ذكر في المخصص جار بعينه في المعارض غير المخصص ايضا بلا تفاوت ه
منهاج جواز تخصيص كل من الكتاب والمتواتر والاحاد بنفسه وكل من الاولين بالاخر والاخير بكل
بالاجماع او الخلاف في بعضها وادعي في تخصيص الاولين بالاخير اقوال اولها الجواز مطلقا وهو الحق وفاقا للاكثر
المحققين وثانيها عدمه وحكى اختياره الشيخ في العدة واما السيد فهو في الذريعة على جواز العمل بالاحاد وحكاه
وثالثها التالي ... ما استشهد به من كلامه وقع فيه الاسقاط وثالثها الجواز ان خص من قبل
بقاطع ذهب اليه عيسى بن ابان ورابعها ان خص بمنفصل اختاره الكرخي وخامسها الوقف قال ابن القاضي
ونسب الحلي الى المحقق وظاهر كلامه الثاني ولنقدم امام الاستدلال مقدمتين الاولى انه سيأتي مسألة بناء

كما صح به المدقق ...

العام على الخاص ويحكم العام والخاص المتنافيين وهما فيها اعم من ان يكونا من الكتاب او السنة او احدهما من
احدهما والاخر من الاخر فيجمع الجائز تخصيص احدهما بنفسه والاخر فما الفرق بينها وبين مسئلة جواز
التخصيص وليان الفرق انه لا بد في تخصيص شيء باخر من ثبوت امرين احدهما كون الثاني دالا على
تخصيص الاول وثانيهما ان يكون بعد دلالته عليه صالحا له وجاز تخصيصه به بان لم يكن مانع من التخصيص
وكل منهما قد ينفك عن الاخر فلا يكفي في تخصيص الاول ثبوت احد الامرين مثلا اذا ورد حديث هكذا
صم شهرا غير يوم وعلم ان تمامه من المعصوم وشك في ان لفظ الغير فيه هل هو وصف او استثناء فان كان
ح في دلالته على التخصيص ولكن لم يعلم انه استثناء فلا شك في التخصيص به ولو ورد حديث هكذا صم
شهرا الا يوما وعلم ان الاستثناء من كلام الراوي ولم يعلم انه هل هو قبيل الزيادة من الراوي ام لا فانه لا شك في
ان قوله الا يوما دال على التخصيص ولكن الشك في انه هل يجوز تخصيص كلام المعصوم به ام لا بل كونه من
الراوي مانع والكلام هنا في بيان الصلاحية والجواز مع فرض الدلالة على التخصيص بمعنى انه اذا كان مدلول الخبر تخصيص
الكتاب فهل يجوز تخصيصه به ام لا حتى لو ورد في خبر ان الاية الفلانية خصصت بكذا فيكون محلا للنزاع وفيما
نحن فيه الدلالة على التخصيص بعد ما يجوز انه اذا ورد حكم عام واخر خاص مناف له فهل يدل ذلك على تخصيص الاول
حتى لو ثبت من المعصوم جواز تخصيص الخبر بالخبر ووقع خبران عام وخاص يكون ايضا من محل النزاع

الثامنة

قد تداول في السنة القوم حتى ادعى بعضهم عليه الاجماع ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح وقد استدل
له بوجوه مدخولة ياتي في مبحث التعادل والترجيح والحق انه لا دليل عليه باطلاقه نعم يصح اذا كان المراد
من الجمع والعمل بالدليلين معا العمل بهما على ما هو مقتضى [illegible] معا اما بالحقيقة او المجاز الذي يصح
ارادته والحمل عليه في المحاورات وهو ما وجدت فيه العلاقة والقرينة في نفس اللفظ او مقارنة معه او
منفصلة ولا يكفي مجرد احتمال اللفظ لذلك المعنى ثم الجمع بهذا المعنى قد يكون بارجاع احدهما الى الاخر اي
ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر بضرب من التجوز اليه كالعام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص
وحمل العام عليه جمع بين الدليلين موجب للعمل بهما اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المعتبر وهو
التخصيص مع القرينة المقبولة وهي الخاص كما ياتي في بناء العام على الخاص وقد يكون بارجاعهما الى ثالث
باثبات القرينة المجوزة في كليهما وذلك كارجاع عامين متنافيين الى خاصين كما ورد ان العاري يصلي قائما
ويومي وورد ايضا انه يصلي قاعدا وفي خبر صحيح انه مع الامن من المطلع يصلي قائما ومع عدمه قاعدا فيحمل
الاول على صورة الامن والثاني على عدمه فيجعل الثالث قرينة وقد صرح بعضهم بان مراد من يقول بالاولوية
الجمع هذا المعنى واما مطلق الحمل كيفما اتفق فليس بصحيح بل يتعين الحقيقة [illegible] لانه ليس العمل بالدليلين على ما هو
مقتضى دلالتهما فيهم منهما بطريق المحاورات وهو يكون اما بالحمل على الحقيقة او المجاز المعتبر والحمل على معنى
بدون قرينة ليس بشيء منهما اما الحقيقة فظ واما المجاز فلاشتراطه بالقرينة ومجرد احتمال وجود قرينة لا يوجب علم
المخاطبين لا يجوز الحكم بارادته وليس من المجاز المعتبر ومن هنا ظهر ان اولوية الجمع وان لم تتم باطلاقها الا
ان لها صورة صحيحة وهي ما اذا كان عليه دليل معتبر من قرينة او غيرها وذلك الدليل هو دليل اولوية الجمع فيه

ينفع ما قيل من منع الاولوية ان ارادوا بها الوجوب وعدم كفايتها ان ارادوا مجرد الرجحان اذا عرفت ذلك
فاعلم ان لنا وجوها الاول ما مر من اولوية الجمع بين الدليلين وتقريره هنا ان الخبر الدال على التخصيص عام
الكتاب او المتواتر دليل ثابت الحجية كما هو المفروض كما ان العام ايضا كذلك والعمل بالعام في جميع موارده يوجب
الاول وعدم قبول تخصيصه والعمل بمقتضى التخصيص عمل بالدليلين اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه
المقترن بالقرينة والجمع بقبول ما يدل عليه الخاص من التخصيص [illegible] انه متعين بل ورود التخصيص في العام ايضا
لان المخصص يدل على انه ليس المراد منه حقيقته فالعمل بحقيقته ليس علاجه وانما قلنا ان الخبر دال على التخصيص
وانه مجاز العام المقترن بالقرينة فلان الخاص اما صريح في التخصيص بان يقول ان العام الفلاني مخصوص بكذا
فدلالته عليه وكونه قرينة لتخصيص العام واضح او الحكم فيه خاص وسيأتي في مسئلة بناء العام على الخاص
ان المرعى فيهم من العام والخاص المتنافيين الواردين في كلام متكلم واحد او في حكم الواحد تخصيص العام
وان ورد بهما سابقا قرينة على التخصيص وانما قلنا ان تقريره هنا كان لانه يستدل بهذا الدليل على بناء
العام على الخاص ايضا وتقريره ح ان الخاص دال على الحكم في مورده والعام في جميع افراده والعمل بالعام يطرح
الخاص وبالخاص في مورده وبالعام في الباقي عمل بهما اما بالخاص فظ واما بالعام فلان ذكر الخاص قرينة
على ارادة التخصيص وهو مجاز العام والعمل بمجاز اللفظ مع القرينة عمل به فالجمع يجعل الخاص مخصصا للعام
حمله على تخصيصه اولى بل ورود الخاص بعد العام ايضا تقريره كما مر ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما يتوهم من اتحاد المسئلتين
لاتحاد الدليل فهو في تقريبه بحسبهما الدليل في المقامين مقصود وخلط يوجب الاشتباه وظهر ايضا انه لا حاجة الى ما
ارتكبه من التطويل في بيان ان هذا الدليل في ذلك المقام لا يكون الا ان يقال ان الفرض بحجية المخصص يجب العمل بدليل الموجب له
تخصيص العام من الكتاب او المتواتر يجب تركه والعمل بمقتضى تخصيصه والى هذا اشار كلام السيد في الذريعة وظهر ايضا
اندفاع ما اورد على هذا الدليل في المقامين من ان الجمع كما يمكن بتخصيص العام يمكن بارادة معنى او مجازي من
الخاص ومن ان تخصيص العام ليس عملا بالدليلين بل هو اعمال لاحدهما والغاء للاخر فان المخالف انما هو في بعض
مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص يجوز في ذلك البعض اما الاندفاع الاول فلان معنى الجمع هنا اللفظ
هو الحمل على ما يدل عليه القرينة او [illegible] وقد عرفت وستعرف ايضا ان بعد ورود العام والخاص يكون الخاص قرينة
معينة لتخصيص العام وهو مجاز معتبر بخلاف حمل الخاص على مجاز اخر فان المفروض انه لا قرينة عليه مع ان المفروض في
المقام الاول هو ثبوت دلالة الخاص على كون العام مخصصا به واما الثاني فلانه يعمل بالعام ايضا في معناه
المجازي المقرون بالقرينة وهذا عين العمل به مع ان الدليلين هما العام والخاص وفي بعض مدلول العام فانه ليس
دليلا وقد عمل بالعام ايضا ولم يطرح في بعض افراده الثاني انه لو لم يخصص عام الكتاب او المتواتر بالاحاد فاما ان يعمل
الافراد او لا يعمل به في شيء منها والاول باطل اذ لو عمل به في جميعها لكان ذلك لدلالته على ارادته ودلالته عليها لا يكون
الا باصالة الحقيقة وعدم التخصيص وهي لا تكون الا مع عدم القرينة على التخصيص ولا سبيل لنا الى العلم بعدمها
الا بعيونه اما لانه يعدم القرينة وهي مع وجود خبر دال على كونه مخصوصا غير ثابتة بل عدمها ثابت وكذا الثالث
للاجماع وتعين ارادة غير الفرد المخصص لانه المخصص هاهنا لا فرق في انتفاء المراد ولا قرينة على تعين

بعليه

اخر فان قيل يمكن ان يقال في جانب الخبر انه محمول على التجوز ولا يجري فيه اصالة الحقيقة لمكان قرينة المعارضين
ما ذكر قلنا لا شك ان اصالة عدم القرينة لا يخرج عن مقتضاها الا مع دليل والخبر الدال على التخصيص يصلح
دليلا عليها بخلاف العام فانه لا يدل على معنى مجازي الخاص حتى يكون مظنة لوجود قرينة عليه الثالث
وهو مختص بالكتاب الاجماع فان الصحابة والتابعين والعلماء قد خصصوا عام الكتاب في موارد متكثرة
بلا نكير واتفقوا على عموم من عمومات القرآن مخصص بالآحاد والحاصل انه ما من عام الا وقد خص عاما من الكتاب
بخبر وهذا اجماع منهم عليه وليس المراد الاجماع على نفس الحكم حتى يرد انه المخصص وقد يشتبه الامر بالدليلين
الاخرين وقد يبين من الاول بل قد يبتنى عليه فلا فائدة في ذكرها الحجج المانع مطلقا وجوه منها ان العام القرآني
قطعي وخبر الواحد ظني ولا يعارض القطع فيجب الغاؤه واجيب عنه بان الكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة و
الخبر بالعكس فيتساويان ورد بان ظنية دلالة الكتاب لاحتمال المجاز والنقل والتخصيص وغير ذلك والجميع محتمل في الخبر و
يمكن ان يقال ان الثبوت وجوب العمل بالاصل في تلك الاحتمالات فاستقلالها في حكم القطع عند المستدل ولكن نظر
الى تواتر الاخبار على ان اكثر معاني القرآن مخفي لا يبلغه عقول الناس ولا يعلمه الا الراسخون ولا يرد ذلك في الاخبار و يمكن
الجواب عن الدليل بوجهين اخرين ايضا احدهما ان قطعية الصدور مع ظنية الحجية لا فائدة فيها والا فالاخبار ايضا قطعية
الصدور من شخص وحجية ظاهر الكتاب وجواز العمل بها من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيها الاخباريون بل نقول
ومنع سند اخبار متكثرة وادعوا الاجماع عليها ممنوعة سيما اذا عارضه مخصص من الاخبار وادلة الاخبار عليها
معارضة محتاجة الى المرجح الظنية فيما في عامه خاص الخبر في الظنية فان قيل لا شك ان قطعية الصدور
من الله يوجب ترجيحا قلنا لو لم يعارضه ما يرجح الخبر من حيث كونه خاصا مع شيوع التخصيص والفهم العرفي ثانيهما
تخصيص الكتاب بالاخبار ووقوعه وثانيهما انه لا شك ان المناط في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث
هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه العرفي ام لا فهو غير مقطوع به فيكون الحكم
على العموم مظنونا والحكم الخاص على الخصوص والقول بان الخطاب بما لم يرد فيه ارادة عمومه قبيح انما يتم اذا لم
يكن هناك قرينة على ارادة غير الظاهر وربما كانت قرائن قد اختفت علينا ولعل الخبر يعد بما يفيده عند وجود الخبر المخصص
لا يفيد غير الظن فلم يبق القطع بالمراد من العموم فيما يعارضه الخبر ومنها انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه
به ايضا لان النسخ تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص ولكن العلة في التخصيص هي اولوية تخصيص العام من الغاء
الخاص وهي موجودة في النسخ والتالي باطل اجماعا بان الاجماع لو سلم فهو الفارق بين هذا الفرع وسائر الافراد اي بين
الاصل والفرع على هذا فرق آخر ايضا وهو اهونية التخصيص لشيوعه وغلبته وندرة النسخ وكونه ابعد حجيته خلاف الظاهر
وقد ذكر بعض المعاصرين في بيان اهونية التخصيص ان التخصيص دفع لبعض مدلولات اللفظ والنسخ رفع للمدلول المعلوم
والدفع اهون من الرفع لان الدفع هو المنع من الحدوث والرفع ابطال البقاء والحدوث يحتاج الى المؤثر والبقاء
على الوجود فدفع الحدوث بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت اقول توضيحه ان النسخ عندهم رفع الحكم بعد
ثبوته والتخصيص الحكم بان هذا الحكم لم يثبت لبعض الافراد اولا ولا شك ان الثابت وجوده كان لو عدم ابقاء الحكم
بجزئه في التخصيص الحكم بان هذا الحكم لم يثبت علته لعدم مقتضى الاجماع وادلة الاستصحاب مقتضي الكفاية

والظن به

بالاجماع

دليل

دليل الوجود اما العدم في البقاء من غير حاجة الى دليل آخر واحتياج الحدوث الى دليل فعلى هذا
فاذا دل خبر على نسخ حكم يكون معارضا لادلة الاستصحاب والدليل ثبوت هذا الحكم ايضا واذا دل
على تخصيصه يكون معاضدا بادلة الاستصحاب والدليل عدم الحكم ولا شك ان اعمال خبر معاضد بادلة كثيرة
اهون من اعمال المعارض لها وبما ذكرنا وقع خبط بعضهم في هذا المقام حيث رد ما ذكر في توجيه اولوية
الدفع من الرفع تارة بانه لا معنى له في احكام الله عز شانه اذ لا يصعب عليه شيء ابدا واخرى بانه مبني على
احتياج الباقي في البقاء الى العلة الجديدة وهو ممنوع وثالثة بان تحصيل ما لم يكن في الواقع ليس باقل من
بقاء ما ثبت ورابعة بان الكلام في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب يعمل عليه بمعاملة اهل اللسان في
الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وكون احدهما اصعب في نفس الامر لا يوجب فهم الاخر من اللفظ وحمله
عليه بيان الخبط اما اولا فلانه نعم ان المراد العلة الواقعية وان الاهونية بالنسبة الى الله سبحانه ولذا
قال لا يصعب على الله شيء ومنع عدم احتياج الباقي الى العلة الجديدة فان ثبوت حكم بالادلة الشرعية يكفي
في بقائه تلك الامارة اجماعا بالاستصحاب فان قلت هي العلة الجديدة قلنا هو علة الوجود واما ثانيا فلانه
لا مناسبة للوجه الثالث مع المقام فانه لم يدع احد ان تحصيل ما لم يكن اقل من بقاء ما ثبت واما ثالثا فلان نهاية
ذكره من ان الكلام في خاص الخبر فيان الكلام لم يتحد في ذلك اصلا لم يتعارض فيما نحن فيه تخصيص ونسخ وذكر
نهاية ما كان كلام المستدل انه لما لم يجز النسخ بالخبر لم يجز التخصيص ايضا بجامع ذكره ورجحه البانة ان دال خبر على
النسخ بان يقول نسخ الحكم الكتاب الفلاني لما لم يكن مقبولا فالدال على التخصيص ايضا كذلك وكان محل الجواب
الدال على التخصيص معاضد بالاستصحاب وعلى النسخ معارض له فلا يلزم من عدم قبول الثاني عدم قبول الاول
ولا مدخلية لما ذكره في رد ذلك ومنها ان الاخبار الكثيرة واردة في ان كل خبر يخالف كتاب الله فهو زخرف
اضرب به على الجدار واجيب عنه تارة بالحمل على غير المقاوم ولا مطلق الخبر لعدم ورود المتواتر المخالف بالاجماع وفيه
مقاومة الخبر الخاص لعام الكتاب عين النزاع مع انه لا وجه للحمل بخروج المتواتر بالاجماع مع انه غير [illegible] لان
مورد اكثر تلك الاخبار الغير المعلومة الصدق ولولاه فالحمل عليها ليس بادون من الحمل على غير المقاوم واخرى بان
تلك الاخبار مختلفة متعارضة معارضة يتعلق بها من تقديم المرجح على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم وبقرينة
الامر بردها خالف الكتاب وردت في موضعين احدهما عند تعارض الاخبار والثاني مطلقا وما فيه التعارض والجامع
لم يسلم هو الاول واما الثاني فلا معارض له فتدبر بحمل من الكلام في جمع مخصص الكتاب من غير معارض له من الاخبار
وغيرها فلا تعارض بالنسبة اليه في الاخبار فالاولى بان المراد من المخالفة ان يكون مبطلا لحكم الكتاب بالكلية
فهو مع كونه تخصيصا بلا دليل ان التخصيص ايضا يرفع حكم الكتاب في البعض بالكلية ورد ايضا بانها معارضة بادلة
حجية خبر الواحد فيجب طرحها او تاويلها لكون الاخيرة اقوى وهو مع منع كون المعارض اقوى انه يكون تلك
الاخبار ايضا مطلقا من ادلة خبر الواحد فالحكم فيها العمل بالخاص اجماعا ولولاه لجرى مثله في التنازع فيه ايضا
مع ان ادلة حجية خبر الواحد يدل على حجية تلك الاخبار ايضا وخامسا بانها معارضة مع ادلة جواز تخصيص
الكتاب بالخبر ولا يخفى فساده وسادسها بان من ادلة حجية الخبر ايضا اثبات التقرير ولا يعارضها تلك الاخبار

الا مع ثبوت جواز تخصيص الكتاب بالخبر والاستدلال بتلك الاخبار كما ترى ... وفيه ان الغرض ان يعقد الدليل على طريقة
الخلف فيقول لا يجوز تخصيص الكتاب بالخبر والا لجاز تخصيص الاية بتلك الاخبار وجوازه يوجب عدم جواز تخصيص
الكتاب بالخبر وما استلزم ... تخصيص الاخبار ... باطل فلو لم يذكر بعد فرض ان الاية ... حجية
حجية تلك الاخبار ايضا ومتابعته بانها مخصصة بقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وفيه مع عدم ثبوت كونها مما
اتاه الرسول مع انه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر لكانت تلك الاخبار اخص من الاية فيجب تخصيص الاية والحمل على
الاصحاب ... بعض ... ذلك الدليل ... تلك الاخبار مع ان الرد والترجيح بكتاب الله سبحانه ظاهر وهلنا
نقول لا نسلم ان الخبر الخاص المعارض لظاهر العموم الكتاب مخالف له فان مخالفته له بعد ثبوت عمومه ونسبته بالحقيقة
الحقيقة والظهور وهما يثبتان بمعونة اصالة عدم القرينة وهي في موضع يكون خبر مجرد دال على التخصيص ممنوع لانه
اما قرينة او دال عليها فلم يعلم مخالفة الخبر للكتاب ومنها ان العمل بخبر الواحد للاجماع وهو مختص بما لم يوجد فيه دلالة
ومع الدلالة القرانية يسقط وجوب العمل به وجوابه منع ... الى عدم اختصاص دليل الحجية ... بل الاجماع انما يسلم
جار في عام الكتاب ايضا ومنها ان تخصيص الكتاب بالخبر يستلزم تخصيص ادلة الخبر التي منها الايات اخبار العرض
وهو مستلزم بعيد وجوابه ان تخصيص الكتاب بالخبر ... ليس ... وجوابه قد ظهر مع ان ادلة الخبر لا تختص
بالايات بل لا تنحصر ... ومنها ان المولى اذا امر عبده باعمال ... توقف لاجل عدم التخصيص ... وجب القيام به
وجوابه انه اذا كان امر المولى بالعمل بخبر هذا المخبر ان الامر بالعمل بالعام ايضا مظنون ومنها قوله تعالى فبشر
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله والقران احسن من الخبر وجوابه ان هذا
خالفه الخبر وهو لم يثبت كما عرفت دليل المفصلين والمتوقف وجوابه ظاهر **منهاج** يجوز تخصيص
المنطوق بمفهوم الموافقة اجماعا وبمفهوم المخالفة على الاشهر الاظهر ودليله ظاهر وحجة المخالف ان المفهوم
اضعف دلالة من المنطوق فلا تعارض وجوابه ان العام ايضا ضعيف من جهة الدلالة من جهة شيوع التخصيص
واما ما قيل من ان الاظهر التفصيل بمرتبة الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار العادة وانتفاء البواعث على
التقييد سوى المفهوم فيخصص العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساو بخلاف ما هو اضعف منه ففيه انه من
قبيل الفرع بمعونة القرائن وهو خارج عن محل النزاع وطريقة ارباب الفن فان محط النظر هو ملاحظة الالفاظ
خاليا عن القرائن هذا حقيقة اعتراف بقول المخالف ... بغير تفصيل **منهاج** اذا ورد عام وخاص
متنافيا الظاهر فاما علم تاريخهما اولا وعلى الاول اما يكونان مقترنين او العام متقدما او متاخرا فهذه
اقسام واعلم اولا انه قد عرفت سابقا ما يجري به محل النزاع هنا وحاصله ان النزاع هنا في دلالة الحكم المنافي
المنافي للعام على تخصيصه كالنزاع في الضمير المتعقب للعام في انه هل يوجب التخصيص ويدل عليه كما ان النزاع
المتقدم كالنزاع في قبل تخصيص ... وعدمه وقد غفل جمع عن محل النزاع هنا فمنهم من ظن ...
ما سبق ومنهم من زعم احالة التفاصيل ... واعلم ايضا ان المراد بالعام والخاص هنا هما المطلقان لا
المراد منهما على الاطلاق وكان الادلة لا ينطبق الا عليهما الا ترى انهم يجعلون الخاص بيانا للعام ويبنون
الكلام فيه على جواز تاخير البيان مع ان كلا من العامين من وجه يتصف بالصفة الاخرى من استعداد

البيانية وصيرورة احدهما بيانا للاخر احيانا وتخصيصه به ليس بذاته وانهم تراهم يقولون يبنى العام على الخاص مع
لا يجري ذلك في الثاني كما لا يخفى وايضا تراهم يستدلون بانه لو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ولا كذلك لو عمل بالخاص
ولا يلزم في الثاني الغاء شيء منهما ومن هذا يظهر غفلة بعض المتاخرين حيث انه بعد ما نقل اختصاص البحث بالمطلقين عن
بعضهم تامل فيه وظن عمومه واستشهد ببعض ما لا شهادة معه ومنشأ غفلته ما ذكرنا من عدم التفرقة بين هذا البحث
وما تقدم واختلاط المبحثين في بعض كتب الاصول كمختصر الحاجبي وغيره من غير تفطن بالفصل بينهما في اكثر الكتب
كالذريعة والعدة والمحصول والمنهاج والنهاية والتهذيب والمعالم وغيرها ولولا اختلاف المبحثين لم يفصل
بينهما ثم من الشواهد التي ذكرها ما قال من ان الاصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز تخصيص الكتاب
بالكتاب بانه حينئذ الحاصل والتوفيق عنها نحيها وبينها عموم من وجه انظر انه قال استدلوا في هذه المسألة
على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب مع ان هذه المسألة بناء العام على الخاص وهذا دليل واضح على الغفلة لان
ثم ان الاستدلال بالايتين ذكره ابن الحاجب ومن تبعه في مقام جواز تخصيص الكتاب به ردا على الظاهرية
حيث منعوا وهو مبحث اخر والكلام فيه في مطلق التخصيص سواء كان الخصوص ناسخا مطلقا او من وجه ولو بمعونة
الخارج فان كلام المانع يندفع بمطلق التخصيص ومن الشواهد ايضا ما ذكره صاحب المعالم في الحاشية ...
بيان عدم دلالة ثم المطلقان المتنافيان كما عرفت على اربعة اقسام الاول ان يعلم اقترانهما والمراد بهما هنا ان
يكونا في كلام يعد بحسب العرف واحدا والحق المشهور فيه ان العام يخصص بالخاص وحكاه في المنية عن الحنفية وفي ...
والانفس نفي الخلاف ... عن خلاف ... لبعض الحنفية فقال يثبت حكم التعارض في قدر ما تنافيا لانه وقد نفى ان
هذا اولى بقيد المقارنة الحقيقية واما العرفية فالخاص المتاخر عنه مخصص والمتقدم منسوخ لنا وجوه الاول العرف
... فان من قال للعبد اشتر اللحم ولا تشتر لحم البقر او بالعكس يفهم اخراج لحم البقر ... عن ذلك بلا علاقة للحكم
لا شك فيها ... ولا يتامل في الخاص ... الثاني ما مر من الاشارة اليه من انه يجب الحمل على
في غير مورد الخاص ... من التخصيص اما الاول فللاجماع وعدم المعارض واما الثاني فلكون
دليل ... بالمعارض لا معارض له في غير ... العام ... هذا المورد وهو فرع جريان اصالة
الحقيقة فيه وهو فرع جريان اصالة عدم القرينة فيه مع وجود مثل ذلك الخبر الخاص ... الثالث انه قد ثبت
... اصالة الحقيقة انما اذا لم يتبين مع اللفظ ما يظن لاجله عدم ارادة الحقيقة ولا يكون معه حال ... يجوز
اتكال المتكلم عليه في ارادة خلاف الحقيقة ولا شك ان الخاص المقارن مما يوجب الظن بارادة الخصوص فلا دليل على
حكم العام في مورد الخاص واما ما يجري في الخاص فيندفع بالاصل السالم عن المعارض لعدم صلاحية العام
قرينة له وعدم احتمال ... فلا ... اصالة عدم القرينة ولا يجوز اتكال المتكلم عليه الرابع ان القصد هنا اما
النسخ او التخصيص ... قبل وقت العمل ... خلاف الاصل ... والاول باطل اذ ... مع
اعتقاد استمرار التكليف وهو هنا منتف وكذا الثالث لاصالة عدمه وانتفاء ما يصلح قرينة له فبقي الثاني
وقد يستدل ايضا بان الخاص ... دلالة على مورده ... فيجب ترجيحه ... لا يجوز العمل بظاهرهما ... ولا
اهمالهما لعدم معارض لبعض موارد العام ولا ترجيح العام لعدم المرجح ولا الخاص فقط فتعين الطريق الاول

ثم اعتبار قوة الدلالة بعد تحقق الدلالة فالترجيح وفي الثاني احتمال التوقف او التخيير او التساقط في محل
التعارض على اختلاف الاقوال الثاني فبأن يعلم تقدم العام ويجب فيه ايضا العمل بالعام في غير مورد
الخاص وبالخاص في مورده وان كان ذلك بالنسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام للدليلين الاولين على الاول بادنى تغيير بان يقال الثالث بط والاولان ثابتان لا مط ومن هنا
يظهر امكان دعوى الاجماع ايضا لانهم لم يذكروا سوى الاحتمالين النسخ والتخصيص وحكمهما هنا واحد الثالث ان يعلم
تقدم الخاص والحق فيه التخصيص مطلقا وفاقا للعلامة ره وبه ورد وهو مختار الدرى العلامة ره والعميدي ره
الشافعي والبصري والرازي والبيضاوي والعبري والحاجبي والعضدي وخلافا للحنفية والقاضي والمعتزلة والعبد
فاطلقوا القول على النسخ وقيل بالتوقف وهو المستنبط من كلام السيد لنا ما سبق من وجوب العمل بالخاص
قبل ورود العام لاصالة الحقيقة وعدم حدوث ما يوجب حمله على خلافها لعدم دليل على عموم ذلك العام
الا اصالة الحقيقة وعدم التخصيص وهي غير جارية هنا لما مر في الدليل الثالث بل الثاني ايضا ومنه يظهر ثبوت الحكم
بالاستصحاب ايضا اذ قبل ورود العام ثبت حكم الخاص ولم يعلم الرافع بيقين فيستصحب وقد يستدل ايضا
لو لم يخص العام لبطل القاطع بالمحتمل لان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام عليه محتملة اذ ان يراد به
الخاص ورده صاحب المعالم بعد ذكره له في الحاشية بانه يتم في بعض الصور وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم
اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا انتهى ومراده من الخالي من جهة العموم ما كان جزئيا حقيقيا ومن
الذي له جهة عموم ما كان اضافيا بالنسبة الى العام فانه لعمومه بالنسبة الى ما تحته يكون ظاهرا في معناه لا قطعيا
ومن هذا ظهر فساد ما تقدمت الاشارة اليه من حمل بعضهم قول صاحب المعالم شاهدا على تعميم البحث بحيث يشمل العامين
من وجه ايضا وفي هذا الرد نظر لان الخاص وان كان له جهة عموم لا ينفي نصيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص فتقديم
العام عليه ابطال للقطع بالمحتمل مع انه لا وجه لتخصيص رده بالتامية ببعض صور التعارض اذ احتمال التجوز في الجزئي
الحقيقي ايضا قائم ومنه يظهر فساد الدليل ايضا مضافا الى ان دلالة الخاص على التابيد كدلالة العام على الافراد
والعام انما عارض الخاص في دلالته على التابيد لا مطلقا وقد يستدل بوجوه ضعيفة اخرى لا فائدة في ذكرها احتج الناسخ
بما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث وبان القائل اذا قال لا تقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين كان
بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى اخر الافراد والثاني ناسخ فكذا ما هو بمثابته وبان الخصم العام يبان لم يكف
يقدم عليه وبانهما لفظان تعارضا فوجب تسليط الاخير على الاول كما لو كان خاصا وبان تردد الخاص بين كونه
منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملبسا وبالاجماع المنقول في العدة والجواب عن الاول منع
ثبوته وحجيته ودلالته وعن الثاني منع التساوي ولذا يجوز الاستثناء عن الثاني دون الاول وعن الثالث ان المتقدم
ذات البيان واما وصف المبينية فمتاخر وتقدم بيانيته منصوص لتوقفه على تقدم ما يحتاج الى البيان وعن الرابع
منع الوجوب والتسليط مع الفارق وعن الخامس ان الترديد لا يمنع ليس من النسخ ايضا لانه ايضا بيان وعن السادس بالحجية
بسابع مخالفة الاكثر دليل التوقف ان كلا من الخطابين اعم من وجه من صاحبه لعموم الخاص ايضا من حيث شموله
على الزمان الذي لم يشمله الناسخ وعدم شمول العام له واجيب بالاظهرية بالنظر الى الصواب بان يقال مضافا الى عدم

ثبوت عموم العام ينسخ عموم الخاص بالنسبة الى الزمان بل هو مستفاد من الخارج الرابع ان يجهل التاريخ وفي
الحق المشهور فيه ايضا بناء العام على الخاص لعدم خروجه في الواقع عن احد الاقسام المتقدمة والحكم
بالنسخ فيما اذا تاخر الخاص وورد بعد وقت العمل بالعام لا ينافي بناء العام على الخاص لاتحاد المال ولذا
لم يتعرض تبعا للجماعة في صورة الجهل للتخصيص بل جعلنا المط تقديم الخاص من غير تعرض لكونه ناسخا او مخصصا
واما القول بان الاصل تاخر تخصيص وقت العمل فمعارض بان الاصل تاخر ورود الخاص ايضا ويدل على المط
ايضا عمل العلماء سلفا وخلفا فانهم لا يزالون يخصصون عمومات اخبارنا بخصوصها تماما بحيث يحصل العلم
بالاجماع لمزاول الفن ويعلم انه طريقتهم من الصدر الاول والعهد الاقدم الى زماننا هذا من غير توقف مع
الجهل بالتاريخ غالبا بل في الجميع وتقدم الراوي او الامام لا يفيد لان ائمتنا في الحقيقة حاكون وراوون
لا مؤسسون مشرعون والمشرع هو النبي وهو قد بين جميع الاحكام واودعها عندهم ولا يعلم الناسخ منها
والمتقدم بالنسبة اليه واورد بانه اذا احتمل النسخ في صورة الجهل فكيف يقدم الخاص اذا كان خبرا والعام
كتابا لعدم جواز نسخ الكتاب بالخبر والجواب مضافا الى منع عدم الجواز ان الكلام هنا انما هو بملاحظة تقدم
كل من العام والخاص من حيث العموم والخصوص مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية والا فقد يظهر عدم جواز
العمل بالخاص من جهة اخرى ايضا وقد يجاب ايضا عن ان شرط النسخ وورود الخاص بعد وقت العمل والا
على تحقق شرطه وبان علة التخصيص وشيوعه يقتضي ترجيحه بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت
العمل لثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاغلب ويرد على الاول مضافا الى ما مر ان الاصل عدم تحقق
شرط التخصيص ايضا وعلى الثاني ان حجية مثل هذه المرجحات غير ثابتة وبناء احكام الله عليها مما لم
تجرؤ عليه سبحانه ومما قد يجاب بل يستدل به على اصل التخصيص ايضا بان محط الاشكال هو احتمال
النسخ وانت خبير بان ذلك الاحتمال عندنا سهل لان التردد بين النسخ والتخصيص يتوقف على ان يكون ورود
الخاص في زمان يمكن فيه النسخ وان يجهل التاريخ والادلة التي في ايدينا منحصرة في اخبار العترة والكتاب
واقل قليل من الاخبار النبوية ولا تردد في الاول لانتفاء الشرط الاول فيها لعدم ورودها في زمان انقطاع
الوحي ولا في الثاني لان تاريخ الايات منضبطة واما الثالث فهي لانه قليل وجود ما كان موردا
للنزاع غير معلوم وغيرانه ان لم يتضمنوا بابقاء النسخ منه الا ان الاستاد الاكبر عن النسخ اليه جائز
لانهم حملة جميع الاحكام ومستودعه فيمكن ان يكون اسرار النبي اليهم لنسخ بعض الاحكام بعده واما الايات
من ضبط جميع تواريخ الايات فغير معلوم ومما ذكر يندفع اشكال لانه اورد في القسم الثاني حيث حكموا بكون الخاص
الوارد بعد وقت العمل ناسخا احدهما ان كثيرا من اخبارنا الخاصة ورد بعد زمان طويل من زمان العام مع انه لم يتحقق
النسخ في زمن الائمة وثانيهما ان جميع الاخبار المخصصة للكتاب المروية عن ائمتنا وردت بعد زمان
العمل فلا يجوز العمل بشيء منها لعدم صلاحيتها للنسخ لعدم ورودها في زمان انقطاع ولا للتخصيص لاستلزامه
تاخير البيان عن وقت الحاجة هذا ولكن الانصاف ان الظاهر اتفاقهم على عدم تحقق النسخ بعد زمان
النبي بحيث يعلم اجماعهم على ذلك وان امكن عقلا بناء على ما اراد على القول بالتفويض الى الائمة ايضا

وعلى هذا فيتم الجواب المذكور واما الاشكالان فيندفعان بما ذكرنا ايضا كما سبق من كون ائمتنا
راوين حاكين هذا قرانه نقل عن السيد المرتضى وابن زهرة التوقف في الرابع وهو الظ
ثم وذهب اليه عيسى بن ابان والكرخي والبصري ونسب الى ابي حنيفة ايضا وظهر ضعفه **فائدتان**
الاولى قد يستشكل في بناء العام على الخاص بانه قد استفاضت الروايات بالامر بتقديم ما هو
موافق للكتاب او مخالف لمذهب العامة ونحو ذلك عند تعارض الاخبار وهذا شامل لما اذا كان
التعارض بالعموم والخصوص المطلقين ومقتضاه تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف
للعامة او نحو ذلك ويدفع بان بناء العام على الخاص انما هو عند عدم المرجح ومع ذكر من المرجحات في
الاخبار انهم لا يلتفتون في مقام الاستدلال اذا ورد عليهم عام وخاص الى تلك المرجحات بل يبنون العام
على الخاص مطلقا وان رجعوا اليها في سائر صور التعارض فالاولى ان يقال ان التعارض انما يكون عند تنافي
المدلولين وبعد ما ثبت من كون الخاص قرينة مفهمة للتخصيص وان عموم العام فيما يعارض الخاص غير ثابت لان ارادة
الحقيقة فيه غير جائز بنفسها فلا تنافي واما احتمال النسخ الثابت فقد عرفت انتفاؤه بالاجماع في اخبار الائمة واما اخبار
الرسول فلقد رفعا عنها سيما الخاص الوارد من نواسخ الكتاب فالامر فيها سهل **الثانية** قد عرفت ان ما ذكرنا حكم العام
والخاص المطلقين واما من وجه فحكمهما حكم المتساويين المتعارضين في محل التنافي فيرجع فيه الى المرجحات ومع انتفائها
يرجع الى التخيير او التوقف او التساقط كما ياتي في مبحث التعادل والترجيح **الفصل العاشر** في المطلق والمقيد
اما المطلق فقد مر تعريفه والفرق بينه وبين النكرة في مبحث العام والخاص وانه الدال على الماهية او الفرد لا بشرط او كلية
وفرع على البدل ومر ايضا المقيد بانه خلاف المطلق والشايع بين الاصوليين انه ما اخرج عن شايع بوجه كالرقبة المؤمنة فهذا
المعنى والاول العموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رجل عالم
دون الاول **منهل** اكثر ما ذكر في العام والخاص من احكام التعارض وتخصيص العام وامثالها جار في المطلق
والمقيد بعينه فعليك بالمقايسة **منهل** اذا ورد مطلق ومقيد فاما يختلف حكمهما او لا فعلى الاول لا حمل
بالاجماع سواء كانا من جنس واحد ام لا وسواء اتحد موجبهما ام اختلف لعدم المقتضي واما ما نقل عن اكثر الشافعية
من حملهم اليد في اية التيمم عليها في اية الوضوء لاتحاد الموجب فهو ليس من باب حمل المطلق على المقيد مع ان اصل
الحمل الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك كافرة فقيد المطلق حينئذ
لم يكن بخصوص المقيد وعلى الثاني فاما يكونان متحدي السبب او مختلفيه او مطلقين او يكون المطلق مطلقا
والمقيد مسببا او بالعكس وعلى التقادير اما يكونان منفيين او مثبتين او المطلق منفيا والمقيد مثبتا او بالعكس فان
كانا منفيين متحدي السبب متفقين على العمل بهما بالاجماع المحقق والمحكي في الاحكام والمختصر والتهذيب لعدم المنافاة في
وجوب الحمل كما هو ظاهر المحصول وصريح التحقيق ضعيف جدا وهو مثل ان يقال ان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا او
الكاتب وان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا كافرا او المكاتب الكافر بان يكون التنوين للتمكن واللام لمستفد
التنكير والاستغراق ولا تلزم الثالث عن الظ اذ لا يكون ح هناك مطلق بل يكون المثال من قبيل العام والخاص وما
الاستغراق المستفاد من نحو لا تعتق مكاتبا او المكاتب على تقدير كون التنوين واللام للتمكن والعهد فلا يصح

الثالث عن الظ اذ لا يكون ح هناك مطلق بل يكون المثال من قبيل العام والخاص واما الاستغراق المستفاد من نحو لا تعتق
مكاتبا او المكاتب على تقدير كون التنوين واللام للتمكن الظ التمثيل بالمطلق وان لم نعم ومن هذا يظهر ما في قوله
من رد المثال الاول بكونه من تخصيص العام فان لفظ مكاتبا ليس عاما وعمومه من جهة وقوعه موقع النفي غير مناف لاطلاقه
اصل اللفظ والا لما صح مثال المط لان مع اطلاق اللفظ يحصل العموم لمكان النفي وكذا يظهر ما في قول من دفع رد المثال
الاول من جهة ان النكرة المنفية للعموم فهو من باب التخصيص بانه يمكن ارادة الجنس بجعل التنوين للتمكن فان اسم
الجنس الواقع موقع النفي يفيد العموم ايضا وكذا ما في قول من قال بان وجوب العمل بهما هنا لا يتم الا بفرضهما عاما
وخاصا والا فلا ارادة الماهية يمكن الجمع بالحمل فان ارادة الماهية لا ينفك عن العموم والخصوص ايضا والحاصل ان
الاطلاق غير منفك عن العموم والخصوص وما اخرج اللفظ عن العموم يخرجه عن الاطلاق ايضا وان كانا مع ما ذكر
مثبتين او مختلفين اثباتا ونفيا فتعين حمل المطلق على المقيد بمعنى ان المراد العمل بالمقيد في الاول وبخلافه في
الثاني بلا خلاف يعرف وكذا في التمهيد بل في النهاية الاجماع عليه واستدل عليه بان فيه العمل بالدليلين لان العمل بالمقيد
يلزم منه العمل بالمطلق ولا عكس واعترض بان اعمال الدليلين يحصل بحمل المقيد على الاستحباب بان يكون افضل
فردي التخيير وبحمل الامر على الوجوب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا المستفاد من العقل فان كان الاول
كليا فانه كان مستفادا من المطلق ايضا والجواب عنه من وجهين احدهما ان الاول وان كان ايضا
مجازا الا انه راجح لشيوعه وشهرته بل انفهامه عرفا وثانيهما منع كون حمل المطلق على المقيد تجوزا
اما على كون المطلق موضوعا لكل فرد فرد فظ واما على وضعه للماهية لا بشرط فلان مقتضى المطلق
ح وجوب ايجاد الماهية مع قطع النظر عن الافراد والقيودات والمقيد يقتضي وجوب
ايجاد القيد ايضا ولا تنافي بينهما لان الثاني يدل على وجوب ما يدل عليه الاول مع زائد
ولا دلالة للاول على نفي وجوب الزيادة فيجب ايجاد الماهية اقتضاء للاول لا للتعيين ومع القيد
اقتضاء للمقيد فالمراد بحمل المطلق على المقيد ليس ان يكون مستعملا فيه بل المراد منه ان مراد
الامر من ذكر المطلق الاتيان بالماهية في ضمن هذا الفرد وان لم يكن ح لفظ دال على الخصوصية
بل اكتفى بالبيان المتاخر فيكون من قبيل ما اذا وجب شيء ثم ذكر له شرط فانه كما لا يحصل تجوز
في المشروط فكذا هنا فان خصوصية الفرد من الشرائط ايضا وهذا مراد من قال في سند منع
التجوز ان استعمال المطلق في المقيد ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة يعني انه يمكن ان يراد
بالمطلق نفس الماهية ويستفاد القيد من الخارج واما ما اورد عليه من انه ان اريد انه يمكن
الاستعمال على وجه الحقيقة وان لم يكن كذلك هنا فهذا نوع ترجيح للتجوز في المطلق فله وجه ولكنه لا ينفي
التجوز عن المطلق وان اريد انه مستعمل في المقيد ففيه انه ليس الا مجازا وان اريد ان الخصوصية مستفادة
من الخارج مرجحا وبدل من اصل المدعى ففيه ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم
على المبهم ولو فرض مثله فيدفع الابهام من الخارج فيكون ح بيانا للمجمل يعني نظير ما بعد القرينة انه
كان مجملا فيكون مجازا في معناه ايضا لتخصيصه باختيار الثالث ولا يلزم ابهام ولا اجمال لان الحكم

متعلق بالمهية وهي امر واحد معلوم لا ابهام فيه نعم لتوقف وجودها على الخصوصيات وان خصوصيات
كثيرة يكون ما تعلق به الامر الشرعي وهو الفعلية مجملا يحتاج بيانه بعد القرينة كونها في الاول كان حينئذ التخيير
مرادا وهذا الفرق ابهاما ولا يجوز في المطلق كما لا يوجب قوله اضرب اللحم المباح بعد قوله كل على الطعام شيئا
منهما لفظ اللحم ثم لا يخفى انه يمكن ان يحمل كلا من الجوابين دليلا واحدا على الطعام الاول لعقل لا ريب فيه
انه اذا قال المولى لعبده اشتر اللحم ثم قال لا تشتر لحم الغنم يفهم كل احد ان مطلوبه لحم الغنم وهذا بيان لم
واما الثاني فيجب العمل بالمقيد لانه قد امر به والامر بالمطلق لا ينافيه بل يمكن في بعض المأمور به
وليس شيء اخر بعد ما عند قيل المطلق وان لم ينافي المقيد بل اجتمع معه ولكن مقتضى الاول ينافي مقتضى الثاني
لان مقتضى الامر بالمطلق صحة العمل باي فرد كان وان كان بضميمة العقل لوجود الطبيعة في ضمنه
لان الاصل براءة الذمة على التعيين فهو مقتضى التخيير في الافراد ولا ريب انه ينافي مقتضى المقيد فلا بد
ان ما ذكر مقتضى نفس الامر بالمطلق فهو غلط وان اراد انه مقتضاه بضميمة عقل او اصل كما هو الصحيح فكلامه
فهو كذلك ولكن الحاصل حينئذ ليس من مقتضى المطلق نفسه بل يكون حكم العقل او الاصل وحكمهما انما هو اذا لم يكن
هناك تقييد والحاصل ان اقتضاء الامر بالمطلق التخيير انما هو بمقتضى العقل او الاصل واقتضائهما له مطلقا
حتى مع وجود القيد ممنوع فان قيل المهية اعني التي لم تتقيد بقيد تنافي بالمقتضى وجوبه في ضمن خاص قلنا ليس ذلك
معنى المهية المطلقة لانه مقيد بشرط الاطلاق فينافي الاطلاق وايضا لو كان كذلك لم يتحقق المهية لا بشرط الشيء في ضمن
المهية بشرط شيء بل المهية المطلقة المهية من حيث هي لا بشرط التقييد ولا الاطلاق بل ولا بشرط كونه لا بشرط فان المهية
من حيث هي ليست الا هي فلما كان تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب
التعيين مقصود الشارع فلو كان مراده هو المقيد فلا بد من ارادته عند ذكر المطلق ايضا وارادة المقيد من المطلق
مجاز ومما يجب ان يفهم لفظ عن حقيقته بلا قرينة [illegible] في القصص والحكايات نحو جاءني رجل من اقصى
المدينة اقول ان اراد انه لا بد من ارادته عند ذكر المطلق [illegible]
[illegible]
مراد في الواقع ومنظورا وان كان بيانه بلفظ اخر فهو كذلك ولا يلزم تجوز في المطلق فان القيد من مقدمات حصول
المهية ولا يلزم من ارادة مقدمة خاصة تجوز في دعا المقدمة ولكن لا يخفى ان ما ذكرنا انما اذا كان الحكم بما
يمكن تحققه للمهية والمقيد معا ولم يلزم من ثبوته لاحدهما انتفاؤه عن الاخر كالوجوب والحرمة
واما اذا لم يكن كذلك فلا بد من التجوز كالسببية للخبر مثل الطهارة فاذا قال الغسل مطهر للبول ثم قال
الغسل مرتين مطهر له لا يمكن ابقاؤهما على حقيقتهما اذ المطهر ان كان الغسل مع قيد المرتين لا يكون
مهيته بلا قيد مطهرا وان كانت المهية مطهرة لا يكون للقيد مدخلية فيه بل الظاهر ان يعمل
بالمطلق والمقيد معا كما في العينين فلا يجري في احدهما ويكون القيد من باب ذكر بعض
الافراد ولا ينافي المطلق الا على جهة مفهوم اللقب او الوصف بل وكذلك الحكم في الحرمة
والكراهة والمانعية واشباهها فعمل بالمطلق والمقيد معا والحاصل ان كل حكم اثباتي تعلق

بالمطلق

بالمطلق يوجب تعلقه بجميع افراده ويكون في حكم العموم فهو ايضا في حكم التقييد ولا يحمل اصلا ولا يوجب تعلقه
بما يجري فيه الحمل ومنه الاباحة ونظيره القائل في الحرمة الاباحة الاصلية نحو ابيح لك قبل ان [illegible]
التفصيل بعد هذا كله اذا لم نقل بكون المطلق منصرفا الى كل فرد فرد والا فلا يجوز مع ارادة المقيد من المطلق
ثم لا اشكال اصلا وربما يستدل ايضا بان الحمل يقتضي يقين البراءة اذ لا ريب في تحصيله بخلاف العكس واورد عليه
بانه انما يلزم بعد تيقن الشغل بالمقيد وهو غير معلوم لانه فرع انتفاء احتمال التجوز في المقيد ورد بانه
على حد المعارضة باصالة عدم التجوز في المطلق ايضا فيدفع بما مر ويمكن ان يرد ايضا بان الشغل اليقيني وان
لم يكن حاصلا بالمقيد ولكن الشغل باحد الامرين من المطلق والمقيد يقيني فلا بد من تحصيل البراءة
اليقينية وهي لا تحصل الا بالاتيان بالمقيد لا يقال ان ما علم الشغل به يقينا هو القدر المشترك بينهما وهو
المطلق فهو الثابت بالاصل لان المطلق الذي علم الشغل به ان كان هو الذي يتحقق مع القيد الاخر ايضا
فلا نم تيقن الشغل به وان كان هو المتحقق في ضمن هذا القيد فهو لا يجامع نفي القيد بالاصل ولا يخفى ان اكثر
هذه الادلة انما يختص بالقسم الاول واحد قسمي الثاني واما الاخر منه وهو ما كان المطلق منفيا فهو وان
لم يجر فيه الجميع الا انه يكون من باب العام والخاص المتنافي الظاهر ان يظهر دليل الحمل فيه بما مر فيه ايضا في
تقديمهم ان حمل المطلق على المقيد يتوقف على حجية مفهوم الصفة فيتفرع على القائلين بحجيته بان تقييدهم
المطلق من جهة التناقض وفيه اولا ان مفهوم اعتق رقبة مؤمنة انه لا يجب عتق غير المؤمنة وهذا لا يناقض
في المطلق اذ لا لو كان عدم وجوب عتق غير المؤمنة معلوما فلا يوجب حجية المفهوم حمل المطلق على المقيد حتى
ينفي انتفاؤهما وثانيا ان الحمل المذكور لا يتوقف على المفهوم لكن الحمل مستفاد من منطوق المقيد فان وجوب المقيد
وتحقق المهية في ضمنه وحصول امتثال الامر الاطلاقي باتيانه وعلم تعقل امتثال يكفي في الحمل [illegible]
ولا مفهوم ومن هذا الظاهر انه لا حاجة في دفع التوهم الى ما ذكره شيخنا البهائي من التفرقة بين مفهوم الصفة
الذي في مقابله مطلق والذي ليس كذلك وادعاء حجية المفهوم في الاول [illegible]
وقد عرفت انه ليس كذلك ثم انهم اختلفوا في ان بناء المطلق على المقيد في هذه الصورة هل هو من باب البيان
حتى لا يكون المراد حين ذكر المطلق هو الاطلاق ولا يجوز اعتبار اي فرد كان او من باب النسخ بمعنى
ان يراد من الاطلاق والحق المشهور انه بيان بمعنى انه يدل على ان مراد المتكلم حين ذكر المطلق هو المقيد ولكن
لم يرده من لفظه الا اذا تأخر القيد عن وقت العمل فيكون التقييد نسخا ووجه الجميع ظاهر مما سبق هنا
وفي مبحث العام والخاص وقيل انه ان تأخر المقيد عن وقت العمل مطلقا لتوقف البيان على دلالة المطلق
عليه [illegible] فان كانا مختلفي السبب [illegible] او منفيين او مختلفين فلا حمل اجماعا منا وما عن [illegible]
ضعيف [illegible] ويظهر حكم سائر الاقسام من الحمل وعدمه بما ذكرنا تأمل **قانون الاول** قال الوجيه
اذا كان كل من الدليلين المتعارضين مطلقا من وجه ومقيدا من اخر وجب تقييد كل منهما بالاخر [illegible]
الترجيح من غير مرجح واعمالا لهما والجمع بين المطلق والمقيد ولا يخفى ان المستفاد من التقييد [illegible]
ان مراده ما اذا كانا متنافيين او مختلفين نفيا واثباتا ولا شك ان تقييد كل منهما بالاخر [illegible]

قال الشيخ وتقييد الشيخ خاصته نعم يجب تقييد كل منهما بالآخر اذا كانا مثبتين

ح لا وجه لحمل الرقبة احد بذلك منها وقيل بتقييد الاضعف بالتخيير او التساقط على الاقوال والظاهر العمل بالعموم
وجميع الصور المتقدمة محققة في المطلق والمقيد من وجه ايضا وحكم الجميع يظهر بالتأمل الثانية
صرحوا بان حمل المطلق على المقيد انما يكون فيما كان مطلقا بالنسبة الى وصف واما المطلق
بالنسبة الى الاصل بمعنى ان يذكر شيء منفردا تارة ومع شيء اخر لم يكن صفة للاول اخرى
لا يقتضي تقييد العادم للمذكور به كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق عبدا ثم قال ان ظاهرت
فاعتق عبدا وامة اقول يعني لا يحكم بان المراد بالعبد في الاول هو العبد مع الامة او انها
المراد عند ذكر العبد والا فلا شك انه يحكم بوجوب عتقهما معا كما في المطلق والمقيد يجب
الوصف **منهاج** اذا ورد حكم تارة مطلقا واخرى مقيدا بقيد وثالثة باخر مناف للاول كما ورد
المرة الترابية في الولوغ مطلقا ومقيدا بالاولى واخرى بالاخرى وثالثة فقال في التمهيد وعدل في الانتصار(?)
والتحرير ان القيدين يتساقطان ويبقى المطلق على اطلاقه المستلزم للتخيير بين جميع افراد المطلق قال لان الجمع بين القيدين
ممتنع وترجيح احدهما تحكم اقول هذا احتمال ثالث هو التخيير بين القيدين بل هو مقتضى قاعدة الجمع بين الادلة نعم
لو لم يكن التخيير بينهما لدليل خارجي لكان الوجه ما ذكره هذا اذا اتحد المطلق والمقيدان في النوع او كان
سبب الجميع واحدا ونوع الحكم متحدا واما اذا اختلف السبب والحكم نوعا وان اتحدا جنسا فيعمل بها كتقييد
صوم الظهار بالتتابع وصوم التمتع بالتفريق **الفصل الحادي عشر** في المجمل والمبين المجمل ما لم يتضح دلالته
واضحة والمراد بالدلالة الدلالة على المعنى من حيث انه مراد فتقتضي ان الاستعمال او يقتضي القانون ان
يكون مرادا فلا نقض بالمجاز والمطلق ولا المشترك فما كان معناه متضحا على قوانين الاستعمال لا يكون مجملا
اما قولهم الخاص والمقيد مبان وانه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر فلا يدل على كون العام
والمطلق او الخطاب الذي له ظاهر غير مراد به مجملا لان المراد بالبيان هنا بيان مراد المتكلم لا المجمل والتوضيح انه قد يتوهم من
ذلك ان المجمل قد يطلق على ما ظهر ان المراد منه ليس ما يفهم منه ظاهرا وان لم يكن قبل الظهور فيه اجمال فيقال انه كان
كونه مجملا والتبيين يظهر خلافه والاطلاق البيان على ما ذكر ليس من البيان المقابل للاجمال فان عدم البيان اعم من الاجمال
واما قولهم في بيان اقسام المجمل ان منه ما يكون بسبب الاشتراك المعنوي اذا اريد منه فرد معين عند المتكلم غير معين عند
المخاطب فالمراد ان يعين بالمطلق عند المتكلم بما يدل على ارادة فرد معين عند المتكلم من غير بيان تعيينه وقد يعرف المجمل
بتعريفات اخر كما ذكرها وهو ما يكون فعلا او قولا والثاني اما يكون مفردا او مركبا والمفرد اما يكون سبب اجماله
معنويا او لفظيا والمراد بالمعنوي ما كان الاجمال في المعنى مع اتحاد اللفظ واللفظي ما كان الاجمال في اللفظ بسبب الاجمال
في اللفظ والمعنوي اما يكون من غير الكلام او من الكلام والاول اما يكون من الوضع كالمشترك او من غيره كالمتشابه(?) والثاني
كالمجازات الكثيرة ومنها التردد بين افراد طبيعة واحدة اذا قامت قرينة على ارادة فرد والمركب ما يكون سبب اجماله
الجهل بالهيئة الحاصلة للتركيب او ضم لفظ يوجب له والمبين نقيض المجمل وهو الصحيح اما بنفسه واما بغيره وكل شيء يعلم الفاعل(?)
لشمول علمه بنفس اللغة وكونه ظاهرا لا نصا بناء على انه يحتمل غيره احتمالا بعيدا سمي مطلقا عن ضمائر لعدم اتحاد اللفظ والمعنى
ومن قال المجاز مما انما علم المراد منه بغير الاصل غير ما يفهم لغة والمثال ايضا كلما وغيره من طرق المجاز القرينة
ومنه العام المخصص وهو قد يكون فعلا وقولا مفردا او مركبا **منهاج** اختلفوا فيما يضاف الحل الى الاعيان

من الاحكام مثل احلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وحرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم
امهاتكم فالاكثر على انه لا يوجب الاجمال وقال البصري بالاجمال والحق الاول لانه يظهر عرفا في النفع المقصود
من العين المضاف اليها كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في المنكوحة الى
غير ذلك ويدل على ذلك الاستقراء فان من تتبع كلام العرب وتتبع الايات والاخبار يعطي ذلك اقول هذا انما يصح اذا
كانت المنفعة المقصودة من العين امرا واحدا واما اذا كانت امورا كثيرة كما هو الغالب في الاعيان فمختلف باختلاف
الاختلاف فمنها ما يقصد منه نفع واحد وهو نادر جدا بل لا يكاد يوجد فان كل ما يكون ماكولا او مشروبا او ملبوسا
او نحو ما ينتفع بها بيعا وشراء وقد يقصد بها حملا فانه كما قد يقصد اكله او شربه او لبسه وهبته(?) ويطلب منها ما يكون
المنفعة المقصودة منه نفعه الا قد يكون تعلق الحكم بغير المنفعة كما في قوله سبحانه حرمت عليكم امهاتكم فانه يمكن
تعلق التحريم بغير وطئهن او تقبيلهن او لمسهن او غير ذلك وايضا قد يكون العين الواحدة مشتملة على اشياء كثيرة
كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والجلد والعظم والصوف والمقصود من الاول الاكل ومن الثاني الاكل و
الاسراج ومن الثالث اللبس والافتراش ومن الرابع الاستعمال الى غير ذلك وقد يكون في افرادها كثيرة لكل
فرد منفعة خاصة كالطيبات وقوله وما وراء ذلكم وعلى هذا فالحكم بان المقصود من الميتة الاكل ومن الامهات
الوطء ونحو ذلك بالقصد الحكم على مجرد المنفعة لا وجه له نعم قد يكون المقام او قرينة اخرى شاهدا على ذلك ولا
نزاع فيه وانما الكلام في المجرد والا فلا يمكن انكار تحقق الاجمال وما يقترح من دعوى الظهور في مرجح مطلقا
في الاستقراء غريبة نعم لو خص النزاع ببعض ما ورد في الشرع بخصوصه كما يحتمل بعيدا لكان القول بعدم الاجمال
متجها ولكن بسبب قرينة المقام والشواهد الخارجية وقد يتوهم في دفع الاجمال انه وان لم يتضح بالحمل على
المنفعة المقصودة ولكن لا اجمال لوجوب الحمل على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم او خلوه عن الفائدة
فانه لو لم يحمل على الجميع فاما يحمل على البعض المبهم او المعين عند الله او عند المخاطب ايضا والاخير منتف في
الثاني ويوجب الاول لاستلزامه الاغراء بالجهل والاول الثاني وفيه ان نسبة اللفظ الى كل البعض والى الجميع
متساوية فالحمل على الجميع يلزم من حمله على بعض معين من ارادة شيء مع عدم دليل عليه لئلا يلزم من الحمل على
الجميع ايضا فان قيل لو لا الحمل على الجميع لزم الاجمال القبيح قلنا القبيح هو التكليف بالمجمل من دون الخطاب به مع
ان الكلام في اجماله بالنسبة الينا لا في الواقع لاحتمال ان يكون قرينة حين الخطاب والاصل غير مفيد اذ لو
كان الخطاب بالمجمل قبيحا لكان هو مع ما هو عدم دليل على تعيين الجميع دليلا عليها **منهاج**
لا اجمال في آية السرقة لا باعتبار القطع ولا اليد لان المتبادر من الاول الابانة ومن الثاني الجملة الى
المنكب ويدل على الثاني انه اذا قيل فلان يده جرح يقال انه ذي جرح منه لاخر اي بعضه لا يد اي بل
نعم يصح بالنسبة الى الجرح والبرء ولو كانت اليد موضوعة لكل من الاجزاء لصح الاستغناء في الابدي(?)
وايضا نقطع بصحة اطلاق بعض اليد على ما دون المنكب واحتمال كونها موضوعة للقليل
المشترك ايضا كالقرآن بعد فقد الاصل وايضا انعقد الاجماع على الوضع للجملة والاصل عدم
غيره وخالف فيه السيد وجماعة من العامة فقالوا باجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وكل واحد من

ابعاضها لاطلاقه عليها فيقال غمست يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته بيدي وانما اعطى باصابعه وكتبت بيدي وانما كتب بانامله وقيل باعتبار
القطع ايضا لاطلاقه على الابانة وعلى الشق والجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده و
هو مبني على التسليم من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا وقد عرفت ضعفه ثم النزاع في
ذلك هل هو مخصوص بما هو بعنوان المثال فيجري النزاع في كل ما كان ذا اجزاء ولكل جزء منه اسم
ويطلق اسم المجموع على كل منها كزيد والوجه والرجل والرأس ونحوها فانه يقال ضربت زيدا و
قبلت زيدا وجرحت وجهه ورجله وراسه مع انه لم يضرب ولم يقبل ولم يجرح الا جزءا منها وكذا
اليوم والليل فيقال نمت الليلة عند زيد مع انه كان بعد العشي والحلول المتعارف وقد عملت
اليوم لزيد مع انه لم تعمل بجميع اجزائه فقد يقال ان الظاهر عموم النزاع ويكا انه لاجل الاطلاق على الاجزاء
هنا ايضا ولا يخفى ان قول السيد بكون الاصل في الاستعمال الحقيقة انما هو فيما لم يعلم التجوز فيه فيعلم
بعلم تجوز زيد والوجه والرأس واليوم والليلة ونحوها في الاجزاء فليس له نزاع فيه فان الظهور للعموم
بل الظاهر ان اكثر ما ذكر ثبوت التجوز عنه ولا يتوهم انه يلزم التجوز في مثل ضربت زيدا او دابته او
كرهت دابته اذا تعلق الحكم ببعضه ويلزم صدق ضرب بجميعه اذا قيل اضرب زيدا لان التركيب صار حقيقة
عرفية فيما يصدق على البعض ايضا ومن اجل ذلك قد يتوهم بعض العامة الاجمال في اية الرقبة باعتبار
التركيب فان المتبادر من مجموع قطع اليدين ليس الا القدر المشترك بين قطع المجموع والبعض فالوضع الاسنادي
فيه غير الافرادي كما في ضرب زيد وتقبيل انسان وكسر الرأس وتقبيل اليد ومن هذا القبيل اليوم
فانه وان كان حقيقة فيما بين الطلوع الى الغروب الا ان عمل اليوم واقامة اليوم حقيقة فيما يتعارف
من العمل بعد طلوع الشمس بقليل الى قريب من الغروب وفيه انه لو سلم ذلك فلا يلزم الاجمال
لثبوت التجوز كما في ضرب زيد مع ان وضع التركيب الاضافي او الاسنادي لغير معلوم وهو
لا يقتضي سوى الربط الخاص بين المفردات فهنا وضع عرفي والاصل تاخره عن زمان الشارع ٥
منهاج المشهور انه لا اجمال في مثل لا صلوة الا بطهور مما ينفي فيه الوجود ظاهرا ولا
يمكن الحمل على الحقيقة وقيل انه مجمل مطلقا والمشهور انه ان ثبت للفظ حقيقة شرعية في الصحيح كما هو مذهب
جماعة فيصح نفي الذات وان لم يثبت فان ثبت له حقيقة عرفية في نفي الجدوى كان الحمل عليه ايضا متعينا
ولو فرض انتفاؤها ايضا فيجب الحمل على نفي الصحة وقيل الفائدة ليشمل المعاملات والعبادات وغيرها
لان نفيهما اقرب الى نفي الذات الذي هو الحقيقة من ساير المجازات حتى نفي الكمال او غيره من الصفات
لان ما لا يصح ولا يجدي يساوي نفي ساير الصفات في نفي الفعل كالعدم بخلاف غيره مع ان الدلالة
عليه لا التزام ثابتة ولم يعلم الحامل بل وعلى التقادير لا اجمال وفيه انه قد عرفت في المباحث السالفة
عدم دليل تام على وجوب الحمل على اقرب المجازات مع انه قد يعلم عدم امكان الحمل على نفي الفائدة في
بعض المجازات الاخر فالدلالة الالتزامية تنتفي مع انتفاء المطابقة فالصواب ان يقال فيما ثبت له

حقيقة

حقيقة في العرف يحمل على نفي الذات وما لم يثبت له ذلك ويتبادر في العرف نفي صفة خاصة او الفائدة يحمل
عليه والا يكون مجملا منهاج قال جماعة ان ما له محمل شرعي ولغوي اذا ورد في الشرع مثل الصوم
والصلوة والاثنان فما فوقهما جماعة ليس بمجمل لانه يتعين الشرعي لان شأن الشارع تعريف الاحكام لا اللغة ولان
الكلام في الحقيقة الشرعية امر مشهور وهي كما يحصل بكثرة الاستعمال يحصل بتنصيص الوضع ايضا من الشارع
ولا شك انه اذا وضع لفظ لمعنى يكون بيانه من شأنه فهم ان ارادوا بالمحمل اللغوي بيان المعنى اللغوي فالحق كما
ذكروا وان ارادوا بيان مطلق المعنى والوضع فنفي احتمال ارادة الوضع الشرعي لا وجه له فان بيانه ايضا من
وظيفة الشارع الا ان يقول ذلك في تعيين ارادة بيان الحكم بالاصل ولكنه لا يخرج عن العارض كما بيناه في مبحث ال
مفصلا في كتاب العبادات هذا اصل الكلام في تعيين احد المجازين ثم بعد تعيين الشرعي فهل يحمل على الاعتقاد
في جميع الاحكام او يحكم بالاجمال او بتعيين الحمل على البعض واستند للمعين بحجة الاستثناء ولزوم اللغوية
وكلاهما مدخول لان اما الاول فلما مر في مبحث العموم واما الثاني فلان الاغراء والمعنى انما يكون لو اريد من
الكلام الافهام تفصيلا وهو ممنوع كما في جميع العمومات والمطلقات المخصصة بالقرائن المنفصلة والمجاز كذلك
فان قلت هذا انما يتم فيما اذا كانت هناك قرينة منفصلة دون ما لم يكن كذلك قلت فيما وجدنا في كلام الشارع
ما لم يعلم الحاجة بها في حكم فيكون هو قرينة مع ان وجوه المجاز في كلامهم ليس بعزيز وارادة الحمل لغرض يكفي في
الاصالة بجميع مقاصده كالمتكلم متعذر والحق انه لو وجدت قرينة على تعيين حكم ولو كانت الشيوع تعين الحمل
عليه والا فيحق الاجمال منهاج التكليف بالمجمل في الخطاب بالتكليف خطابا مجملا وان تبين حال
المجمل جائز لعدم المانع وفي الكتاب والسنة واقع والكل يكون مثل قوله سبحانه واتوا حقه يوم حصاده
وان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والا ما يتلى عليكم حجة عليه ولا اشكال مع القرينة والتطويل فقد يكون بحكمه
خفية مع ان كون المجمل مع القرينة اطول من التنصيص مطلقا ممنوع والاجمال قد يقصد والتهيؤ للامتثال
فائدة ولا يخفى ان هذه المسألة اخص مما ياتي من مسألة تاخير البيان عن وقت الخطاب هناك ثم التكليف
بالمجمل معناه ان يكون المكلف به مجملا لا الحمل ايضا ولم يقترن بالبيان اصلا فهو غير جائز قطعا لعدم امكان
الامتثال وامكان الاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون المامور به يخرجه عن الاجمال لان الواجب هو
الجميع ولو تبعا منهاج يتحقق البيان بالقول اجماعا اما من الله او من الرسول وبالفعل على
الاقرب لوقوعه وادلته وللنص في المثل ليس الحركة للصلوة والحج مطلقا غير مسلمة ولو سلمت فغير مناف
وايجابها التاخير الممتنع ممنوع لجواز وبعد كونه بيانا بالضرورة من قصده او بالنظر او النص ثم قد
يجتمعان بان يرد بعد المجمل قول وفعل يصلح كل منهما للبيانية فان توافقا بان يكون المفاد من بيانه
كل منهما امرا واحدا وعرف السابق فهو البيان وان جهل فاحدهما من غير تعيين والاخر تاكيد وان اختلفا
فالقول هو المبين والفعل يحمل على الندب او على الوجوب عليه خاصة وفاقا للمنهاج لكلام القول على
البيانية بنفسه بخلاف الفعل ولاولوية الجمع وذهب الآمدي الى ان المبين هو القول مع تقدمه ومع تأخر
يبين في حقنا خاصة والفعل يبين في حقه وابو الحسين البصري الى ان المتقدم هو المبين مطلقا واعلم

ان بيان الظاهر بالمبادي دلالة والامر جائز بالاوفق بالحل ومنهم من منع البيان بالاول ايضا ويمكن
ارجاع النزاع الى اللفظي واما ان المجمل فقالوا بجوازه بانه بكل من الثلثة ولا يظهر منه حصل البيان به
والادنى ما لم يخرج عن الحجية والوجيزة الكلام منهاج تاخير البيان في التكليفات عن
وقت الحاجة ممتنع وفاقا الا عند بعض الاشاعرة لايجابهم التكليف بالمحال ولا يتوهم ان هذا انما هو في المجمل
من جميع الوجوه او بعد الاتيان بجميع ما يمكن ان يكون هو المكلف به واما في غيره فلا لامكان الاتيان
بالمكلف به بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون هو لانه معوا اما عن وقت الخطاب فقد اختلف فيه على اقوال
الاول وهو الاشهر جوازه مطلقا والثاني عدمه كذلك وهو مذهب ابي علي وابي هاشم والصيرفي والحنابلة
والثالث انه جائز في المجمل دون ما له ظاهر غير مراد وهو المنقول عن الكرخي والرابع جواز تاخير بيان المجمل
مطلقا والتفصيل فيما له ظاهر بان الاجمالي بان يقول ان هذا العام غير باق على ظاهره فلا وهو المنقول
عن بعض متاخري المعتزلة والقفال والدقاق والمروزي وطائفة اخرى والخامس كالرابع في غير النسخ و
هو مذهب السيد المرتضى وفي عبارته التوقع كونها البيان مذهبه ولم يكن تفرقة بين الاجمالي والتفصيل الا انها
التي يظهر من مطاوي استدلاله وكذا النسخ ولم يذكر لانه غير المحل واختاره هذا الشيخ في العدة ونقله عن شيخه
ابي عبد الله والسادس ان التاخير يمتنع في غير النسخ نقله العضدي عن عبد الجبار ومتابعيه ونقل في الذريعة مذهبا
اخر هو جواز التاخير في الاوامر دون القصص والاخبار وصرح فيه بان جواز التاخير في النسخ اجماعي ولا يبعد ذلك
وان لم يصرحوا باستثنائه حيث انه لا يعبر ولكن العضدي حمل القول السادس فيما الحق مطلقا والحق هو المشهور
لنا الاصل وعدم المانع وامكان الصلاة وقوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه
حيث ان ثم للتراخي والحمل على البيان التفصيلي تحكم وحمل الاية الاخيرة على بيان الاجمالي فيحصل التاخير بالتفصيل انما
يصح اذا كان هذا بيانا القرآن ان علينا جمعه وقرانه كما في بعض شروح المنهاج ولم يكن كل المفسرين القرآن المراد
اما بيان جميعه وهذا البيان الاجمالي مقترنا بجميع القرآن وبيان ما يحتاج الى البيان ولكونه غير متعين لا يكون
مقترنا بالخطاب ايضا ولنا ايضا وقوعه في الصلوة والزكوة والحج والصوم وحد الزنا والسرقة الى غير ذلك ووقع
ايضا في قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان البقرة وان كانت ظاهرة في المطلق الا ان الاطناب بعد الا
وجوابه بيان صفاتها انها الوجه الواقع قبل التعيين بعد السؤال ولذمهم وتعنيفهم بقوله سبحانه و
ما كادوا يفعلون وما روي عن ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم ورد في عيون وتفسير العياشي عن الرضا قلنا القصد غير المعين مع ملاحظة ما بعده ثم والذم
لتاخيرهم الامتثال بعد البيان ايضا من جهة كثرة ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملء مسكها ذهبا فارادوا الابطال
وقول ابن عباس لم يثبت ولو ثبت لا حجة فيه مع معارضته بما في تفسير الامام وتفسير علي بن ابراهيم وبعض اخبار
عن رواية العيون والعياشي مع ان الظاهر من الضمائر الراجعة الى البقرة انها البقرة الاولى بل الاتحاد هو الموافق
للاصل ايضا ويمكن انه لو كانت البقرة غير معينة اولا لما سالوا عن التعيين ولما جاز التاخير عن وقت الحاجة ثم ان
الامر لا يفيد الفور ولا يخفى ان هذا الدليل يختص بما له ظاهر وارادة غيره وقد يستدل ايضا بتعينه ابن الزبعرى وفيه نظر

وقد استدل

وقد استدل ايضا بوقوعه في العرف وعلل بانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد وليتك البلد الفلاني فاذهب
اليه في وقت كذا وما كتبت لك كتابا فيه بيان ما تعمل هناك وفيه نظر انا لا ان الحصر غير الوقوع او هنا
ليس خطابا بمجمل اصلا اذ لا اجمال في الكلام بنحو من اقسامه نعم يصح هذا نقضا لمن منع الجواز استنادا الى انه
يقتضي الخطاب بما لا يعلم المكلف به بعينه كما هو ظاهر المدعي العلامة في الاقوى لهم انه مطلقا اما على عدم الجواز
فبالربط فالاغراء بالجهل والمنافاة للوضع اما الاول فلان العاقل لا يخاطب لا يقصد الافهام فالذي
يخاطب بلفظ ويريد به خلاف ظاهره ولا ينبه اما يريد افهام المراد او الظاهر والاول منتف لانه لا يمكن الا
مع البيان والثاني وهو الذي يقتضيه الاصل اغراء بالجهل واما الثاني فلان الالفاظ موضوعة لحقايقها مجردة
عنها عند الاطلاق ومقتضى الوضع ارادة ما عند وحمل المخاطب عليها وعدم العدول عنها الا مع القرينة فارادة
غيرها من غير قرينة لانه منافية لوضعها لها والاستعمال الثاني للوضع قبيح عندنا باب المحاورات واما على عدم
الجواز في المجمل فلزوم التكلم بما لا يفهم وهو قبيح ولجاز ذلك لجاز خطاب الزنجي بالعربية من غير بيان المراد
في الحال لعدم الفرق بينهما واجيب عن دليل الكل في الاول بالنقض بالنسخ وفيه ان المانع المطلق يمنع
في النسخ ايضا واخرى بان لزوم الاغراء انما هو لو لم يجوز المخاطب التخصيص والتجوز ولزوم المنافاة للوضع لو
لم يضع عرض الكل وقت الحاجة واما مع التجويز المذكور فلا يلزم الاغراء كما ان مع الاصطلاح لا يلزم المنافاة
للوضع اما الاول فلانا نختار انه يريد افهام واحد من الظاهر وغير الظاهر اي المردد بينهما
وبعبارة اخرى الظاهر مع تجويز خلافه ولا اغراء لانه يلزم لو اريد افهام الظاهر من غير احتمال
الخلاف واحتمال الارادة خلاف الظاهر هنا قائم لان انتفاءه فيما قبل وقت الحاجة موقوف
على ثبوت منع التاخير مطلقا واما قولهم الاصل في الكلام الحقيقة فمعناه ان اللفظ مع فوات
وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل على حقيقته حتى
يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة لمخصص
واحد وايضا قد حكموا بجواز استماع العام المخصص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان
العقل يدل على تخصيصه وكذلك جوزوا استماع العام المخصص بالسمع من غير استماع المخصص
فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك
احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك واما الثاني فلان منافاة تاخير البيان
عن وقت الخطاب لمقتضى الوضع انما هو لو لم يبين وقت الحاجة واما معه فلا لان مقتضى
الوضع نصب القرينة واما كونه حال الخطاب فكلا وانفصال القراين شهير وقولهم مقتضى
الوضع ان يريد المتكلم هذه المعاني عند الاطلاق قلنا بعد انقضاء زمان جواز نصب
القرينة وهو ههنا وقت الحاجة وقولهم وحمل المخاطب عليها قلنا لو لم ينصب قرينة على ارادة
الخلاف بعد انقضاء الوقت الحاجة ومن هذا يظهر الجواب عما ذكره السيد في ان
حضور زمان الحاجة ليس بموثر في دلالة اللفظ فانا لانقول ان نفس زمان الحاجة

مؤثر في الدلالة بل نقول ان بحضوره ينقطع احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته
ان لم يكن قد وجدت القرينه ومثل هذا التاخير لا بعد فيه كما هو يقول برف في زمن الخطاب
فانه يجوز التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد وكلامه مخلية بطول الزمان وقصره
في التفرقه وبه سلطان العلماء هذا الجواب بما توضيحه ان ارادة خلاف الظ وان كانت
محتملة الا انها احتمال مرجوح لا يدفع الاغراء وهو كما ترى بناء على عدم التجوز واصالة
الحقيقة ان كان على ظاهر الكلام والظن فلا شك ان الظ عدم الانفصال فمن الظ
ومنعه مكابرة واحتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة بل لا ريب في حصول الظن
بعد الفراغ بعدم القرينه وان المراد هو الحقيقة وان لم يكن البناء على مطلق الظن بل
على القواعد المخصوصه فلا شك ان التجوز وان كان محتملا ولكنه بعد احتمال نصب القرينه
بعد ذلك وهو امر حادث ينفيه الاصل واما ما ذكره من معنى اصالة الحقيقة وانه
مخصوص بوقت الحاجة فهو مما لم يقل به احد كما صرح به الفاضل المتقدم وما استشهد به
من جواز تاخر القرينه الى اخر الكلام قياس مع الفارق فان حال التشاغل بالكلام محتمل
للاحتمال حال السكوت كما يقتضيه العرف وذلك ليس لتفاوت الزمان في الطول والقصر
بل لمدخلية التشاغل واما الاستشهاد بالخصوص بالعقل من دون علم السامع ففيه ان اعطاء
العقل فيما يستقل فيه يكفي لرفع الاغراء ولو فرض عدم تعقل المخاطب ولو في زمان الحاجة
ايض وعلى المتكلم رفع الاغراء ويمنع جوازه واما الاستشهاد بجواز تاخير استماع المخصص
الموجود فسيظهر ما فيه فالصواب في الجواب منع قبح الاغراء المذكور فان باعث القول
عن الاغراء هو لزوم القبيح وكليته ممنوعة فان التكليفات الابتلائيه سيما في العرف والعادة
اكثر من ان تحصى فيمكن ان يكون مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم او مثله
واما الجواب عن دليل المنع في الثاني فبانا لا نم انه مع تاخير البيان في المجمل يلزم الخطاب بما
لا يفهم لحصول فهم احد المدلولات مع التردد فيها وبه يظهر الفرق بينه وبين خطاب
العربي بالزنجي فانه لا يفهم منه شيئا بخلاف المخاطب بالمجمل فانه يعلم ان المراد احد
مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم فان قيل العربي المخاطب بالزنجي وان لم يفهم شيئا
ولكنه يعلم ان خطاب الحكيم لا يكون عبثا فيوطن نفسه قلنا المخاطب في المجمل يعرف بين
انواع الخطاب وانما يلتبس عليه تفصيل ما تعلق به الامر بخلاف الخطاب بالزنجي فانه
لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استفهاما او غيرها الى غير ذلك فلا يتاتى
فيه منطقة الاستعداد ولو فرض فيه حصول فهم في الجملة للسامع بقراين المقام وكان
له درجات تصير له فنلتزم الجواز فيه ايض للمفصل الاول على الجواز في المجمل دليل المجوز
مطلقا وعلى المنع فيما عداه دليل المانع مطلقا فيه وقد مر جوابه واستدل الا ان يقال بانه لو جاز
التاخير فيه فاما يجوز الى مدة معينة او الى الابد والاول تحكم والثاني خطاب بما لا يفهم

ابدا وفيه منضافا الى انه يجري في المجمل ايض انه يجوز الى مدة معينة عند الله وهو وقت التكليف و
الحاجة ولا تحكم لوجود المرجح وللثاني لزوم الاغراء في الثاني دون الاول مع ارتفاع البيانين
ظو وجد الاجمالي على ارادة غير الظ وجوابه ظ وللثالث ما للثاني الا ان النسخ عنه مخرج بالاجماع
وللرابع استلزام التاخير الجهل بصفة العبادة بخلاف النسخ فان الجهل باخر زمان التكليف فيه
بل نوهم فيه وقتا فالمحذور مشترك والجواب يعلم مما مر **منهاج** اتفق القائلون بعدم جواز التاخير
عن وقت الخطاب على جواز اسماع العام لمن لا يعرف المخصص اذا كان عقليا من غير اعلام وبيان بعض
كلامهم بعدم الفرق بين وقتي الخطاب والحاجة لان اعطاء العقل يكفي في دفع الاغراء وفيه
ان مراتب العقل متفاوتة فان اعطى المدرك للتخصيص فلا يكون ممن لا يعرفه والا فيلزم الاغراء فان قلت
قد يكون ادراكه موقوفا على التفات ودقة نظر وهو بالقوة ولو كان بعد ذلك فلا بد ويجعل بالقوة ولو كان بعد الاعلام لا يوجب الاغراء قلنا
ان جوزنا ولم يتعين فليس ممن لم يعرف لان المراد به من لم يعرفه مع اعمال الالات المعرفة المقدورة والا فعدم
الاعلام اغراء فالصحيح عندهم عدم جواز التاخير مطلقا وعينا عن وقت الحاجة وان كان المخصص
عقليا واما عندهم فكذلك خلاف فجوزه بعضهم لوقوعه واشار في تعداد اخر منه للاغراء المذكور واحتج
المنكر موجهين الخروج ايض احدهما انه لو جاز لانسد باب العمل بالعمومات اذ لا يحصل العلم بعدم المخصص
لشيوع ما خصص الناس من العمومات واجيب بان عدم جواز التاخير عن وقت الحاجة يعني بعد الحصول وعدم
بلوغ المخصص يعلم العدم وفيه ان اللازم على الشارع بيان الاحكام بقدر ما يمكن منه فان كان في زمان
الحاجة موجودا ومطلعا على الحاجة ومتمكنا من تبليغ المخصص يجب عليه ذلك والا فعليه بيانه لبعض من عنده
او ايداعه في اصل وامر الناس بالاخذ عنه وليس عليه انه يعنه وح فقد يكثر الوسايط او يحصل الاشتباه في
الاصل بسبب العوارض والحوادث وطول المدة فح لا يمكن نفيه بجواز تحقق الممكن وعدم وصوله الى السامع انه على
القول باختصاص خطابات الشارع بالمشافهين يكون اللازم عدم تاخير الاسماع عن وقت حاجتهم لا
حاجتنا فالصحيح في الجواب ان احتمال وجود المخصص ينفي بالاصل وثانيهما انه يوجب العمل بالكل وهو تحصيل
وفيه منع قبح كلية واعلم انه كما جاز تاخير البيان والاسماع عن وقت الخطاب يجوز التدريج في التاخير ايض بيانا
واسماعا لعدم المانع ودفعه عنه فيمام وقيل لا يجوز لانه يوجب الاغراء لا يهامه العمل في الباقي والجواب قد سبق
وكذا يجوز تاخير الرسول تبليغ الحكم المنزل اليه الى وقت الحاجة لامكان المصلحة وعدم المانع وقد يمنع لقوله تعالى
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للفور والا لم يفد فائدة جديدة لقضاء العقل بالضرورة بوجوب التبليغ
عليه وفيه ان الوجوب الشرعي فائدة جديدة مع انه متعقب بقوله والله يعصمك عن الناس فيكون العصمة
مع التبليغ ايض فالدلالة على ان نزولها انه يعدنا معشر الامامية في قضية خاصة

الفصل الثاني عشر

في النص والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه **منهاج** قال والدي العلامة ره في بيدا اللفظ ان احتمل غير
ما يفهم منه رجحانا فظاهر ومساويا فمجمل والا فنص والمشترك بين الاول والثالث محكم والمتشابه والثاني والمأول
الرابع والاولى ان يقال القدر المشترك بين الظاهر والنص ما كان احتمال ارادة ما يفهم منه راجحا سواء كان مع المنع

عن ارادة الغير او بعيد وبعبارة اخرى ما كان قابلا لارادة غير ما يفهم منه مرجوحا سواء بلغت المرجوحية حدا
المنع اولا ويقابل المحكم الذي هو المتشابه ما كان احتمال ارادة ما يفهم منه غير راجح او احتمال الارادة غير
ما يفهم منه غير مرجوح اعم من ان يكون مساويا او لا ويقابل الظاهر الذي هو المأول هو ما احتمل ارادة غير ما يفهم منه
احتمالا راجحا سواء بلغ حد المنع عن ارادة غيره اولا فظهر من ذلك ان المتشابه المشترك بين السادس و
الثاني اي ما كان احتمال الارادة غير ما يفهم منه غير مرجوح سواء كان راجحا او مساويا وبه صرح في ديب
وشيخنا البهائي في زبدة والمراد بما يفهم منه ظاهرا بحسب اللفظ ولذا عبر في التهذيب بقوله معناه وبمعنى
احتمال اللفظ لغير معناه وبعبارة هنا احتمال كون ذلك الغير مراد المتكلم لا احتمال كونه موضوعا له اللفظ وعلى
ما اوضحناه ان احتمال اللفظ لمعنى غير ما يفهم منه وعدمه يحتمل ثلثة معان احدها انه يحتمل ان يكون له بحسب الوضع
معنى اخر غير ما يفهم منه بوضع شخصي او نوعي بمجرد قطع النظر عن ارادة المتكلم وثانيها انه يحتمل ان يحمل على المخاطب
حمله على غير ما يفهم منه سواء كان مما اتفق لارادة المتكلم في الواقع اولا وثالثها انه يحتمل ان يكون مراد المتكلم
استعماله في غير ما يفهم منه ليس المراد الاول والا ندر الحد هذا التقسيم انما هو ارادة المتكلم وايضا لو كان كل
لزم امتناع النص وكذا الثاني لاستلزامه انحصار الاقسام في النص والمجمل اذ كل لفظ متكلم به اما يكون له دليل
على وجوب حمله على معنى خاص اولا والاول نص والثاني مجمل فتعين الثالث ولا يخفى ان تعريف المأول على
ما عرفت يخالف الظاهر بما ذكره الاكثر قال في التهذيب بعد قوله وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر ان مرجوح
الا المأول وقال في زبدة اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول فان
ظاهر هذين التعريفين ان اللفظ المحتمل لخلاف معناه مرجوحا ظاهر ومأول معا اي ظاهر بالنسبة الى المعنى
الراجح ومأول بالنسبة الى المرجوح وعلى ما عرفت في الذي لا يكون اللفظ مأولا الا اذا احتمل خلاف معناه
راجحا ولو كرر طاهر لانه يرد على ما ذكره انه اذا كانت اية ظاهرة في معنى قرينة على ان المراد منها
غير ظاهرها ان يكون نصا خارجا عن تلك الاقسام لانها ليست ظاهرة لاحتمال الارادة غير ما يفهم منها راجحا ولا مأولا
لعدم كون احتمال خلاف ما يفهم منه مرجوحا والحاصل انه يخرج عن القسمة ما احتمل غير ما يفهم منه راجحا
ايضا بل اذا لا يكون مثل تلك الاية مأولا مع انه مأول قطعا وايضا يخرج عنه اطلاق المأول على جميع الظواهر
وانه لم يعرف احد بغير ظاهره ولم يبلغ حد على الارادة غير ظاهره مع انه لا يصح قطعا فان قيل كل ما له معنى مرجوح
يصح ان يقال هذا تأويله فيكون مأولا بالنسبة اليه قلنا اللازم انه لو حمل عليه بدليل يصير مأولا لا ان يطلق عليه المأول
فان قيل جميع المجازات يكون مأولا على ما ذكر فقد رد مع انها ايضا منقسمة الى الاقسام الستة كما اتفق عليه
ان انقسام الالفاظ اليها انما هو باعتبار افادتها المعنى المراد عند التركيب سواء كان حقيقيا منها باعتبار الوضع
او مجازيا منها باعتبار قرينة كلامية متصلة فلا يرد ما ذكرتم على انه لا يلزم ان يكون المجازات الخالية عن القرائن
الكنائية بل المقيدة عن مستند خارج عام الرد معطلة في التركيب مأولة وهو ما لم يرد يحقق المقام انه لا شك ان كل
لفظ حال تركيبه معنى حقيقيا او مجازيا يفهم منه بحسب اللغة عند هذا التركيب فاذا تكلم متكلم بذلك التركيب فلا يخ
اما يجد امر خارجي من دليل منفصل عن التركيب مما لا يرتبط له بالتركيب يعين انه الكلام ام لا فعلى الثاني يحمل اللفظ

على المفهوم

على المفهوم منه بحسب قواعد اللغة ولا شك انها لا تفيد غير الظن غالبا ويلزم احتمال الارادة غيره
مرجوحا وليس مثل ذلك ظاهرا وعلى الاول لا يخ اما يكون هذا الامر المنفصل موكدا للمعنى المفهوم
منه بحيث يوجب انتفاء احتمال ارادة غيره فيجعل اللفظ نصا او يوجب احتمال الغير مرجوحا اما يكون
الظن الحاصل منه مكافيا للحاصل من القواعد فيصير اللفظ مجملا او ترجح عليه فيجعله مأولا ومما
ذكرنا ظهر ضعف ما قيل من ان تقسيم اللفظ الى النص والظاهر غير صحيح لانه ان اعتبر بالنسبة الى
الحاضرين في مجلس الخطاب ففيه ان اللفظ ان تجرد عن القرينة فهو نص في الحقيقة
والا فهو نص في المجاز وان اعتبر بالنسبة الى الغائبين ففيه انه ما من لفظ الا ويحتمل
ان يكون رديف قرينة ووجه الضعف ظ ثم ان الظاهر تضاعيف كلماتهم وقوع
الاختلاف في المراد من الاحتمال المأخوذ في حدود هذه الاقسام هل هو اللغوي
او العقلي فالظاهر من العميدي هو الاول وهو صريح شيخنا البهائي طاب ثراه في زبدته
حيث قال اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص وانما قلنا ان كلام الشيخ صريح
مع ان قوله لغة يحتمل ان يكون قيد الفصل الاخر لتصريحه في الحاشية بكونه قيدا للاحتمال
وعدم ارادة الاحتمال العقلي وبه تشعر او يصرح كلام بعض من تاخر ايضا ولا يخفى ان الاحتمال وعدمه لغة يحتمل
الغير او لا يحتمل وثانيها ان يكون اللفظ بحيث اذا سمعه المخاطب كان محتملا لغير ما يفهم منه او غير محتمل من جهة
التقاسم من غير التفات الى القواعد وقطعا منها مما كان في الواقع مرتبا عليها وفيه جهة الى التبادر ونحوه
شيء منها اما الاول فلان معنى الاحتمال وعدمه صريح هو المخالفة لقواعد اللغة وعدمها ولا يرد ذلك
انحصار الاقسام في النص والمجمل وفيه نقضا ان تعيين معنى اللفظ باستعمال القواعد اللغوية
يجعل نصا مع انه لم اجد احدا علم كثيرا من الظواهر واما الثاني فلانه قد يتبادر من كلام بعض اولا ثم
بعد الالتفات الى القواعد يحصل الشك او يصرح المتكلم بان المراد غير ما يفهم واللفظ كثير بحيث
قطعا مع ان مقتضى التعريف خ كونه نصا وقد يفي ان المراد الاحتمال العقلي وعدمه وفيه ان الاحتمال
العقلي قائم في اكثر النصوص والقول بان المراد الاحتمال العقلي وعدمه بحسب قواعد اهل اللغة راجع الى
الاحتمال اللغوي بالمعنى الاول والصواب ان يقال المراد باحتمال الغير ما يفهم نقيض العلم بخلافه سواء كان
علما عقليا او عاديا او شرعيا فيدخل فيه الاحتمال العادي ايضا والمراد به ما يمكن حمل اللفظ عليه
وارادته بحسب عادة الناس وطريقة محاورات العرف ولم تجر عادتهم في محاوراتهم على خلافه وفي
التعريف ان الظاهر ما المراد بالعلم العقلي او العادي او الشرعي عدم ارادة غير ما يفهم منه مع رجحان
ارادة ما يفهم منه والنص ما علم بأحد الوجوه عدم ارادة الغير وهكذا سائر الاقسام وههنا فوائد ينبغي
التنبيه عليها **الاولى** اعلم ان تقسيم اللفظ الى هذه الاقسام ليس مختصا بالنسبة الى المعنى الحقيقي
بل المجاز ايضا ينقسم اليها فان المجازات مع القرائن قد يفيد القطع بواسطة امر خارجي وقد لا يفيد الا
الظن وقد يكون مجملا او مأولا ويرجح المأول الى المجاز الذي لم يكن قرينة معه والى هذا يشير ما قبل

مفيد احدهما وهو الا ظهر ان ارادة غير
المفهوم منه يجوز في اللغة او يجوز بعلاقة
بعد ملاحظة قواعد اللغة يكون اللفظ
يحتمل الغير او لا يحتمل ؟؟؟؟؟

من انه ان اردت جعلت المجازات كلها من المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر
عن القرينه سواء قارنتها القرينه او فارقتها فمع ملاحظة الهيئة التركيبية يكون
ظاهرا او نصا ومع قطع النظر عن القرينه ما ولا وقال بعض معاصرينا في بحث الظاهر
والماول بعد تصريحه في بحث المحكم والمتشابه بان المجاز ايضا ينقسم الى هذه الاقسام
ان التحقيق ان المجاز ما اقترن بالقرينه الدالة على خلاف ما وضع له والماول ما لم يقترن
به وعلى هذا فايد في الايد ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة
العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفه والقرينة على هذا الحمل العقل الى ان قال
وعلى هذا فكل المجازات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب ماولات وكذا العمومات
المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليه المجاز توسعا اقول فيه مضافا الى منافاته لما صرح به في
بحث المحكم والمتشابه انه يلزم ان يكون الاستعمال الصحيح على الحقيقة والمجاز وهو خلاف ما اجمعوا عليه
وايضا المستعمل فيه في الماول اما هو الموضوع له فيكون حقيقة وظاهرا لا ماولا او غيره فيكون مجازا وفرقا
لعدم ان الاقتران بالقرينة جزء حقيقة المجاز بل ولا شرطه نعم شرطه وجود القرينة عند الحاجة **الثانية**
اعلم انه قد يوخذ النصوصية والظهور في عرف الفقهاء امورا اضافية فيقولون يتعوق الخاص نصا في
العام ظاهرا مع انه ربما لم يكن القطع على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما
تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا فالمراد النصوصية بالنسبة الى العام **الثالثة** اعلم
ان تعاريف هذه الاقسام انما هي على مصطلح القوم واما ان المراد بالمحكم والمتشابه الذكورين في الكلام الله
هل هو ما ذكر او غيره وما هو عرف الشارع مع ان الشريعة فغير معلوم مع انهم ذكروا المحكم الذكورين في القرآن معان
كثيرة واختلفوا فيها قال السيد الصدر المعاصر عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا وكا يظهر
ايضا من الاحاديث الواردة في تفسيره هذا القول ونقل عن الشيخ الفاضل حسين بن شهاب الدين العاملي
انه قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه فيصح العمل على ما دل وما المتشابه ما عداه
انتهى ثم نقل تعاريف لم منها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ
ومنها انه ما كان متضحا الترتيب الافادة اما مع تاويل او بدونه وقد يعبر بالمضبط والمتقن وهو المعنى اللغوي
صحيح به في جمع البحرين وقال شيخنا البهائي في الخلاف المحكم والمتشابه اقوالا احدها ان المحكم ما علم المراد
منه بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ونقل صاحب الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء وغيره ان المنسوخات
من المتشابهات والمحكمات من الناسخات وبالجملة تعيين المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين في الكتاب مشكل
بل القدر المعلوم ان النص الغير المنسوخ محكم وان المجملات متشابهات ولكن لا يضر ذلك في القول بحجية ظواهر
الكتاب اذ لم يثبت وجوب الاقتصار في العمل بما علمنا انه من المحكمات او المنع عن العمل بغيرها كما يأتي **الرابعة**
التاويل على ثلثة اقسام القريب والبعيد والمتعذر ويختلف قربا وبعدا باختلاف المشارب والمحققون يمنعون التعويل
تاويلات بعيدة ممن دونه ذكر الا انه مرجحة **الخامسة** بعضهم ذكر لكل من هذه الاقسام امثلة لا اكاد يتحقق

على التعاريف كما لا يخفى على الناظر فيها ولا فائدة في ذكرها كثيرة **الفصل الثالث عشر** في المنطوق
والمفهوم **منهاج** المنطوق في الاصطلاح يطلق تارة على ما يدل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا او بالدلالة
الالتزامية اجمع بما من المفهوم وبهذا الاصطلاح جرى البيضاوي في المنهاج وكذا من خصه
بالصريح وعرفه بانه ما دل عليه اللفظ بمجرد الدلالة واخرى على معنى يثبت به حكم او حال المذكور
ويخرج عنه من عرفه بانه مدلول يكون حكما من احكام شيء يذكر او حالا من حالاته وليس المراد
ان هذا الحكم او الحال هو محل المنطوق كما توهم بل هو المدلول الذي يكون حاصله هذا الحكم
والتعريف الذي ذكره الاكثر وهو انه ما دل عليه اللفظ في محل النطق وان كان ظاهر
الانطباق على الاصطلاح الاول بان يراد من كون المدلول في محل النطق كونه داخلا
في الموضوع له ولكن تنبيههم لمحل النطق يدل على ان المراد هو الثاني قال العضدي
المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء
ذكر ذلك الحكم ونطق به ولا وقريب منه كلام والذي العلامه طاب ثراه في الكتابين
ولكن ارادة هذا المعنى من الحد يحتاج الى ارتكاب تكلف وكان هذا التعريف ناظر
على الاصطلاح الاول وذكره من جرى على الثاني غفلة ثم فرع بما يجعله منطبقا عليه
والاولى على الثاني ما مر من انه مدلول يثبت به حكم او حال للمذكور فان قيل المفهوم فان
جاء زيد فاكرمه اما علم الوجوب وهو الاكرام او علم وجوب الاكرام وهو لزيد و
كلاهما مذكور ان قلنا الحكم عدم وجوب الاكرام لزيد الغير الجائي وهو غير مذكور وعرفوا المفهوم بانه
ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم انهم قالوا ان كلا من المنطوق والمفهوم على قسمين اما المنطوق فصريح
وغير صريح والصريح مطابقي او تضمني وغير الصريح اقتضاء او ايماء او اشارة واما المفهوم فمفهوم موافقة
ان كان حكم غير المذكور موافقا لحكم المذكور اثباتا ونفيا ومفهوم مخالفة ان لم يكن كذلك وسيذكر
اقسام الغير الصريح ومفهوم الموافقة في بحث القياس ومفهوم المخالفة هيهنا قيل تقسيم غير المنطوق
الى المنطوق الغير الصريح والمفهوم وجعل بعض اقسامه من الاول وبعضه من الثاني لا بد وان يكون
الى فرق ولا شيء يصلح لذلك الا اللزوم وعدمه وهو فاسد لثبوت اللزوم فيهما اذ لا اتفاق في احد
لم يفهم المدلول لانتفاء الوضع بالفرض ولا تاخر اللزوم فانه لا يخفى ان اللزوم بين الموضوع له و
المنطوق الغير الصريح بين بالمعنى الاخص او الاعم وبينه وبين المفهوم غير بين وهو ليس بالتحقق
التخلف غالبا اما في المنطوق فكما في قوله رفع عن امتي الخطأ حيث جعلوه من المنطوق الغير الصريح و
لا يلزم من تصور رفع الخطأ رفع المواخذة عنه ولا من تصورهما الجزم باللزوم واما في المفهوم فكما في
قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فان العقل بعد تصور المنطوق يجزم بعدم وجوب الصوم في الليل وعلى هذا فالصحيح اما تخصيص
المنطوق بالصريح او تخصيص المدلول بالمفهوم وحده والذي يعلم ان ربط باسناد الفرق بما مر ثالث وهو كون المدلول
حالا للمذكور وغيره كما هو المستفاد من تعريف المنطوق والمفهوم فالاقتضاء والايماء والاشارة اما تعتبر احكاما

قوله كما لا يخفى على الناظر ... فالايماء جارية في المنطوق الغير الصريح وفيه ... المتضمن فانه قد يجري ... لا كان ... في الموضوع له ولا ... منطوقا صريحا منه ...

المذكور فتكون من الاول او الغير فمن الثالث ولا يخرج بذلك من اسامها وان خرجت عن النطق وامكان
ان الاعتبار يبتني بعض امثلتها غير واضح لان لكل منها ما يخصه فان جعل الحكم حرمة الضرب كان منطوقا واجلي
نفي الحرمة ما زيد امثالها الضرب كان مفهوما اقول هذا الفرق ذكره جماعة اخرى ايضا وهو ايضا كما ترى اما
اولا فلا اشكال انه ان يكون ثبوت الحكم الثابت للعام الافرادي لكل فرد منه بالمفهوم وهو ما لا يقبل به احد بل يكون
ثبوت جميع الاحكام بخصوصيات الموضوعات بالمفهوم واما ثانيا فلانا نزعم بعيد يحتمل بان المفهوم المخالف اقساما
ويعدون منها مفهوم الشرط والصفة والغاية واخواتها مع انه لو كان المفهوم مدلولا لكان حكما لغير مذكور لم يختص بها
بل لم يكن منحصرا لان كل شيء يثبت له حكم له حكم او احوال يثبت للازم غير المذكور فلا وجه للحصر
والكل بهذه الاقسام خاصة واما ثالثا فلان جميع امثلة الاقسام الثلثة للمنطوق الغير الصريح يمكن فيه اعتبار
الحكم لغير المذكور كما يمكن فيه اعتباره للمذكور وكل قسم من اقسام مفهوم المخالفة يتحقق فيه الاعتباران ايضا
فلا وجه للفرق واما رابعا فلان دلالة ان جاء زيد فاكرمه على اثبات عدم وجوب الاكرام مفهوم مع انه حكم
للمذكور وبالجملة هذه التفرقة ايضا مما لا يظهر فيها دعها يتبع موارد استعمالها لا تتم والظاهر انها اتت من بعض الفقهاء
وتبعه غيره من غير تامل ويمكن الفرق بكون اللزوم مدلولا لها خاصة اي كان اللزوم في مجرد الفهم
من اللفظ وغيره والحاصل الفرق بالالتزام وضعي وغيره ويجعل المفاهيم من الاول او مما يتحقق
فيه الاول وان تحقق غيره ايضا وغيره من الثاني ويشعر به تعريف المنهاج للمفهوم وهو ايضا
وان لا يخلو عن مناقشة الا انه اقرب بالصواب واذ لا فائدة مهمة في تحقيق الفرق فلا اقتصاد
على ما ذكروا ولي **منهاج** يأتي البحث عن مفهوم الموافقة في باب القياس واما المخالفة
فله اقسام يأتي ذكرها وقالوا ان شرطه بجميع اقسامه اي شرط تحقق المفهوم وفهمه ولزومه
للمنطوق في الدلالة ان لا يظهر للقيد فائدة غير التخصيص كالغلبة او توهم خروجه او صدوره
لسؤال او حادثة او تقدير بخوف او جهالة او تحقق اولوية او مساواة في المسكوت او بعد
حكمه او اقتضاء حكمة لطلبه وتحقيق المقام يتوقف على بيان وجه اشتراط ذلك وان الشرط
هل هو العلم بانتفاء فائدة اخرى او يكون عدم العلم بها واذا تحققت فائدة اخرى واحتمل
ان يكون الفائدة التخصيص فهل يعتبر المفهوم ح ام لا صرح بعضهم بان احتمال فائدة اخرى يسقط
المفهوم ولازمه عدم حجية مفهوم اصلا سيما في كلام الشارع اذ الاحاطة بجميع الفوائد ثم
العلم بانتفاء غير واحد متعذر غالبا وصرح بعض اخر بانه يكفي عدم العلم والظن والذي يظهر
في كلام جمع من شرح العضدي وغيرها انه اذا كانت هناك فائدة اخرى واحتملت كونها موجبة
التخصيص سقط المفهوم ولبيان ذلك نقدم مقدمة هي ان كل شيء يفهم من لفظ يكون هذا
اللفظ دالا عليه ويكون دلالته عليه لفظيه ثم الدلالة اللفظيه اما عقلية او وضعيه والعقليه
ما حصلت بعد سماع اللفظ بمعونة دليل عقلي وهي على قسمين احدهما ما يدل عليه اللفظ لا باعتبار
معناه بل من حيث هو كدلالة اللفظ على اللافظ وثانيهما ما يدل عليه باعتبار معناه كدلالة المرفوع

الدال على الفاعل على انه احد جزئيه ودلالة الامر بذي المقدمة على وجوب المقدمة والوضعية على اقسام لانها اما
يكون بوضع اللفظ لشيء او لشيئين متعاقبين احدهما بواسطة وضع اللفظ لها او لشيء مقيدا بكونه مع شيء اخر
بان لا يكون القيد في الموضوع له ومن هذا القسم ما لا يكون القيد لا جزءا ولا شرطا للقيد بل لا دخل في
القسم الثاني من الاول بل يكون اللزوم في مجرد الدلالة بقيد الواضع شيئا لاخر غيره لو لم يضع اللفظ
للقيد بل للمقيد ولكن الاستعمال في المقيد بشرط القيد الى ان يصل التبادر اذا عرفت ذلك فنقول ان المقام
المبحوث عنها مفهومه من الالفاظ عند من يقول بحجيتها ودلالتها عليها دلالة لفظية وظاهر انها ليست
من القسم الاول من الاول ولا من الاول من الثاني فهي اما من الثاني من الاول كما ذهب اليه بعضهم
بان يكون اللفظ موضوعا للمنطوق ويحكم بواسطة الدليل العقلي بلزوم المفهوم له ذا ما لم يتبادر
من احد القسمين الاخيرين من الدلالة الوضعية كما هو صريح بعض اخر بان يكون الهيئة التركيبية
موضوعة للمنطوق والمفهوم او للمنطوق بشرط المفهوم فعلى الاول يجب في اعتبار المفهوم العلم
بعدم فائدة اخرى للتخصيص بل يضر احتمال وجودها ولذا ترى جماعة يردون المفاهيم في الاستدلالات
الفرعية بجواز فائدة اخرى وعدم وجدانها لان الدليل العقلي الذي تستدلون به على اعتبار المفهوم
ان تخصيص المذكور بالذكر لا بد وان يكون لمخصص لبطلان التخصيص بلا مخصص والترجيح بلا مرجح
المفروض انتفاء مخصص اخر سوى تخصيص الحكم بالمذكور فيكون مخصصا به ولا شك ان هذا انما يتم
على فرض العلم بعدم سبب اخر للتخصيص ابطال الاحتمال للاستدلال فان قلت يمكن نفي احتمال الفائدة
اخرى عند احتمالها ونفي كونها مخصصة عند وجودها بالاصل قلنا الاصل عدم اعتبار المفهوم
ونفي التكلم الحكم عن المسكوت ايضا وعلى الثاني يكون عدم العلم بفائدة اخرى وباعثها التخصيص على
تقدير تحققها وعدم جهالة على هذا يكون اللفظ موضوعا للمنطوق والمفهوم او بشرطه فيكون حقيقة في
ذلك واللفظ يحمل على الحقيقة الا مع القرينة الصارفة والتخصيص لاجل فائدة اخرى وان كان قرينة لكن
تحقق هذه القرينة يتوقف على العلم بفائدة اخرى وبانها باعثها التخصيص على تقدير تحققها وعدم جهالة على
هذا يكون اللفظ موضوعا للمنطوق والمفهوم او بشرطه فيكون حقيقة في ذلك واللفظ يحمل على الحقيقة
الا مع القرينة الصارفة والتخصيص لاجل فائدة اخرى وان كان قرينة ولكن تحقق هذه القرينة يتوقف
على العلم بفائدة اخرى ويكون التخصيص لاجلها ثم الدلالة هل هي عقلية حتى ينفي الاحتمال او وضعية حتى
لا ينفي الى ظهور كونها وضعية اذ لو كانت عقلية لما دل اللفظ على مفهوم اصلا اذ ليس موضع الا ويحتمل ان يكون
التخصيص لامر لا نعلمه واقل الادلة التكلم مع ان الذهن يتبادر بالمفاهيم ويفهمها كثيرا وبعبارة اخرى
لا شك انه اذا سئل سائل عن ثوب هل هو طاهر ام لا فاجاب بانه ان لاقى عين النجاسة فنجس يفهم
منه ان ان لاقاها غيره ويتبادر ذلك الى الذهن قطعا ولا شك ان الدليل العقلي غير جار فيه لاحتمال ان
يكون المخصص امر لا نعلم فلا يكون عقلية بل يكون وضعية وسيأتي زيادة بيان لذلك والامر من التقسيم
الاخيرين من الوضعية هذا ثم اعلم ان مرادهم من حجية المفهوم وعدمها حيث يقولون ثبوته اي انفهامه و

بعدم والا فيبطل الشرط فلا كلام في حجيته وذلك لانه لاشك في انه اذا كان حكم الحاكي او طريقه نصا من كلام الشارع مجملا تابعا لرأي ولا تحصل بعد ثم فيحصل النزاع في الانتهاء وقد سلم كون انتفاء الحكم عن المسكوت منه هو مما لا يمكن نزاع في حجيته بل النزاع في كونه مفهوما فمعنى قولهم مفهوم الشرط لا حجية انه هل يفهم من الجملة الشرطية ذلك ام لا منهاج اختلفوا في حجية مفهوم الشرط اي مفهوم الجملة الشرطية سواء كانت مصدرة باداة الشرط نحو ان واخواتها او كان بلفظ الشرط نحو اكرم زيدا بشرط مجيئه بل كلما دل على التعليق صريحا او تضمنا كالاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كالحروف مثل قوله كلما فقد او بشرط منكم طلا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم والحاصل مفهوم الجملة التعليقية ولنقدم اولا مقدمة هي ان الشرط في اللغة بمعنى العهد والالزام وفي النحو بمعنى التعليق اي ترتب امر على اخر او المعلق عليه ومنه حروف الشرط اي الحروف الدالة على التعليق والجملة الشرطية اي المتضمنة للتعليق وهو المفهوم منه عرفا وهو ما يلزم من عدمه العدم سواء استلزم وجوده الوجود ام لا وفي الاصولية بمعنى ما يستلزم عدمه عدم المشروط ولا يستلزم وجوده وجوده ولا عدمه والمراد في الاكثر بالشرط في الجملة الشرطية هو المعنى الثاني اي التعليق فالجملة الشرطية هي التي علق فيها وجود شيء على اخر سواء علق عدمه على عدمه ايضا نحو ان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء او لا وان كان هذا انسانا كان حيوانا اعلم قاعدة اهل الميزان كان ان الاول علة على ما يعرف في لسان العرب ويتجاوز الحد فيكون الثاني مجازا في مفاده الاول سببية الاول للثاني والعلاقة الشرطية لاتلازم سببية لان الشرط والسبب الشرعيين هنا الاصوليان واما الشرط النحوي وهو ما يتوقف عليه وجود شيء اخر فلا ينافي السبب الحقيقيان والمراد بالشرط في الجملة الشرطية هو هذا المعنى اي ما يتوقف عليه الثاني في العرف ايضا سواء كان شرطا اصوليا ايضام ام لا وكذا الواقع بعدان واخواتها شرطا اصوليا فيه وقد يعبر عنه ايضا بهذا المعنى وتجعيد سببا للاجل وشرعا للاخطية لما يدل على السببية ثم ان الجملة الشرطية قد تستفاد شرطيته من ادوات الشرط وقد تستفاد من لفظه نحو اكرم زيدا بشرط مجيئه وهما سيان في المعنى ويطلق الجملة الشرطية عليها في العرف وان احتمل اختصاص اصطلاح النحاة بالاول فاذا عرفت ذلك فنقول ان المراد بالشرطية في المقام هو المعنى الثاني والمراد بالجملة الشرطية الجملة التعليقية سواء كان الشرط الواقع فيها سببا اصوليا ام لا وايضا انه لا فرق هنا بين الجملة الشرطية باداة الشرط او صريح لفظه فان الكلام جار فيها على نسق واحد في الاكثر اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد ذهب الاكثرون من اصحابنا ومنهم الفاضلان والشهيدان ومن العامة الى انه حجة لفهم السيد المرتضى والشيخ في العدة بل توقف في جميع المفاهيم والمرتضى ذهب المرتضى الاكثر كان من الاصحاب الذين ان السامع اذا سمع قول القائل لعبده لا تكرم زيدا الا ان جاءك تبادر منه انتفاء الحكم عند انتفاء المجيء وكذا المتبادر من قولك اذا جاءك زيد فاكرمه او اكرمه بشرط مجيئه انه اذا لم يجيء لا يجب اكرامه ويجب حمل اللفظ على المتبادر وبعضهم استدل بعدم التعقل في الحيثية التركيبية بل يستفاد من الاخبار المستفيضة وجود التبادر في زمان الشارع ايضا بل هي بنفسها ايضا ادلة على المطلوب واستدل ايضا بوجوه اخر ضعيفة منها ان الحكم المعلق على شيء مذكور اما بصريح الشرط او بواسطة اداته وما فيه كونه الاولية لها لغو فلا بد من انتفاء المشروط بانتفائه

لانه معناه وكذا الثاني ايضا وان صيغ الشرط للفظ عرفا فان قولنا ان دخل زيد في الدار فاكرمه وان في المعنى مع قولنا اكرمه بشرط دخوله يعني ان اهل العرف يفهمون منهما معنى واحدا ويكون باتحادهما معنى ولا ريب ان المفهوم من الثاني انتفاء المشروط بانتفاء الشرط فهو يرجع الى الدليل الاول وان كان مبناه على ان الجملة الشرطية مطلقا لكونها شرطية والشرط معناه ما ينتفي المشروط بانتفائه فيستلزم ذلك فهو خلط بين اصطلاح الاصوليين والنحويين في الشرط وبان صيغ الشرط على الاول في الجملة الشرطية على الثاني وهي غير صحيح فان الشرط والجملة الشرطية في اصطلاح النحاة هما تلا احرف الشرط او ما علق عليه جملة وجد اللفظ الشرطي او لا وبعبارة في اصطلاح الاصوليين الشرط هو ما ينتفي المشروط بانتفائه ولا يستلزم وجوده وجود المشروط والكلام في اصطلاح النحاة ويكون بمعنى الدليل على اصطلاح الاصولي يجمع ح كون الشرط بمعنى التعليق لادواته في المعنى وان كان البناء فيما يتضمن ادوات الشرط على الاول وفيما يتضمن نفسه على الثاني فالاول يرجع الى الدليل الاول والثاني وان لم يكن فيه خلط ح الا انه يجري كونه معنى الشرط ذلك مطلقا حتى في عرف الشرع كلاما وقد يورد على هذا الدليل ايضا بان الغالب في اداة الشرط في الاحكام ورودها للسببية فلا يكون الجمل الشرطية بادواتها ساكتة لما يتضمن لفظ الشرط في المعنى وفيه منافاة الى ان السببية غير منافية للفظ بل فيكون انه ناش من الخلط المذكور ومنها انه لولم يدل الشرط على مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لم يكن لتخصيص الشرط بالذكر فائدة وكان عبثا قولنا الانسان اذا كان ابيض لا يعلم الغيب ولذا كان اسود لا يبصر في النار لان المفروض انتفاء غير فائدة تخصيص الحكم بالمذكور في محل الحكم بلا انه عليه حسنا كالكلام البليغ من اللغو وهذا يجري في كل المفاهيم حتى اللقب قيل الا اللقب لانه لو اسقط اختل الكلام وقيام غيره مقامه لا ثمرة له فان قيل فائدته دفع توهم التخصيص قلنا الكلام اللفظ عام ابعد التقييد ولم يكن الا لذلك التوهم في الطرف الاخر وفيه ان هذا الدليل لا يثبت المطلوب الا ان يجعل فائدة اخرى اصلا بدليل عقلي او نقلي او قرينة حالية او مقالية فلا يثبت به دائما عن كلية في حجية مفهوم الشرط بل الظاهر ان الخصم لا ينكر الحجية في مثل هذه الصورة بل هذا لا يجتمع مع هذه المواضع المعدودة بل كل مقام لا يحتمل الا فائدة خاصة يحكم بها وان كان يلتفت وهذه الحقيقة ليس الا المفهوم مع انه لا يكاد يتحقق موضع لا يحتمل فائدة اخرى فان الفوائد ليست محصورة حتى يمكن نفي الجميع بل ربما ما لا يخطر بالبال السامع ومن اين يحصر لنا الفوائد حتى يحكم بانتفاء الجميع فان قلتم انا نقول بالاصل قلنا الاصل عدم ملاحظة هذه الفائدة ايضا بل الاصل عدمها مع ان الفوائد ليست كلها مخالفة للاصل بل يحتمل ان يكون بعضها امرا عدميا كعدم الاحتياج الى الحكم المسكوت او عدم الالتفات اليه او اثبات المتكلم من قرب للدليل وهكذا لكل متكلم عاقل حكمة نادرة مراعية للفظ مطلق اذا عبر عنه بعقيده يعلم انه اراد ان يفيد فائدة لا يحصل بالمطلق لا افادتها ح نقول لا يمنع اما ان يكون الجملة الشرطية حيث لا فائدة لها سوى الفائدة التي كانا فيه بدليل فلا انك يحصل القطع بارادتها او يكون هناك فوائد ولم يعلم من قصد تخصيص احدها بالارادة فنقول انا وان راينا في كلام العرب الجمل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها المعنى واخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو الجملة الشرطية ومن عدمه عدمه وهو المفهوم اعني ارادة عدمه

كذا الاول واما الدعوى والقلب فمثل المساواة لعله وبهم اللفظ وفيه انه اوكان ضمن الاول على ان التبادر من الجملة الشرطية مطلقا سواء كانت متضمنة للفظ الشرط او لادواته انتفاء المشروط بانتفاء الشرط ٢٤٢

الازم على تقدير عدم اللزوم ولكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الثاني اكثر منه في الاول
لا بحيث جعلت الكثرة سببا للتبادر السابق اولا ان مر بل علمنا من القرينة في اغلب افراد التركيب المرجح فاذا
سمعنا بعد ذلك جملة شرطية ولا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل الظن بتوسط عدم
جواز خلوها عن الفائدة اصلا او ندرته بانه من القسم الغالب وفيه ان هذا الدليل على فرض تماميته
لا يفيد لكلام الشارع لان حصول هذا الشيوع في عصره غير معلوم والاصل تاخره مع ان حجية مثل
هذا الظن وكونه مناط الاعتبار غير ثابت بل خلافه ثابت ومنها ان السؤال عن علة القصر مع الامن في جواب
بكونه صدقة من الله جل شانه لولا اعتبار مفهوم الشرط لما فهمه السائل ولما اقره النبي عليه فان قيل
بعد فهم السائل كان لاستصحاب الاتمام قلنا ذلك خلاف الظاهر مع ان اصالة القصر عندنا ثابتة وفيه
ان الرواية ضعيفة غير ثابتة عندنا فلا يتم الاستدلال بها احتج المخالف بوجوه الاول قوله سبحانه و
لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لو كان المفهوم حجة لدل على عدم تحريم الاكراه عند عدم
ارادة التحصن مع انه حرام مطلقا ظاهرا واجيب عنه تارة بان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب
ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن وفيه ان الاية نزلت في ... ويمكن الجواب ... واخرى
بانه يجوز ان يكون الفائدة المبالغة في النهي عن الاكراه عند ارادة التحصن فانهن اذا اردن مع ضعفهن
فالرجال احق به وفيه ان انتفاء التحريم مع عدم ارادة التحصن لانتفاء الاكراه حينئذ فان قيل مع عدم الارادة
لا يتحقق ارادة البغاء لجواز انتفاء الارادتين قلنا اذا ابى الرجل حصل الاتفاق فيتحقق احدهما لا
محالة وفي الجواب ان الخروج عن مقتضى الحقيقة مع القرينة ليس بامر جديد ومطلق الاستعمال لا يدل على
الحقيقة والثاني ان انتفاء المشروط عند عدم الشرط انما يلزم لو لم يقم مقامه بدل وقد يكون للشرط بدل كما
اذا لم يثبت شرط اخر فالاصل عدمه وليس هذا من باب اثبات المفهوم بالاصل بل بانضمام اصالة عدم الشرط الاخر
من باب دلالة اللفظ بل من باب حمل اللفظ على حقيقته بانضمام اصالة عدم التجوز وان ثبت وجود شرط اخر فكون
الشرط احدهما كما ان الامر حقيقة في الوجوب العيني فاذا ورد امران متعلقان بشيء على واحد حملا على التخيير
الثالث ان قول القائل ان جاءك زيد فاكرمه لا يدل على نفي الاكرام على تقدير عدم المجيء وجه اما المطابقة والتضمن
فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب الاكرام في صورة المجيء وعدمه على تقدير عدمه ويجاب بانه
يدل بالالتزام وقوله لا ملازمة بين وجوب الاكرام ان اريد عدم الملازمة بينهما في الخارج فمسلم
وان اريد عدمها حين كون وجوب الاكرام مخصوصا بالمجيء مدلولا للجملة الشرطية فهو ممنوع وسيتضح ما
ذكرناه التبادر **منهاج** اختلفوا في مفهوم الصفة اي تعليق الحكم على الذات موصوفة ببعض
الاوصاف نفيا وكان الوصف صريحا مثل في الغنم السائمة زكاة او مقدرا كقوله لان يمتلئ بطن الرجل
قيحا خير من ان يمتلئ شعرا فذهب السيد والمحقق والعلامة وصاحب المعالم بل اكثر اصحابنا الى عدم حجيته
وهو مذهب المعتزلة والحنفية وابن سريج والغزالي وامام الحرمين والقاضي وقال الاشاعرة والشافعي وابن حنبل
والاشعري والبيضاوي والعميدي انه حجة ونسب الى الشهيد في تمهيده وذكرى واختاره والدي العلامة ره

ونسب الى الشيخ ره وفيه نظر فان صريح كلامه التوقف كشيخنا البهائي وقال البصري ان كان في
الكلام للتعليم والبيان فمفهوم الوصف فيه معتبر والا فلا ونقل العضدي عنه الاعتبار فيما كان
ما على الصفة داخلا تحتها ايضا وقيل انه من باب مفهوم العدد دون الصفة والحق عدم حجيته
الا اذا كان التوصيف بلفظ الغير وكان الوصف مخصصا وبعبارة اخرى وكان بصدد ذكره في
مقام الغير لنا اما على الاول فانه لو دل التوصيف على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف لكان
باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما انتفاء غير الالتزام فظ واما الالتزام فلانه لا ملازمة
في الخارج ولا في الذهن لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ولا دلالة بين ثبوت الحكم عند صفة وانتفائه
عند اخرى اما انتفاء غير الاخير فظ واما هو فلانه موقوف كما عرفت سابقا على ثبوت الوضع للمنطوق
والمفهوم او شرطه وهو غير ثابت والتبادر الذي كان في مفهوم الشرط هنا غير متحقق الا ترى انه اذا
قال عالج المريض المستسقي بالبطيخ لا يفهم عدم معالجة غير المستسقي به والا ترى انه اذا قال ان
جاءك زيد فاكرمه ثم قال بعد ساعة ان لم يجئك زيد فاكرمه يعد الكلامان متناقضين ويظن
كون الاخير ناسخا للاول بخلاف ما اذا قال اكرم الرجل البصري ثم قال بعد زمان اكرم الكوفي
فانه يعمل بالامرين من غير توهم تناقض بين الكلامين واما عدم التناقض بين قولي القائل ان جاءك
زيد فاكرمه وان لم يجئك فاكرمه فانما هو لاجل كون العطف قرينة التجوز ولم يتحقق فصل حتى يستقر
الحقيقة في الذهن فينافيه اللفظ المجازي واما اذا حصل الفصل واستقرت الحقيقة في الذهن فيكون
اللفظ المجازي او التصريح بضده التناقض ويعد ناسخا فان قيل فعلى هذا يلزم عدم دلالة لفظ تحرير رقبة
مؤمنة على عدم كفاية الكافرة قلنا نعم لا يدل عليه من جهة المفهوم كما توهم ولكن من جهة مجرد الاجماع
عليه كما هو المنقول عن الله في به بل يدل عليه من جهة ان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف
شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل بالمطلق ترك للمقيد بخلاف العكس واما على الثاني فالتبادر فانه
اذا قال القائل الثوب الغير الملاقي للبول طاهر يتبادر منه نجاسة الملاقي وكذا قوله عالج غير المستسقي بالترياق
وكذا اذا قال اكرم الخياطين الغير البصريين واستدل على عدم الحجية مطلقا بوجوه منها ما ذكرنا لاثبات
الجزء الاول وفيه ان الملازمة في الموصوف بالغير ثابتة بما ذكرنا ومنها انه لو ثبت لحجية المفهوم لثبت في
الخبر مع انه لو قال في بلدنا رجال علماء لا يدل على عدم الجهال فيه واجيب بالتزامه والتخلف
في بعض الموارد لقرينة من خارج ومنها انه لو صح لما جاز التصريح بخلافه كما في مفهوم الموافقة
حيث لا يصح ان يقال لا تقل له اف واضربه فانه يعد مستهجنا وقبيحا وانما قلنا انه لما جاز لاستلزم
التناقض فان مفهوم كل يناقض صريح منطوق الاخر ولانه يكون التقييد بالوصف حينئذ خاليا
عن الفائدة واجيب بانه يصرف الظواهر عن معانيها بالدليل والتصريح بالخلاف دليل
فلا يلزم تناقض ثم مفهوم الموافقة لما كان من القواطع لان اللزوم فيه عقلي لا يجوز
التخلف لم يجز التصريح بخلافه اقول لو قرن الدليل هكذا لو ثبت المفهوم لتبادر التناقض

من الصريح بالخلاف بعد فاصلة اذ لا شك انه اذا كانت القرينة منفصلة لا بد من خطور المناقض بينها
وبين ما سبق من الكلام حتى يصرف عن ظاهره وحقيقته ويصار الى المجاز ولكن لا يخطر مناقض بالبال
لم كما اشرنا اليه ولكن المسلم من ذلك انما هو نفي غير الوصف بالعين ونفيها انه لو ثبت المفهوم لزم التعارض
عند ثبوت خلاف المفهوم من دليل خارجي بين المفهوم وذلك الدليل كما في قوله تعالى لا تأكلوا الربا اضعافا
مضاعفة والتعارض خلاف الاصل وفيه انه غير ضائر مع قيام الدليل عليه احتج القائل بحجيته مطلقا بفهم
وجوه الاول التبادر فانه يتبادر من مثل المسلم ما كل والشافعي يهودي لا يبصر نحو لا سود الابل العيب الا التبادر
الاختصاص لما نحن فيه المنع واجيب بمنع التبادر فاما في المسلم ما كل واما الذرة الذم عليه وتحقير لا بل انه من باب
توضيح الواضحات الثاني لولا ما نحن بصدده عن الاشتراك بانه ان اريد بانه التقييد على نفي الحكم عن غير محل الوصف فهو ممنوع
لا ترى لم تنف الاكل عن غير المسلم وعدم الابصار عن غير اليهودي ولو قيل ذلك مجازا له ان يقول ما نفيت الحكم عنه
وان اريد ان التقييد على ذكر الوصف فهو مع [illegible] اعم من ان يكون لايجاب نفي الحكم عن غير المذكور او لكونه لغوا بلا
فائدة ومن هذا يتبين الاستشهاد بذم القائل الاهليلج الذي [illegible] الا ترى حيث انه ليس من اولى
والثاني اشعار الترتب على الوصف بالعلية كما يأتي في مبحث القياس وفيه ان محض الاشعار غير مفيد وحصول العلم
ثم والثالث قول ابي عبيد في مطل الغني ظلم ولي الواجد يحل عرضه وعقوبته وقول مثله حجة في المقام وجوابه ان
ابتنائه على اجتهاده ممكن وجعله خلاف الظاهر لا وجه له اذ لا وجه للظهور كونه اخبارا مع انه معارض بما يأتي من
قول الاخفش والقول بانه منه غير ثابت مشترك فان القولين منقولان عنهما بخبر واحد من العامة قبل الاثبات مقدم
على النفي قلنا قول الاخفش ايضا اثبات ولكن ليكون النفي والرابع ما مر من لزوم اللغو لولاه وقد مر جوابه فان
احتمال فائدة اخرى قائم قال العزيز لو ثبت في موضع بشهادة قرينة حالية او مقالية او دليل اخر انتفاء جميع
الفوائد الاخر فهو نقول باعتبار المفهوم فيه ولكن ليس ذلك مسئلة حجية مفهوم الوصف فالحاصل ان النزاع
ان كانت حجية مفهوم الوصف في كل مكان لم يثبت فيه فائدة اخرى فلا نسلمها وان كانت حجيته في كل
موضع يثبت فيه عدم فائدة اخرى فالحجية مسلمة والمكرر لا يحاشى عنه ولكنه ليس اعتبار الوصف بل انها
فائدة اخرى مع انه لا يكاد يوجد موضع ثبت فيه ذلك الا بقرينة فيخرج عن محل النزاع وكلام احدهم كله
مع ان التوضيح ايضا فائدة لذكر الوصف ولا يمكن فرض انتفائه في شيء من الصور الا كان الاخفش وجماعة
من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط سلمنا انها موضوعة للاحتراز ولكنها موضوعة للتوضيح ايضا فالحمل
على احدهما يحتاج الى الدليل والخامس انه لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك ولم يفد الاختصاص وجوابه ان الملازمة
ثابتة ثم ان جميع ما ذكر من اختلاف واختيار ودليل وايراد وسؤال وجواب جار في التقييد بالتمييز والحال
ايضا لكونهما وصفين ايضا **منهاج** مفهوم العدد ليس بحجة وفاقا للاكثر وقيل حجة مطلقا وقال
والدي العلامة في العدد ان كان علة الحكم افاد المخالفة في الاقل والموافقة في الاكثر والا لم يفد نفيا
[illegible] ولا اثباتا وقيل الحكم ان كان حظرا او كراهة افاد الاثبات في الزائد دون الناقص وان كان غيرهما
فبالعكس لنا عدم المقتضي من وضع او دليل على ما مر في الصفة احتج الاولون بما تقدم من لزوم اللغو لولاه

وبقوله تعالى لأزيدن على السبعين في جواب قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وبانه لو لم يدل لعلق حكم
على المخالفة غير مفيد لانه لا يحصل الحكم به لاستلزامه تحصيل الحاصل فهو نحو قوله طهور اناء احدكم اذا ولغ
الكلب فيه ان يغسله سبعا بل فيه انه لا يكون في السبع طهورا لان الطهارة ان حصلت في السبع لا يحصل بها
لانه تحصيل الحاصل ولا يحصل بالزائد ايضا لذلك ومن قال بان هذا الدليل يختص بالناقص فقد [illegible]
والجواب اما عن الاول فقد مر واما عن الثاني فانه يمكن ان يكون مراده لازيدن على السبعين لعل الله
يغفر لهم حيث ان السكوت عن الزائد يبقي الامكان والرجاء كما كان مع السبعين قبل نزول الاية لا انه يغفر
لهم والمفيد للسكوت هو الشافعي على انه لو تم لرجع في الناقص واما عن الثالث فبانا لا ننكر انه يمكن ان يدله
دليل خارجي في بعض المواضع على المخالفة في الحكم ولكنه تحصيل الحاصل دليل خارجي وليس هذا
من باب مفهوم العدد احتج والدي في على الاول بزوال المعلول بزوال العلة وعلى الثاني باحتمال الاكثر على
العلة والزائد لا ينافيه وعلى الثالث بتقديم المقتضي وفيه ان كل شيء اقتضى بحكم ودل دليل على علته
مخالفة ما لا يشتمل على العلة المذكورة في الحكم وموافقة ما يشتمل عليه فيه فان كان من الالقاب فلا يختص
بالعدد مع ان مطلق الاشارة لا يدل على العلية والتصريح بالاقل من النصف في الاكثر فلا مرية في كونه العلة
مفهوم من الخارج مع انه لا شك ان الدال على المخالفة والموافقة المذكورتين هو العلية مفهوم [illegible]
ولا شك ان الدال على المخالفة والموافقة المذكورتين هو العلية لا انه مفهوم العدد على ان ما حكم به
من دلالة الشرط على موافقة الاكثر فيه انه ان اريد ان الحكم تعلق بالاكثر ايضا فهو تحصيل الحاصل وان اريد
ان الحكم يحصل بالعدد المذكور والزيادة لا تنافيه فهذا ليس موافقة للاكثر مع الاقل احتج الاخر على ثبوت
الحكم في الزائد ان كان حظرا او كراهة دون الناقص بوجود الحرمة في الزائد وعدم المقتضي في الناقص
وعلى الثبوت في الناقص ان كان غيرهما دون الزائد بوجود الناقص في ضمن العدد وعدم المقتضي
في الزائد وفيه مضافا الى انه استنباط من القرائن دون العدد ان ما ذكر ليس كليا فانه قد يختلف
الايجاب والاستحباب بحسبه ولا يتعلق بالناقص لا يكون مرادا كوجوب اربع ركعات في الظهر وحرمة
ركعة فان قلت ان الركعة المتحققة في ضمن الاربع واجبة قلنا كذلك فما يتعلق به الحرمة فانا لا ندعي الواحد
المتحقق في ضمن عشرة دراهم المنهي عن اعطائها منهي عنه ايضا وقد يتعلق الحرمة بشيء ويتعلق الوجوب بالزائد
كثلاث الركعات **منهاج** مفهوم الغاية حجة وفاقا للاكثر بمعنى ان تعليق الحكم على غاية سواء
كان بالتصريح بها او بالاتيان بما يدل عليها يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها والمراد ان يكون الغاية
غاية الحكم دون ما اذا كانت غاية لبعض متعلقاته فانه راجع الى مفهوم الصفة وذهب السيد وبعض
متأخري المتأخرين من اصحابنا الى عدم حجيته وهو مذهب بعض العامة لنا اولا التبادر فانه مما لا شك
فيه ان التبادر من قول القائل كنت مع زيد في هذا السفر الى المنزل الفلاني المفارقة عنه بعده ولو قال
احد كنت في سفر الى الراحة الى موضع كذا يصح ان يقال ما حدث بعده اوجب عليكم وثانيا ان المتبادر من قول القائل
صم الى الليل وقم الى النهار ان اخر وجوب الصيام والقيام الليل والنهار ولو لا المخالفة بعد الغاية

لما قبلها لما كان اخرا اذ معنى كونه شيء اخر الشيء وانتهاء له انه يتم عند الوصول اليه والا لم يكن اخرا ونهاية
له فلو فرض ثبوت الحكم بعد الوصول الى الغاية لم يكن الغاية غاية وهو بناء في المنطوق والفرق بين ذلك
الدليل وما يقرر ان بناء السابق على تبادر المفهوم من اللفظ من دون توسط امر اخر وبناء ذلك
على دعوى تبادر كون الغاية اخرا وانتهاء للحكم من اللفظ واستلزام كونها اخرا ونهاية للمفهوم
قيل لو كان المتبادر هو كون الغاية اخرا وكان معنى الاخر ما ينتهي اليه الشيء وينقطع عنده وكان
معنى اخر وجوب الصوم الليل انه ما ينقطع الصوم عنده فيحصل المفهوم من جملة المنطوق ولم يكن معنى
الاخر ما ينتهي اليه الشيء سواء انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم المفهوم قلنا المتبادر ان الغاية هي الاخر والمنتهى لكل
شيء مطلقا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد المنتهى مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا نعني بذلك الا
ندعي كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله لا انه لا ان المطلق قبل لو كان عدم المخالفة خلاف مقتضى المنطوق
كون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا قلنا نعم كان كذلك لاحد ورفعه سري ما قيل من انه لو قيل به
مراحلة فان اراد انه صح ما يكون حقيقة فهو تم وان اراد انه لم يصح بالمجاز فهو غير ضاير مع كونه لا ان الكلام
بجهة المفهوم فان قيل اذا قال القائل سر من هنا الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد لا يجوز اصلا
قلنا انه ويكون لانه المفهوم معتبر فيه لان هذا الكلام وشبهه لتحديد المنازل في العرف فكانه قال والمكن
المنزل الاول الى البصرة والثاني الى الكوفة وهكذا قيل لا نزكون اخر العمر اول الليل ان الصوم الواجب
هذا الخطاب انتهاؤه اول الليل فلا يستلزم عدم وجوب بعده بل يمكن السكوت عنه قلنا المتبادر ان
اخر وجوب الصوم من غير تقييد اول الليل الا ترى ان قول القائل كانت واحة الى المنزل الكذائي يتبادر منه
انتفاء الراحة بعده مطلقا لا الراحة التي يخبر عنها هذا الكلام قيل لا نم ان معنى تعليق الحكم على الغاية
انها اخره بل معنى قوله صم الى الليل اني اريد منكم الامتثال الخاص في زمان اوله طلوع الفجر واخره الليل
وظاهر ان مطلوبية الامتثال في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبيته فيما بعد قلنا هذا
ليس تعليقا للحكم على الغاية بل الفائدة لبعض متعلقات الحكم الذي يرجع الى التوصيف ونحن نقول بحجية
الصوم في زمان معين اوله واخره كذا مانع في تعليق حكم على غاية بدليل السيد وما يعيد وجوابه ظاهر مما مر
في الصفة وقد استدل ايضا بقوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع
ثبوت الاسراء الى السماء وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولعل النكتة ان المعاين المحسوس في نظر الكفار
انما كان الذي ذكر في الاية ولكان ممكن اثباته عليهم بما يحصل لهم المشاهدة كاخباره صلى الله عليه وآله عن عيرهم وما وقع
وقع لهم في الطريق وكان تحصيل الحجة بمجرد ذلك اليسير فالمذكور بما يعد الى انما هو المتيقن فيما هو بصدد البيان لهم
اما النقض بمثل قولهم ان وصل فلان الى موضع كذا فتدا من الفرسخ انه ليس المراد انه يتجاوزه وعن وصل الى
بعده ليس باجرنا بل الامر بحصل بعده فيدفع بانه ليس من تعليق الامر على الغاية بل يجل ببعض متعلقات الكلام معنى
هذا حكم ما بعد الغاية وقد وقع الخلاف فيما قبله والخلاف فيها في انها هل هي داخلة في المغيى الا في حكمها حكم
ما بعدها فقيل بالدخول مطلقا وقيل بعدمه كذلك وفصل في التفصيل والحق المحق الى الاكثر ولا يبعد الاكثر انه المذهب

وجعله ابن هشام الحصر وفصل ثالث فقال يدخل ان كان من جنسه والا فلا ورابع فالمدخول ان لم يكن تعين
حسا وعدمه ان تعين اختاره الرازي في المحصول وقيل بالاجمال للاشتراك وقيل بعدم تعين المعنى
وقيل بالدخول مطلقا الا ان يقترن بمن وهذا القول مما بعد الى الحاصل احتج الاول بقوله تعالى وايديكم الى
المرافق وارجلكم الى الكعبين وان الغاية وان غاية الشيء منتهاه ومنتهى الشيء داخل فيه والا لم يكن منتهى
ايضا طرفه وطرف الشيء داخل فيه والا لم يكن طرفه ويرد على الاول ان الاستعمال هنا اعم من الحقيقة لتحقق
الاستعمال الاخر ايضا كما في قوله سبحانه فنظرة الى ميسرة واتموا الصيام الى الليل وعلى الثاني ان فرقا
بين منتهى الشيء وما ينتهى اليه الشيء والاول داخل قطعا لتركب كل شيء من مبدئه ومنتهاه ووسطه والتنازع
في الثاني واستدل الثاني بالتبادر وبصريح اللغويين واصالة عدم دلالة اللفظ على الدخول وعدم ارادة
المتكلم اياه وبانه الاكثر عند القرينة والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ويرد على الاول منع التبادر فانه لا يفهم من
قول القائل كنت في البصرة الى الثلثاء انه خرج قبل دخول الثلثاء بل لا يبعد دعوى تبادر الدخول وعلى
الثاني المنع ان اريد بصريح الجميع وعدم الحجية ان اريد بصريح البعض لمخالفته بعض اخر وعلى الثالث ان اللفظ
دال على معنى قطعا واراد المتكلم معناه ايضا وهو اما الدخول او عدمه فنفيه الاصل الى احدهما على السواء ولا يرد ذلك
من قبيل المفهوم الذي ليس له لفظ خاص به وعلى الرابع منع الاكثرية وعلى التسليم منع الالحاق واحتج الثالث بالاية
في احتفظت القران الى اخره والخروج في اتموا الصيام الى الليل وفيه ان عمدة الاستعمال وعلى الرابع بانه لو لم يتعين كما في
كالمرافق الى الرفق وليس بعض القادر اولى من قصد بابها اخراجه فقد عين اولى من تقديرها بما هو اقل او زائد
وفيه اولا ان هذا ليس من باب تعيين معنى اللفظ وانما هو الحكم بالدخول من خارج وثانيا انه يمكن ادخال شيء من
النهاية بحيث يحصل العلم بغسل اليد منها لا من غير غسل جميع المرفق من باب المقدمة احتج القائل بالاجمال بالاشتراك
باستعماله فيهما فيلزم كونه حقيقة فيهما وجوابه قد سبق ولم اقف للفارق بين المقترن بمن وعدمه على دليل
ومن هذا يظهر ضعف ادلة جميع الاقوال وان الحق هو التوقف لعدم تعيين المعنى منهاج لا ريب
في ان كل ما افاد الحصر يفيد نفي الحكم عما عدا المحصور فيه لانه معنى الحصر وانما الخلاف في بعض الالفاظ ان افادة
النفي هل هي بالمنطوق او المفهوم فمنها الحصر بالا ولا خلاف في كونه مفيدا للحصر كما يتبين في انه منطوق لان نفي
الحكم عن غير المحصور فيه معنى ما قبل الا وهو في محل النطق فان المراد بالحصر بالا الاثبات هنا والنفي عن
عن الغير فمعنى ما زيد الا قائم فالمراد الحصر بالا للكل ما يفيد معنى ما والا لا بالا فقط ومنها الحصر بانما والخلاف
فيه في موضعين فذهب الاكثر الى افادته الحصر وهو مذهب الشيخ والفاضلين والطبرسي وجمع الائمة والجبائي
والكاكي وذهب الهروي وابو حيان الى انه لا يفيد بل يفيد تاكيد الاثبات واختلف الاولون فقيل بان الحصر مفهوم
وقيل منطوق والحق عدم افادته له لعدم دليل عليه احتج المخالف بالتبادر وبتصريح اللغويين فان ابا علي الفارسي
حكى ذلك في كتاب الشيرازيات عن النحاة وصوبه وبالاستعمال كقول الاعشى مخاطبا لعلقمة مفضلا عامرا
الطفيل عليه ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر فانه لو لم يحمل على الحصر لما حصل المقصود وبانه مركب
من اثبات ونفي فمعناه التركيب لا بد ان يكون كذلك لاصالة الحقيقة فاما يكون ان لا اثبات المذكور وبالنفي غيره

او العكس والثاني بط اتفاقا فتعين الاول وهو معنى الحصر والجواب عن الاول منع التبادر فانه لا يسبق
الى الذهن من قولك انما زيد قائم الا تاكيد اثبات صفة القيام لزيد ولذا لو قال احد انما يجب عليك
ذلك ثم ظهر وجوب على غيرك ايضا او وجوب غيره عليه لا يشعر بينا تناقض او تعارض نعم قد يستفاد الحصر
من نحو اخر ويكون الكلام مشتملا على لفظة انما فيظن استناده اليه كقوله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء
ما نوى ذلك فان الحصر فيها لاجل تعريف المبتدا والاخبار عنه بما هو اخص منه مفهوما كما ياتي ولذا يستفاد الحصر من
قوله الائمة من قريش نعم لما كانت لفظة انما مذكورة بتاكيد الحصر فيهما ولذا يتوهم تفاوت بين انما الاعمال بالنيات
والائمة من قريش وعلى الثاني منع تصريح جميعهم ومنع حجية تصريح البعض مع مخالفة بعض اخر وعلى الثالث الاستعمال
في غير الحصر ايضا كما في قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة وانما النسيء زيادة في الكفر وعلى الرابع منع كونها
للاثبات بل هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا ومنع كون ما نافية بل يجوز ان يكون كافة كما صرح
به ابن هشام مع ان النافية لنفي مدخولها وهو المذكور فصرفها الى نفي غير المذكور ليس حقيقتها فاذا
صرف عن الحقيقة فيحتمل ان يكون هو النفي ودفع الحكم المذكور وعدمه اولى هو التبادر ومنها
الحصر بتقديم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له بل بتعريف المبتدا سواء كان صفة او اسم جنس
وجعل الخبر ما هو اخص منه مفهوما علما كان او غير علم نحو صديقي زيد والعالم بكر حيث لا عهد ولا ترتيب
في افادته الحصر لان التبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عنه الى غيره ولذا لو قال العالم علم
يصح ان يقال الامر كذلك بل علم الفقيه ايضا عالم ولا في كونه بالمفهوم وهو ظ وقد يستدل على افادته الحصر
بانتفاء الجنسية والعهد فتعين العموم والحصر لا اخبار بالاخص عن الاعم ورد تعريفا بانه في العكس ايضا و
الذهني اي الكامل ودفع الاول بابداء الفرق بتعسفات والثاني بتكلفات مضافا الى ان لا يجري في الخبر
بالاضافة على القول بعدم كونه مفيدا للجنسية ومع ان اللام اذا صرفت عن حقيقتها التي هي الجنسية
وارتكب التجوز فهو لا يختص بالعموم ومنها عكس ما تقدم نحو زيد صديقي صرح بافادته الحصر صاحب
المفتاح ووالدي العلامة في الانيس واستدل عليه بما ذكر دليلا للاصل ثانيا وقد عرفت
ضعفه والتبادر غير ثابت فالحق عدم افادته الحصر **منهاج** لا حجية في مفهوم الزمان والمكان
وفاقا للاكثر وقيل حجة واختاره والدي العلامة لبعض ما مر من التبادر وخلو التقييد عن الفائدة
لولاه والتبادر ثم والفائدة غير منحصرة وذلك كما مر واما عدم صحة البيع وغيره من العقود اذا قال الوكيل بعه
في يوم كذا او مكان كذا وخالف الوكيل فلان التوكيل تابع للفظ مختص بما قيده حيث يختص الاذن
في ذلك ولا حجية ايضا في مفهوم اللقب وفاقا للغزالي بكر الدقاق وبعض الحنابلة لعدم المقتضي و
لا يجاب تكفير القائل زيد موجود ومحمد رسول الله وتعزير القائل امي ليست زانية لاستفادة التعريض
من الخارج ولنختم ذلك الفصل بفوائد خمس الاولى ذكر بعض المتاخرين ان محل الخلاف في المفهوم
مطلقا انما هو اذا كان مخالفا للاصل نحو ليس في الغنم زكوة ان كانت معلوفة واما اذا كان موافقا له
نحو في الغنم زكوة ان كانت سائمة فلا لان نفي الزكوة عن المعلوفة مقتضى الاصل وقال ان دعوى

بحجية

بحجية المفهوم انما نشاء من ذلك لكونه مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك
بكون الامثلة المذكورة في استدلال الائمة كلها من هذا القبيل ولا يخفى ما فيه فان الفرق في الموافق ايضا
ظاهر جدا فان القائل بحجية المفهوم يقول ان من الشارع هنا حكمين فلا يحتاج الى الاجتهاد في
في طلب حكم المعلوفة وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع وايضا من لا يقول بحجية الاصل
فيما لا نص فيه عمل بمقتضى المفهوم ان قال بالحجية بخلاف من لم يقل به وايضا الاصل لا يصلح معارضا
لدليل بخلاف المفهوم فان الدليلين متعارضان ويحصل الحاجة الى الترجيح ويرجع بدونه الى التوقف
والتخيير **الثانية** قد يتوهم ان مفهوم قولنا ان جاء زيد فاكرمه امران لم يجئ فلا تكرمه وهذا
بط لان المفهوم رفع الحكم الثابت للمذكور عن غير المذكور ورفع الايجاب هو عدم الوجوب
لا الحرمة نعم اذا كان حكم المنطوق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة **الثالثة** قد ذكر
جماعة ان مفهوم كل غنم سائمة فيه زكوة ان كل معلوفة ليس فيه الزكوة فيصدق على تقدير وجوبها
في بعض المعلوفة وعدم وجوبها في شيء منها وان مفهوم بعض السائمة فيه الزكوة ان بعض المعلوفة
ليس كذلك بل مدلوله لا شيء من المعلوفة فيه الزكوة وان مفهوم لا شيء من المعلوفة فيه الزكوة ان
شيئا من السائمة فيه الزكوة وقال صاحب المعالم ان مفهوم كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سوره
انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه كذلك ونقل مثله عن الشيخ ايضا وقد يعترض عليهما بان القول الاول كانه نشأ من جعل
المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق مع انه غير صحيح لاختلاف الموضوع وتصادقهما واما من اطلق النقيض
على المفهوم فمراده انه رافع لحكم المنطوق والمراد رفعه عن غير المذكور ثم استدل لتصحيح قول الشيخ
بان الباعث على اختلاف حكم المذكور وغير المذكور هو القيد لئلا يعري القيد عن الفائدة فكلما
لم يتعلق به القيد يتعلق به الحكم المخالف اذ لو لم يتعلق ببعض ما لم يتعلق به القيد ايضا لم يكن للتقييد
فائدة فان قلت الفائدة يحصل بالمخالفة في الجملة قلت فيبقى التخصيص بتعلقه بالجميع بلا فائدة اقول
الحكم في كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس هو وجوب زكوة الغنم بل وجوبها في الكل وذلك الحكم مختص
بالقيد ومنتف في جميع ما عداه مع ان ما بني ما ذكره على غيره من دليل المفهوم بفائدة القيد و
قد عرفت ضعفه بل ههنا كلام اخر وهو انه لا يتغير في المفهوم سوى الحكم مع الوصف في مفهوم الوصف
والشرط في مفهوم الشرط وهكذا كما هو مقتضى دليل حجيته فلا بد ان يكون مفهوم كل غنم سائمة
فيه الزكوة كل غنم غير سائمة ليس فيه الزكوة واما تغيير الموضوع والتعبير بلا شيء من غير السائمة فيه زكوة
فهو خروج قطعا عن المفهوم ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكره لم ينشأ من جعل المفهوم نقيضا منطقيا
واما ما ذكره في جواب فان قلت فلا محصل له اصلا كما لا يخفى ثم ان هذا النقض اورد على قولهم مفهوم
بعض السائمة فيه الزكوة ثم اذا ان اراد به كون السائمة صفة لبعض الغنم لا للغنم فقط فمفهومه ان
ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد كون السائمة صفة للغنم فيتوجه
الحكم نفيا واثباتا الى البعض فمفهومه ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة اقول لا يخفى

ما فيه اما اولا فلان المذكور في قولهم هو بعض السائمة لا بعض الغنم السائمة وهذا غير صالح لان يراد
به المعنى الاول واما ثانيا فلانه على جعل السائمة صفة الغنم فقلنا ان مفهومه ان البعض الاخر ليس بسائمة
ليس بحجة عند الاكثر فهذا المفهوم لفظ البعض الذي هو نوع من مفهوم العدد او اللقب وليس من مفهوم الوصف
ونظر القائل الى مفهوم الوصف وكذا في الشرط والحاصل ان ههنا مفهومين احدهما مفهوم لفظ البعض او ما في معناه
والاخر مفهوم الوصف او الشرط وتخصيص المفهوم بالاول نفي لمفهوم الشرط او الوصف وغيرهما فيخرج عن محل النزاع

الرابعة قد يتوهم التنافي بين جعل القيود المفهوم من باب دلالة الالتزام وبين تمسكهم في اثباته
بالتبادر الدال على الحقيقة التي هي المطابقة وهو فاسد لان التبادر يتحقق في كل من الدلالات الثلث فانه
قد يتبادر معنى من لفظ من غير تبادر معنى اخر وحينئذ يتبادر [illegible] والحاصل في الذهن يحصل للتخلف
قد يتبادر ذهنيا بكونه لانا ما التبادر والحاصل ان تبادر معنى من لفظ قد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول معنى
الذي هو جزء له اي يتبادر مع معنى الذي يتضمنه وقد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول ملزومه الخارجي
او العقلي او الوضعي فلا تلازم بين مطلق التبادر والمطابقة فان قيل لا دلالة على المفاهيم اعم من الكل
قلنا قيل هي تضمنية لاجل الوضع للامرين ولانها ليست مطابقة وهو ظ ولا التزامية لا لازم الشعور لا
وهاهنا الا زمنه البتة ولانها تعتبر كم من السببية وهو دال على الامرين ويضعف الاول بمنع الوضع للامرين
بل للمنطوق المقيد بقيد المفهوم بان يكون التقييد احترازا دون القيد والثاني بان الشعور في اللوازم العقلية
لا ذرو الا لزم عليه استعمال اللفظ فيما وضع له والثالث بان المراد من افادتها السببية من جهة انفهام
المفهوم والتضامهم مع المنطوق يكون مفاده السببية لا انها تمام معناه الموضوع له وقيل هي التزامية عقلية لجواز
التخصيص المفهوم بالدليل العقلي ويضعفه ضعف الدليل والظ انها التزامية وضعية ويشهد به التزامية وانحرية
خطابية اذ يعد انتفاء اللزوم العقلي والخارجي والذهني بين المعنى ظلا بد من هذه من اللفظ تبادره من حيث
ليس الا الوضع وليس بالمطابقة وهو ظ ولا التضمن لان الفرق بين المعنى التضمني والالتزامي انما هو في الانتقال الى الاول
هل انتقال الى احدهما الانتقال الى الاخر ويتوسط في الاول التضمن والثاني الالتزامي والامر هنا من قبيل
الثاني فان الذهن ينتقل اولا الى المنطوق ويتوسط الى المفهوم

الخامسة قد اشتهر في تلك العبارات ان الاول
الموضوع والمحمول في المفهوم متحد مع مهاة المنطوق وتوضيحه ان المخالفة في المفهوم مع المنطوق هو محض القيد والحكم
نفيا واثباتا لا غيرها ففي مفهوم الشرط مثلا يختلف وجود الشرط وعدمه وثبوت الحكم ونفيه ولا يتبدل غيره نحو قولك
ان جاء زيد فاكرمه يجب ابقاء المجيء وزيد والاكرام وتختلف شرط وجود المجيء بشرط عدم المجيء ووجوب الاكرام
فحكم بعدمه فليس المفهوم انه لم تضرب زيدا وان لم يجئ عمرو ولو ان لم يجئ زيد فلا تضربه او لا يجب اكرام عمرو وعلى
هذا فقوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي في نبأ الفاسق يكون مفهوم الشرط انه لم يجئكم فاسق فلا يجب التبين
في نبأ الفاسق وان جاء عادل انه لا ابدا لا يجب التبين في خبر العادل فان قيل لو صح في ان جاءك عالم فاكرمه
وفي مفهومه الذي هو ان جاءك غير العالم فلا تكرمه يتغاير لان الذات في الاول العالم وفي الاخر غير العالم
قلنا العالم معناه ذات متصفة بالعلم والموضوع هو الذات والاتصاف بالعلم وصفها وهي باقية وان تبدل وصفها

المقصد الثالث في نبذ مما يتعلق بالحكم ولنقدم مقدمة هي انهم قسموا الحكم الى شرعي ووضعي
وعرفوا الاول تارة بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واخرى بطلب الشارع الفعل او
الترك او التسوية ثم المعرفون له بالخطاب بعضهم فسر الخطاب تارة بالكلام النفسي واخرى بتوجيه الكلام ثم قسموا
الحكم الشرعي تارة الى الوجوب والحرمة واخواتهما وتارة الى الوجوب والتحريم او الايجاب والتحريم والندب والكراهة
يكره لا يصدق في الاكثر على شيء من الاقسام كما لا يخفى مع ان الاقسام على بعض التقسيمات يكون فعلية وعلى
الاخر انفعالية وعلى الثالث انفعالية والظ ان ذلك مسامحة منهم وتحقيقه ان الحكم في اصطلاحهم يطلق على معان
ثلث الخطاب المذكور وما يضمنه وهو الطلب او التسوية وما يترتب عليه وهو الوجوب او الحرمة وغيرهما وفي ذلك
كما في حكم القاضي فانه اذا حكم بشيء يقال قد ثبت ويطلق الحكم على قوله فهو هذا حكمه وعلى ما يقع الحكم بالكلف
ويراد انه امر به وطلبه وفي التسوية حكمه تسلط المكلف والحكم بالمعنى الاول لا ينقسم بنفسه الى شيء من الاقسام الثلثة
بل الى ما يترتب عليه تلك الاقسام اي يفيدها وبالمعنى الثاني ينقسم الى الاقسام الفعلية وبالثالث الى الانفعالية
فمن عرفه بالخطاب وفسره بالكلام نظر الى المعنى الاول ومن فسره بتوجيه الكلام نظر الى الثاني وما اعترض على
عرفه نظر الى الثالث ثم ان منهم من جعل الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح فادخل الوضعي في الشرعي ومنهم من
خصهما بالصريح فاخرج عنه والحكم عنده والمشهور الاخراج فيجعلون كلا منهما قسيما للاخر ويقسمون الاول الى الاقسام
الخمسة المشهورة والثاني الى ثمانية السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة والتقدير
ومنهم من يزيد ومنهم من ينقص وقد قدمنا ما يتعلق بالاحكام الخمسة الشرعية في مباحث الامر والنهي ونذكر هنا
نبذا مما يتعلق باحكام الوضع والحاكم

منهاج عرفوا السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
لذاته والقيد الاخير لدخول سبب قام سبب اخر مقامه او قارن عدم الشرط او وجود المانع والمراد باستلزامه الوجود
الوجود ان يكون هو المؤثر فيه وان توقف ترتب الاثر عليه على شيء اخر وفي ذلك التوقف لا ينافي اللزوم كما في
الاحراق من لوازم النار مع ان ترتبه عليه يتوقف على قابلية المحل فلا يرد ان المراد بالسبب ان كان التام فلا
الى القيد الاخير لاستحالة مقارنته مع عدم الشرط او وجود المانع وان كان الاعم فلا يلزم من وجوده الوجود
بل هو عين الشرط وتوضيح المقام ان لكل حادث سببا تاما وهو مركب من امور بعضها مؤثر في وجود الحادث
وبعضها من شرائط تاثير المؤثر وليس الوجود من اثاره كما ان للاحراق سببا تاما هو النار وقابلية المحل ولا شك
ان الاحراق اثر النار ولكن ترتبه عليها يتوقف على قابلية المحل وهذا صرح المحقق في شرح التجريد في جواب
من قال ان عدم المانع من اجزاء العلة التامة فيلزم تاثير العدم في الوجود قال المؤثر في الوجود هو الفاعل
فقط وعدم المانع من الاجزاء انما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه انتهى والحاصل ان بعض الاجزاء ما منه
الوجود وبعضها ما يتوقف عليه الوجود وان لم يكن منه ويصح نسبة استلزام وجوده الوجود الى الاول في
الثاني فمراد الاصوليين بالسبب هو الناقص الذي هو بعض اجزاء التام ولكن لا كل بعض بل ما يصدر منه
الوجود وان توقف في ذلك الصدور على امر اخر او هو من الشرط الاجزاء التي لا اثر لها في الوجود وان
توقف اثر المؤثر عليها وقد يفرق هنا بين الشرط وغيره من اجزاء العلة في غير اصول الفقه ايضا قال الفاضل

المقدم والمتأخر نقول في تقسيم اجزاء العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني
اما مؤثر في الوجود او لا الاخير الوجود او لا هذا ولا ذاك وحينئذ اما ان يكون وجوده متوقفا عليه وهو
الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد المنتهي والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود و
لا عدم لذاته وقد يجعل الجزء غير داخل لتخريج اجزاء العلة ويخرج بالاول حين المانع والسبب وحين الاول
ما قارنهما والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته وبالاخير دخل بما قارنه
الاولين وجودا وعدما ثم كل من الثلثة اما عقلي او عادي او شرعي كما ان العقلي ما يحكم العقل بكونه سببا
في وجود السبب والشرط العقلي ما يحكم الشرع بدونه لمصلحة المتعلقة بين كونه وجود ما امر الاجل الشارع
شرطا او سببا وبهذا يندفع ما يتوهم في بعض الاسباب والشروط الشرعية من عدم الفرق بينها وبين المؤثر في
الوجود وقد اشتبه الامر في ذلك على جمع من الاعلام وعليك بضبط ما تلونا عليك والصحة في المعاملات
هي ترتب المطلوب منها عليها وهكذا في العبادات موافقة الامر عند المتكلمين وكون الفعل بحيث يسقط القضاء عند
الفقهاء قالوا ويظهر الفائدة في الصلوة مع ظن الطهارة اذا ظهر خلافه فان صلوته صحيحة عند المتكلمين لكونها
موافقة للامر لان المأمور بها حاج غير صحيحة عند الفقهاء لوجوب القضاء عليه اذا ظهر الخلاف وقيل بعدم
كونها صحيحة على تعريف المتكلمين ايضا لان المأمور بها الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر فساد ظنه وقد
ظهر وقيل بكونها صحيحة عند الفقهاء ايضا لانها مسقطة للقضاء بالنسبة الى هذا الامر وان التكليف بها
قضاء هو الصلوة مع تيقن الطهارة وقيل لان المراد من كونه مسقطا للقضاء كونه كان نظير المكلف و
هنا كلمة قبل الانكشاف الفساد فيكون صحيحا في وقت وان كان باطلا في اخر والكل منظور فيه كما بيناه في شرح
التجريد والذي اراه هو عدم انفكاك صحة الفعل على تفسير المتكلمين عن صحته على تفسير الفقهاء لان كون الفعل
مسقطا للقضاء على اصطلاحهم لاجل كونه الفعل تمام الواجب ويحكم به الضرورة ايضا وكونه تماما انما هو
موافقة المأمور به اولا في الوقت واتيانه القضاء ما فعل بعد الوقت الاول لتدارك ما سبق وجوبه وفات فاذا
كان الاتي به موافقا للمأمور به فاين الفائت وايضا اما يكون المأمور به الصلوة بظن الطهارة التي
لم يظهر فساد ظنه او مطلقا فعلى الاول مع وضوح بطلانه لا يكون ما فعل موافقا للمأمور به كما لا يكون
مسقطا للقضاء وعلى الثاني يكون المأمور به متأتيا به فلا يعقل قضاؤه واما حكم الشارع بوجوب قضاء
صلوة ظان الطهارة بعد ظهور خلاف ظنه فهو ليس قضاء بالمعنى المصطلح بل اطلق عليه القضاء مجازا لتشابه
مع القضاء الحقيقي في ادائه مع ما يفعل في الوقت الاول ولذا لا يحكم بالقضاء في غير المنصوص عليه
فيصح تعريفها بما لا ينتقض الاول بالجامع لا لتزام اتصافه بالصحة وفي الثاني بصلوة المتيمم اذ المراد
من كون الفعل مسقطا للقضاء كونه بحيث لو كان له قضاء اسقطه ثم ان الفرق بين الصحة في العبادة
والمعاملة في التفسير لاجل ان المطلوب في العبادات امتثال الامر وفي المعاملات ترتب الاثر ولا اثر
معلوما ظاهرا في الاول كما لا امر في الثاني ولا يحصل الامتثال الا بكون الفعل تماما على ما قرره الشارع
كما ان ترتب الاثر ايضا كذلك والتمامية هي الصحة لغة وعرفا ولولا ذلك كان كل عبادة صحيحة غير معقد

طاب ثراه
بالحكم العقل متوقف اثره ما بعد الوجود في الوجود عليه
وكذا المانع والعادي من كل منهما ما يحكم الشرع
عما ذكره الشيخ

عن اثره واقول ويتضح ان حق الصحة في الموضعين هي كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر ولما كان بكل ما لم
يترتب عليها الاثر بوضع الشارع وحكمه وبالجملة تترتب على كل ما وافق وضعه يصح ان يقال الصحة في
الموضعين هي كون الفعل موافقا لما قرره الشارع والبطلان يقابل الصحة والفساد يرادفه وتفرقة
الحنفية بينهما تحكم هنا ولا يخفى ان عد الصحة والبطلان من احكام الوضع انما هو على وفق ما
ذكره جماعة والحق كونهما في الموضعين من احكام العقل وقد يجعل في المعاملات من احكام الوضع
وفي العبادات من العقل والتفصيل يطلب من الشرح وعرفنا الرخصة بانه ما شرع مع قيام المانع لعذر
المشقة والحرج والعزيمة بالحكم الثابت بدونه قيام المانع واورد على الاول بجعل الاستنجاء مع وجود
الماء فانهم صرحوا بكونه رخصة مع انه ليس بعذر ولذا قيد بعضهم بدل العذر التخفيف والسهولة ويرد
عليه مثل تقديم غسل الجمعة عند خوف عوز الماء فانه رخصة مع انه ليس فيه تخفيف وايضا ان اريد تصريح
الشارع بكونه للتخفيف فلم يرد ان لا يكون اكثر ما صرحوا بكونه رخصة من الرخصة وان كان المراد انه كان مطلبا
له ففيه انه لم يصح الاطلاق على كثير من التخصيصات والتقييدات وعلى الثاني جميع الاحكام الشرعية لقيام
المقتضي للمنع فيه وهو الاصل ولم اعثر على تعريف تام لهما بل موارد استعمال كل من الرخصة والعزيمة في عبارات
الفقهاء والاطلاقات غير منضبطة جدا والظاهر ان الرخصة ما خفف من الاحكام على وجه الجواز مع جواز العمل بالحكم الاول
ايضا كالقصر في الاماكن الاربعة والعزيمة بما خفف مع عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والافطار عند الائمة
والتقدير بان نفرض المعدوم موجودا او بالعكس لتصحيح حكم يتوقف عليه كالملك الضمني **فائدة** مما لا ريب فيه
وصرح به جماعة منهم والدي العلامة في بعض كتبه ان الاصل الاولى هو تداخل الاسباب الشرعية وقد بينا وجهه في
بعض كتبنا وانما الكلام في انه هل ثبت من الادلة ان الحكم فيها عدم التداخل حتى يثبت خلافه ام لا فقال جماعة الاكثر
عدم تداخل الاسباب بما استدلوا عليه بوجوه الاول ان الشارع اذا قال الافطار في نهار شهر رمضان سبب وجوب
الكفارة ومخالفة النذر ايضا موجبها فاذا افطر المكلف يلزم وجوب الكفارة عليه بمقتضى الاول ولو خالف نذره ايضا
يلزم وجوب كفارة عليه بمقتضى الثاني فلو قلنا بالتداخل ولم يجب عليه كفارة ثانية فاما ان اوجبا السببان الثاني
وجوب تلك الكفارة انه بخصوصها فيلزم اتحاد الموجبة وان لم يوجب شيئا يلزم خلاف مقتضى كلام الشارع فيه
وان اوجبا معا كفارة واحدة يلزم عدم كون شيء منهما سببا فيلزم خلاف مقتضى كلامه فيهما وهو باطل وعلى هذا
فكلما ثبت التداخل بدليل يلزم الحكم بخروج احد السببين عن السببية فان الاسباب الشرعية لما كانت سببيتها
بقول الشارع ويكون شرعيتها في جميع افراد ذلك السبب بالعموم او الاطلاق فيكون التداخل في البعض بدليل خارج
ويرد عليه اختيار ان الثاني لا يوجب شيئا لان مقتضى قوله الافطار موجب الكفارة ومخالفة النذر موجبها اما ان الاثر
مطلقا يحال بهما فيلزم ايجاب الواجب عند التعاقب بخروج كون المعدوم لموجد وهو غير جائز واما ان يجب الماهية
عند الانفراد والفرد الغاير عند ايجاب الاخر عند التعدد فيلزم استعمال اللفظ في معنيين وهما حقيقة ومجاز او ايجاب
الماهية عند الوحدة بان يخص كل منهما بما لم يقيده الاخر فلا يكون السابق موجبا لشيء وما ضمن فيه فقيد وما اقل
من ان الضرورة اقتضاء التعدد ارتكاب خلاف اصل مع ان الدليل لا يجري في مثل من افطر بالمسكر ومن خالف

الذي فلكين لان ورود الاوامر المتعددة على شيء واحد يجابي مضافا الى ان المسببات ليست الا الاحكام دون
متعلقاتها ولا يلزم من تعدد الاحكام تعدد الموضوعات مما يوجب السبب من جهات متعددة تكرر ...
الاجنبية في نهار رمضان الثاني ان التبادر اختصاص كل مسبب بالسبب كما في قوله ان جاءك زيد فاعطه درهما
وفيه مضافا الى منع التبادر انه انما يتمشى اذا كان هناك لفظ مع ان الحكم ثبت باجماع ونحوه مع ان الالفاظ
الدالة على الاسباب غير منحصرة ودعوى التبادر من الكل ... الثالث ان مقتضى كل سبب الاتيان بمسبب كامل ام
سببية الاخر تقتضي وجوب الامتثال ولا يتم الا بعدم التداخل وفيه منع كل من الاقتضائين والملازمة الرابع اتفاق
الفقهاء عليه بحيث لا يعتد بمخالفة بعض الظاهرية وفيه انه ان اريد الاتفاق في بعض الموارد فهو كذلك ولا يثبت منه
الاصل الكلي المستفاد منه الدليل وان اريد مطلقا فهو ممنوع كيف والاكثر خالفوا في كثير وان علل بمقتضاه في موضع
الدليل الخامس استقراء الشرعيات فان الدال فيها من الطهارات الى الديات على تعدد المسببات اذا تعدد اسبابها
الا ترى ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والكفارات والحدود وغيرها على كثرتها اكثر ما يجتمع مع توافق
مسبباتها وهي مع هذا متعددة كالصلوات الفائتة والحاضرة والفوائت المتعددة وصلوة الخسوف والكسوف والمنذورة
والزلزلة والكسوف والعيدين مع الاستسقاء وكذا انواع الصلوة واقسام الزكوة والديون المستقرة باسباب مختلفة
وغير ذلك وفيه بعد المناقشة في ثبوت التداخل وما مر عليه في كثير من الابواب بحيث يمكن دعوى ان اقلها الي
فيرعلى العدد كما في باب الوضوء والغسل والتطهير من الاخباث والايمان والنذور وكثير من الحدود وان الامر الاجنبي
في مثل ذلك شيء انه على فرض التسليم لا يكون الا من باب الالحاق بالاغلب وهو ليس بحجة الا ترى انه بعد ثبوت
اصل الطهارة الاولى للاشياء لو حكم الشارع بنجاسة اكثرها لا يحكم بنجاسة على الشك السادس انه لا شك في
التعدد في بعض الموارد والمتقول هو انه لا فرق بالنسبة الى السببية الجميع يتحقق وفيه انه يتم لو علم انه المقتضى وهو
وليس كذلك الا من باب اثبات العلة بالمناسبة الذي هو من ضعيف افراد القياس مع انه يتمهد الاصالة التي اثبتناها
بيناه من منها في غير هذا الكتاب ثم لا يخفى ان اجزاء الواحد انما هو مع عدم سبقية السبب الثاني بالمسبب الاول واما
اما معها فلا شك في اصالة عدم التداخل وكذا لا شك في التعدد مع اختلاف المسببات نوعا او جنسا او كلية ...
كفاية الواحد ... عن قصد التعدد او على عدم قصد عدم التداخل او بتداخل ولو قصد بعد الا هو ... اذا
قصد الفعل لاحدها الا ان الشارع الا يجامع بعد اشتراط قصد السبب او وصفه لا يتحقق الا بالقصد ويظهر ثمرة ان التداخل في
الاغلب قهري

تنبيهان

اختلفوا في الحاكم هل هو الشرع فقط او العقل ايضا وهذه المسئلة من الاصول
الاسلامية وبحث كثير من المتنازعات بين الفرق ويتكثر التشاجر فيها وقبل الخوض فيها ينبغي تقديم مقدمات الاولى
ليس النزاع في ان العقل الا حكم له اصلا لبداهة حكمه كثير من الامور بل النزاع في انه هل يحكم بالحسن والقبح ام لا
كما صرح به العضدي وغيره ولذا خصص عنوان المسئلة بالحسن والقبح الثانية الصحيح من تصانيفهم كما تم
ان الحسن والقبح يطلقان على معان ثمانية صفة الكمال والنقص وملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة وملائمة الطبع ومنافرته وكون الفعل يجب للعالم بحاله القادر عليه ان يفعله وكونه بحيث ليس له
ان يفعله ذكره في التهذيب وكون الفعل مما لا حرج في فعله وما فيه حرج واستحقاق فاعله المتصف بالمدح او

الذم واستحقاق فاعله الثواب والعقاب وكونه بحيث امر الشارع بمدح فاعله او الذم ثم ان الاكثر
اكتفوا بذكر بعض تلك المعاني وهذا ايضا متفاوتون وقد تصدى بعضهم لتوجيه الاكتفاء بذكر بعض
كما انه وجه ترك الاول بان تاركه في مقام بيان ما يتصف به الافعال الا الصفات وترك الثالث بانه معنى
غير مشهور او بانه راجع الى الثاني وترك الخامس برجوعه الى السادس اقول الظاهر ان الاول راجع الى
الثاني او السادس اذ لا معنى لكون العلم حسنا الا انه يترتب عليه مصالح وفوائد لا يترتب على الجهل او ان
المتصف به يستحق المدح ومعنى كونه كمالا ليس الا ذلك ايضا والثالث اما ليس من المعاني المصطلحة او راجع
الى الثاني كما سبق والرابع كالاول بل يمكن ارجاعه الى السابع ايضا اذ لا معنى لكون الفعل بحيث يجب للقادر
عليه العالم بحاله ان يفعله الا انه يلائم غرضه او يستحق بفعله المدح او الثواب والخامس كالرابع اذ المراد
بالحرج اما الضرر فيرجع الى الثاني او الذم فالى السادس او العقاب فالى السابع او الاعم من الثلثة فيرجع
الى الجميع او بالعاقل بمجرد الذم الشرعي فيرجع الى الثامن وهو ليس معنى اخر وراء السادس بل هو اخص منه
ذكره الاشاعرة الذين لا يقولون الا بالمدح والذم الشرعيين فتلخص من ذلك ان معنى الحسن والقبح منحصر في الاول
والسادس والسابع وظهر وجه اختلافهم في ذكر معانيهما الثالثة اذ قد عرفت ان المعاني التي ذكروها اما
يرجع الى معان ثلثة ملائمة الغرض ومخالفته وكونه موجبا لاستحقاق المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب
فاعلم ان المعنى الاول مع ما يرجع اليه لا يكون الا اضافيين لاختلاف الطبايع والاغراض وتفاوت الطبايع الى
واما المعنيين الاخيرين فهذه من معنى الثواب والعقاب والحسن والقبح العقليين لا يكونان ايضا الا اضافيين الا
بامر الشارع ونهيه واما عند من يثبتها فيمكن ان يكونا ذاتيين وان يكونا اضافيين وقد وقع الخلاف فيه كما يأتي
الرابعة اعلم ان للاشاعرة مع المعتزلة في هذا المقام نزاعين احدهما في ان الحسن والقبح هل يكونان ذاتيين
للافعال اي مقتضى ذواتها او مقتضى صفتها اللازمة له او بكونه احدهما كذلك ولا يكونان الا اضافيين وثانيهما في
انهما هل يكونان عقليين ام لا ولكن هذا النزاع انما هو في المعنى السادس والسابع فان الاشاعرة صرحوا جميعا بان
الحسن والقبح بغير هذين المعنيين لا يتوقفان على الشرع وكونهما ايضا ظاهر فان كون شيء ملائما للغرض او
منافرا له مما لا تعلق له بالشرع اصلا ولهذا انما يدركه العقل من غير توسط الشرع وقد خصص جماعة منهم
الا العلامة النزاع بالسادس وان كان تجاريا في السابع ايضا كما ذكره صاحب المواقف وبعض اخر من
متاخري اصحابنا وبحث بذكر الكلام اولا في السادس ثم يتكلم بالكلام في السابع ثم نعقبهما بالكلام في النزاع
الاول فههنا ثلث مقامات المقام الاول في الكلام في ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عقليان
ام شرعيان فقالت المعتزلة انه كما ان في المحسوسات اشياء ملائمة للحس واشياء منافرة له كذلك في المعقولات
افعال ملائمة للعقل بمعزل له لو ادركها بديهة في انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع ملائمة لنفسه ويحكم بان
فاعلها من حيث هو فاعلها يستحق المدح وافعال منافرة له يحكم بان فاعلها يستحق الذم وقالت الاشاعرة
انه ليس كذلك بل لا يفرق العقل بين قتل المظلوم وايلامه ونصره واكرامه بل كل منهما عنده سواء والشارع جعل
احدهما محمودا وامر به والاخر مذموما ونهى عنه وليس الا بمحض اعتباره واختياره ولو عكس لكان نهيا عنه
وانقلب الامر فهو بعد اعتباره وامره ونهيه لا يصير الفعل ايضا حسنا عند العقل ولا قبيحا عند فيحكم

العقل بان ما امر به الشارع موجب لاستحقاق المدح وما نهى عنه موجب لاستحقاق الذم بسبب امره ونهيه بل
بان على ما كان عليه من تساوي الطرفين عند العقل ولا يحكم بان امتثال اوامر الشارع والاجتناب عن نواهيه
حسن ثم يحكم بان ما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح عنوان الشارع يعده وقد مر ثم لا يخفى ان ذلك
النزاع بين هذين الفريقين انما هو على طريق الايجاب والسلب الكليين ولكن المعتزلة في هذا المقام
في صدد ابطال مذهب الاشاعرة من غير ملاحظة اثبات الكلية ثم بعد ذلك يثبتون ان امر الشارع ونهيه
لا يكون الا لحسن او قبح عقلي فلزم منه الكلية في افعال العباد واما في افعال الله سبحانه فلما لم يمكن القول
بالحسن والقبح الشرعيين فيها فالاشاعرة ينفونهما عنها مطلقا والمعتزلة يكتفون هنا باثباتهما فيها في الجملة
ثم يتكلمون في كل فعل فعل من افعاله سبحانه في موضعه ولا يخفى ايضا ان المراد بالعقلي هنا مقابل الشرعي اي
ما كان متحققا ثابتا في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وليس المراد ما يدركه العقل الا من قبل
الشرع كما توهم والا لصح تقسيمهم الحسن والقبح العقليين الى ما يدركه العقل ضرورة وما يدركه بالنظر
وما لا يدركه الا من جهة امر الشارع ونهيه واطلاق العقلي على مثل ذلك شائع كما يطلق الوجوب العقلي
على الذاتي الذي يتحقق في نفس الامر ولا يراد تعلقه بديهة العقل ويمكن ان يقال ان المراد بحكم العقل
ليس ادراكه اذ ليس العقل بل بمعناه الشرطية اي لو عرف العقل الفعل على ما هو عليه في الواقع وجهاته
واعتباراته الداخلة والخارجة لحكم بذلك ويجوز ان يعلم العقل الفعل على ما هو عليه وجميع جهاته
حتى الجهة التي هي في الواقع جهة الذم او المدح ولكن لا يعلم ولا يميزه عند او اتفاقا او ما احتمل او لا يعلم
ان هذه الجهة توجب المدح او الذم وقد دفع بان العلم بان كون هذه الجهة موجبة للمدح او الذم ايضا من
اعتبارات الفعل وجهاته وايضا المراد العقل الذي لم يختل بنوع الاستعداد بل كان في الدرجة العالية
ولا يجوز ايضا ان المراد بمدح العقل وذمه نعماءه كما الفعل على ما هو عليه اذ كان الفعل بحيث لو خلت
النفس العاقلة وطبعها برأسها مستحقا لان يمدحه ويكون باعثا امانيه او يذمه ويبعده ويحيط عليه … فلا اعتبار
بالمدح والذم الحاصلين من جهة القوى الغضبية والشهوية والوهمية والعرف والعادة فلو ان واحدا
تصور اشتمالا على انواع الدقائق او صنع الدرهم فيها نغمات عجيبة واصوات غريبة بحيث يستحسنها كل من
يراها فانه يمدح المصور والصانع عند الفريقين ولكن هذا المدح ليس محل النزاع لانه ليس من مقتضيات
النفس العاقلة فان الشارع ذمهما وهو كاشف عن قبح نفس امريهما فلو تصورهما العقل بجميع جهاتها لاستقبحها
وكيف كان فالحق مع المعتزلة ويدل عليه وجوه الاول انه لا شك في ان لنا اذعانا بان للحواس الظاهرة ملايمات
ومنافرات مثل ان السمع يلايم الصوت الحسن وينافر انكر الاصوات وكذا غيره من الحواس وكذلك للنفس العاقلة
ملايمات ومنافرات وجوه … لا يشك في حسنها او قبحها من لم يتدين بالشرايع اصلا فانه لا شك
ان الاحسان بالمظلوم ودفع الظلم عنه امر مستحق للمدح ومعاونة الظالم وتحريضه على ظلمه امر مستحق للذم وان
لم يكن شرع اصلا من الافعال ما يحكم بحسنها او قبحها جميع اهل الملل والنحل من المتدين بالشرايع وغيرهم
ولولا الحسن والقبح العقليان لزم ان لا يكون عند غير المتدين بالشريعة قبح ولا حسن ويكون جميع الافعال

عندهم

عندهم على السواء مع انه لو فرض احد نشأ في بادية ولم يسمع بمجيء رسول ولا امر ولا نهي ولا ثواب
ولا عقاب فدخل ذلك الشخص في بلد وشغل عنه ان عمرا كان مديونا معسرا في ايدي الخصماء مع
اولاده وعياله واراد خصماؤه قتل اولاده وسبي نسوانه وزجر نفسه فقضى زيد دينه واعطاه من
ماله واتعب نفسه في استخلاصه بمحض الاحسان اليه حتى خلصه وخلص اولاده ونسوانه وهيأ لهم مسكنهم
وضيق على نفسه ثم بعد خلاص عمرو اخذ زيدا وحبسه ويضربه واولاده كل يوم ويضيق عليهم
في الاكل والشرب فليعرض فعل عمرو مع زيد فهل يرضى نفسك بان تقول ان ذلك الناشي في البادية
الغافل عن الشريعة ينكر قبح ذلك ويقول انه لا يرد على عمرو ذم والظاهر ان الخصم ايضا لا ينكر ذلك ولو انكر
فهو في مقام المخاصمة والجدال الا ترى الاشاعرة انهم في مقام الوعظ والنصيحة يصرحون بذلك
ولو راجعت كتبهم المؤلفة في الاخلاق والمواعظ وشرح شغل القوة العاقلة لترى انهم تصريحات عليه
بل يظهر ذلك من سلائقهم وكفى في اقرارهم بذلك قولهم بحجية الاستحسان والمصالح فان مرادهم منها
ان ما يستحسنه العقل ويحكم فيه بمصلحة فهو حجة وان لم يرد به شرع وقيل ان قولهم بحجية القياس
لا يتمشى ايضا الا على القول بالحسن والقبح العقليين لان العلة والجامع الذي هو علة وشرط في
الحكم ليس الا امرا عقليا وفيه ان هذا انما يتم لو قالوا بانه لا حكم للعقل اصلا وهم لا يقولون بذلك بل
حكم العقل بالحسن والقبح في بعض الافعال مسلم ولكن ليس بالمعنى المتنازع فيه اي استحقاق المدح والذم
بل باحد المعاني التي تتفق على كونها عقلية كملايمة الغرض ومنافرته وما فيه مصلحة او ليس فيه حرج او
صفة الكمال والنقص قلنا انا نراهم يمدحون ويذمون على الافعال المذكورة ولو لم يسمعوا الشريعة اصلا
وهو ظاهر بنا ولا ينافيه تحقق الحسن والقبح بالمعنى الاخر ايضا ولو انكر احد المدح او الذم فهو مكابر في
ليرجع الى الناس ويسلم عن ذلك الثاني انه لو فرض استواء الصدق والكذب في جميع
الوجوه العارضة والعوارض الخارجية الصالحة للترجيح فلا ريب ان العقل يختار الصدق والحاكم ان يحكم
باستحقاق الاشرف المدح لما اختاره وذلك الفرض ليس بمحال ومنع الاختيار مكابرة فانه لو سئل
شخص له عقل سليم ولم يكن عارفا بشرع ولا عادة ويكون مصلحة الصدق والكذب بالنسبة اليه والحكم
على السواء عن اولوية اختيار احد الطرفين يجيب جزما بلزوم اختيار الصدق وبلوم من اختار الكذب ومنع كونه
اختيار الصدق حسنا بالمعنى المتنازع فيه بل باحد المعاني الاخر التي يقول الخصم بكونه عقليا مردود بانه اذا فرض
التساوي في جميع الوجوه الخارجية من الشرع والعادة والمصلحة والغرض كما هو المفروض فلا مجال لان يقال
نعم هذا الدليل لا يفيد من قبل من قال من المعتزلة بان الحسن والقبح لا يكونان ذاتيين لانه اذا فرض على هذا
القول استواء الضدين من جميع الوجوه والاعتبارات يرتفع الحسن والقبح هنا وانما جعلنا المفروض الاستواء
في الامور الخارجة دون جميع الوجوه من الراجعة الى الذات والصفات الحقيقية والعوارض المفارقة كما
جعله بعضهم لئلا يرد قول الاشاعرة ان هذا فرض محال واما الجواب عنه بان فرض المحال ليس بمحال فغير مفيد
هذا الفرض محال لان لكل واحد من الضدين لوازم منافية للوازم الاخر فلعلها في المثال المطابقة من

اللا اطلاقه فتقديرنا وهما امر مستحيل ولو فقد العقل فلانه اثار الصدق ح بل لا معنى للاشرفية
لان الاشرفية لا يكون الا مع وجود جهة شرافة في احدهما وهو ينافي فرض التساوي من جميع الوجوه بل
يمتنع ايثار احدهما ح على اصول المعتزلة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح بل لو اختار احدهما ح لا يثبت الظلم
اذ لا يكون ح حسنا اذ ليس الحسن الا بجهة واقعية وامتناع عدم الايثار انما هو على ما هو في الواقع واما
الفرض المذكور فيستلزم قطعا لانحصار استلزام الحكم المحال مشهور واستبعاد منع الايثار الذي يتبادر
الى الذهن انما هو باعتبار الواقع واما مع الفرض فلا ولو استبعد احد ايضا فللخلط بين حكم العقل مع
وجود المقدر وحكمه مع وجود المقدر والذي يجزم به العقل هو ايثار الاشرف في الاول دون الثاني
والمستبعد يظن انه يجزم به في الثاني ايضا وهو غلط منشاؤه استحالة وقوع الثاني فما قيل من انه يلزم من
ذلك عدم الاعتماد على الجزم اذ في كل مقام يجزم العقل يجوز ان يكون غلطا ولم يجزم بعدم الغلط فكلام
واه ناش عن عدم فهم المراد فانه ليس المراد ان العقل يجزم بايثار الصدق ولكنه غلط في ذلك الجزم بل انه
يجزم بايثار الصدق في صورة التقدير لا في صورة وجود المقدر والمستبعد غلط وظن انه يجزم به في الثانية وقد
اجابوا عن الدليل بوجهين اخرين احدهما ان اللازم منه اختيار العقل صدقه مثلا لا اختياره سبحانه صدقه فلا
يجوز مقايسة افعاله سبحانه على افعالنا وفيه انه قد عرفت ان الكلام هنا في الاثبات الكلية مع انا نعلم قطعا اختياره
سبحانه صدقه في الفرض ومنع امكان فهم العقل شيئا مما يتعلق به سبحانه يوجب سد باب اثبات الصانع والتوحيد
وامثالهما ثانيهما ان اللازم حكم عقولنا بحسن الصدق مثلا وهو لا يثبت الواقع والكلام فيه كما مر وفيه ان
عقولنا وان لم يصل الى الواقع في جميع الامور الا ان منها ما نجزم بكونه مطابقا للواقع وهذا منه وانكار ذلك
المحذور المذكور من انسداد باب العلم بالمرة وقد رد الجواب بوجوه اخر ضعيفة لا فائدة في ذكرها ذكرناها في الشرح

الثالث ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لزم افحام الرسل في تكليفهم باتباعهم لانه اذا قال اصدقني
فلقائل ان يقول لا يجب علي ذلك الا بعد ان اعلم صدقك فاذا قال انظر في معجزتي كي تعلم فيقول لا انظر حتى يجب
والعقل لا يقتضيه ولا يجب شيء حتى انظر او يقول لا انظر حتى يثبت الشرع ولا يثبت حتى انظر ولا انظر فيفحم الرسول
بل يلزم عدم العقاب على من لم يقبل الشريعة في هذا اليوم متمسكا بانه لا يجب علي تفحص الادلة بل يؤدي الى جواز ترك
التكاليف والقول بانه يحكي عدم تفطن الامة بذلك او عدم الالتفات اليه ومع وقوع النظر من غير سبق وجوب او حصول
العلم بالمعجزة باخبار متواترة وغير ذلك مدفوع بان ذلك وان نفع في دفع الافحام ولكنه لا ينفي امكانه وهو يستلزم
لامكان انتفاء فائدة البعث وعدم وجوب اتباع الرسل وهذا ايضا ظاهر وقد نوقش في هذا الدليل بوجوه احدها ان الافحام
مشترك لان الوجوب العقلي للنظر في معرفة الله الذي من افراده النظر الى المعجزة وان كان واجبا عقلا عند المعتزلة الا ان
وجوبه ليس ضروريا لتوقفه على امور نظرية كافادة النظر للعلم حتى يجب ووجوب معرفة الله وانها لا يتم الا بالنظر
وان ما لا يتم الواجب الا به واجب وغير ذلك كلها نظرية وعلى هذا فللمخاطب ان يقول لا انظر الى المعجزة لان وجوب
النظر يتوقف على النظر وانا لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى يثبت وجوب النظر وجوابه منع النظر به فانه يحكم كل من يعقل
بانه اذا قال احد المكلفين ان الله سبحانه الذي خلقك ورزقك بعثني اليك باني خليفته لهم وطلبت منك امورا

ونهيك

ونهيك عن امور واعطاني معجزة اذا نظرت اليها يحصل لك العلم بصدقي مقالي فانظر اليها يجب في الشرع على كل حال
واما ما ذكر من الاحتياج الى المقدمات المذكورة وهي نظرية ففيه منع نظرية الاولى باطلاقها فان النظر
يكون بالاستدلال واخرى بالتفطن الى المعجزة وافادة الثاني للعلم لا يحتاج الى نظر ولذا نرى البديهي يقطع
بصدق النبي بعد رؤية المعجزة من غير تامل وكذا الثانية فانه لو سلم نظريتها وجوب المعرفة فانما هو في بدو
الامر واما اذا جاء المدعي فالظاهر حينئذ بالتبليغ بان امر الله بالمعرفة واعطاه المعجزة الموجبة للعلم واما
الثالثة ففيها ان المانعين من ان المعرفة لا يتم الا بالنظر يقولون بوجوب احد الامرين اما النظر الى المعجزة
او امر اخر كالمجاهدة فلا يلزم الافحام واما الرابعة ففيها ان الوجوب العقلي لما لا يتم الواجب الا به ليس محل كلام
بل هو بديهي ثم لو سلم نظريته وجوب النظر فانما هو يحصل بوسط لا نعيبه قطعا وثانيها ان قول المخاطب لا انظر حتى
يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه وجوابه ان المستدل لا يقول بان النظر يتوقف على وجوبه بل ان الامر
الذي المخاطب يتوقف عليه وثالثها ان تحقق الوجوب الشرعي غير متوقف على علم المكلف بذلك الوجوب
لا الامر المتوقف ثابت وان لم يثبت عند المكلف وجوابه ان الوجوب الشرعي الذي لا يتوقف ثبوته على العلم
هو الواقعي لا الامر المتوقف والذي يدفع افحام الرسل هو العلم بالوجوب لان المخاطب يقول لا انظر حتى اعلم
النظر لا حتى تحقق الوجوب واما ما قيل في التنظير تضعيفا لما قيل من الجواب عن الرد بان الوجوب الواقعي لا ينفع
لكونه في مقام الاثبات والوجوب الواقعي يحتمل فيفحم بعجزه عن اثباته من ان النبي ليس في مقام الاثبات بل
المفحم مستدل ومدع فلان للرسول ان يمنع قوله لا يجب حتى انظر الذي هو مجوز قولنا وجوب النظر موقوف على النظر
وجه ضعفه ان امكان المنع انما هو اذا قال المفحم لا يجب حتى انظر بل يقول لا اعلم الوجوب حتى انظر فانه
لا يمكن النبي منعه ثم انه قد يحتج في دفع الافحام بانه اذا ابدى المدعي الافحام توجه الخصم الى مقدمات النبي
وعدم تمكنه من الافحام عليه فهو غير لازم ومما قد يعترض على الخصم عن نقد بانه غير صار في افحام المعجزة
كما لا يضر اذا لم يسمع المكلف قول الرسل انظر في معجزتي اخبارا او بعد وفيه ان اريد ان الافحام الحاصل
الاعراض غير صار في ثبوت الخطاب عند النبي فهو مسلم وان اريد انه غير صار في اثباته عند الخصم فممنوع وهنا الاثبات
على الخصم وقد يقال ايضا في دفعه ان للاشاعرة ان يمنعوا عادة الله عز شانه جارية باراءة المعجزة للمكلفين فلا
الافحام ويرد ذلك انه اذا لم يسمع المكلف قول الرسل انظر في معجزتي لا يمكن للنبي اثبات الرسالة عليه فلم يجب عليه
النظر ايضا لانه من قبيل تكليف الغافل حينئذ تسويته الناس فلا سبيل الى اثبات الرسالة عليه الا بالقتل بحيث انه
بما عهد وفيه انه ان اريد بانه عادته سبحانه باراءة المعجزة لكل المكلفين او الموجودين في زمانه فواضح فساده كيف
وان اريد بانه عادته باراءتها البعض فينتقل الكلام الى البعض الاخر واما الذي لم يسمع ان كان ممن لم يسمع بادعاء
نبي كان باقيا عليه ما قبله حينئذ يقضي فلا تكليف عليه بقبول الرسالة فلا افحام بل التمسك بالعادة بل يجب على الرسول اقامة
ان امكن وان كان ممن سمع وحفظ نفسه اختيارا فتقول يجب عليه طلب الدليل من النبي ولا فائدة في حصر

الرابع
انه لو لم يكن العقل حاكما بالحسن والقبح لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وصح تمكينه منها ولم يتميز النبي الصادق عن
ولا عند العقل ولا امتناع الشرعي غير متيقن وكذا الكذب بل انواع القبائح الى الله سبحانه فيمتنع اثبات النبوة ورفع الوثوق

بالعهد والوعيد وقول النبي في ذلك غير مفيد لانه لا يقبح كذبه فيه وكذا ما ينطق عن الهوى لامكان كذب النبي او كذب الله
واغرائه بالجهل بل يمكن ان يخلف في وعده ووعيده وان كان صادقا في اول الامر بل لم يعلم بقاء تكليف اصلا وا...
عن وجوه منها ان تلك الامور يثبت بصدق النبي وهو يظهر المعجزة في يده واظهارها على يد الكاذب وان
كان ممكنا عقلا ولم يكن فيه قبح ولكن يمكن ان يعلم امتناعه بالعادة اي بان اجرى الله تعالى عادته بعدم اظهار المعجزة
على يد الكاذب وفيه ان الحكم بكون شيء خلاف العادة يتوقف على ان يعلم خلافه ومن اين ذلك لولا الدليل العقلي فانه
يمكن ان يكون جميع الانبياء كاذبين وايضا العلم بتحقق العادة يتوقف على تكرر امر حتى تعلم انعقاد العادة عليه فنقول في
اول الانبياء يجوز كذبه اذ لم يتحقق عادة ثم نقول في الثاني لم يعلم تحقق عادة يجوز كذبه ايضا وهكذا ومنها ان انتفاء
قبح تلك الامور عقلا لا يستلزم انتفاء امتناعها لجواز ان يمتنع بمدرك اخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء
العلم بالمدلول وفيه انه لا يمكن ان يكون شيء اخر سببا للعلم بالامتناع اذ ليس هنا شيء يدرك في اللفظ حتى
يكون سببا لجزمه بالامتناع الا القبح والعادة ومخالفة المصلحة والنقص وقد مر ما في الثاني وسياتي ما في
الاخيرين فلم يبق الا الاول ومنها ان اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب عليه تعالى قبيح لا بالمعنى
المتنازع فيه بل بمعنى مخالفة المصلحة والغرض والنقص فلا يصدر منه سبحانه وفيه ان العلم بان خلاف
المصلحة لا يصدر منه تعالى انما يثبت بانه قبيح عقلا يستحق فاعله الذم فاذا انتفى القبح بهذا المعنى فقول لا يصدر عنه
مخالف المصلحة والقول بان العلم بانه لا يصدر عنه يحصل بالاجماع واه اذ حجية الاجماع موقوفة على ثبوت
الشرع الموقوف على امتناع الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب واما النقص فمن لم يقل بالقبح العقلي لا يجزم
اتصافه سبحانه بالنقص تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا مع ان النقص في الافعال كما صرح به في المواقف وغيره
بل مطلقا كما مر يرجع الى القبح العقلي ومنها انه يمكن ان يكون جزم العقل بامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب
او الكذب ناشيا من خلق علم ضروري او الهام على دلالة المعجزة على ان دعوى النبي حق وفيه مضافا الى انه لو
كان كذلك لم يكن فرق بين احد ولم يحتج الى الاستدلال بالادلة مع ان كتب الفريقين مشحونة بالاستدلال على ذلك انه على
هذا لا يمكن اسكات خصم يدعي عدم العلم به ويطلب الدليل ولو انكر احد لم يمكن في مقابلته جواب وانتم لو
ذلك الانكار او خلق العلم الضروري كان من باب الاغراء وكان الواقع خلافه فان قلت لا تكليف قبل العلم قلنا
من اين علم ذلك انا بالشرع لم يثبت حجيته بعد وانتم بالعقل وانت لا تقول به هذا كله ولكن يرد على هذا الدليل ان
المعتزلة وان قالوا بالحسن والقبح العقليين ولكن الاكثر قائلون بعدم انحصارهما في الذاتيين بل يكونان عرضيين
في الجملة او مطلقا كما مر فان الحسن قد يصير قبيحا وبالعكس لعارض وعلى هذا فيقال ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
والكذب من الله او النبي وان كانا قبيحين عقلا ولكن يجوز انقلابهما حسنا لاجل مصلحة ...
ان يكونا كذلك ولا يجزم بصدور القبيح عنه سبحانه وان كان ... ايضا وهو ايضا غير جار لان مع ... لا يبقى
القبح سالما لانه لا يكون حسنا وقبيحا والقول بانه وان جاز ذلك لكن عقولنا لا يحتمل انقلاب جهة محسنة
مرجوح بل نقول ... غير مسموعة ... على العلم التام المحيط بجميع الجهات ... اصل الدليل اذ لاحد
ان يقول وان جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لكن لا احتمال في الانبياء **الخامس** الاخبار وهي كثيرة جدا لانه

النقل

على حكم العقل في افعال الله سبحانه ومنها الاخبار الدالة على ان الله ... الحسن ... في حديث
طويل يا هشام ان العاقل لا يحدث من يخاف تكذيبه ولا يسال من يخاف منعه ولا يعد ما لا يقدر عليه ولا يرجو ما يعنف
برجائه ولا يتقدم على ما يخاف فوته بالعجز عنه احتج الاشاعرة بوجوه منها ان العبد مضطر فلا يكون فعله حسنا ولا
قبيحا اما انه كذلك فلانه لا استحقاق للمدح والذم عقلا اللهم الا مع الاختيار واما انه مضطر فلان كل فعل يفعله العبد
فان لم يتمكن من الترك فهو عين الاضطرار وان تمكن منه فيحتاج في الفعل الى مرجح والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل
ضرورة واتفاقا فهو ان لم يتمكن من الترك فهو الاضطرار والا فيحتاج الى مرجح اخر وهكذا فاما ان يتسلسل او ينتهي
الى مرجح لا يتمكن معه من الترك مع انه لو قلنا بعدم الاحتياج الى المرجح يكون الفعل اتفاقيا وهو لا يتصف بالحسن
والقبح والقول بكفاية الاولوية باطل لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ايضا بل ترجيح المرجوح وهو اظهر بطلانا واجيب
عنه تارة بابطال الاضطرار ... فانا نفرق بالبديهة بين الافعال الضرورية والاختيارية كالسقوط من
السطح وحركتي الاختيار والرعشة ولو كان الجميع اضطراريا لما فرقنا بينهما فان قيل قد يحصل الفرق بين ...
فانا نجد الفرق بين فعل النائم والساهي قلنا المراد الفرق في التمكن من الفعل والترك ولا نجد الفرق في ...
بين الافعال الاضطرارية وغيرها في ذلك ... وايضا لو كانت الافعال اضطرارية لبطل التكليف
من الله سبحانه والذم والمواخذة على ترك ما امر به وفعل ما نهى عنه وارسال الرسل وانزال الكتب ...
الخلفاء وايضا نرى جميع العقلاء يذمون عبيدهم والمتمردين ... ويحثونهم على الافعال التي ...
ويعاقبون عليها ويمدحونه ولو كانوا ملتفتين الى شبه الاشاعرة لم ير كل احد منهم نفسه ... على
الترك وهل يحتج شيء من هذه الامور مع الاضطرار والشبهة التي تمسك بها العجزة عن جوابها ايضا
لا يوجب القول بالاضطرار لان شيئا من مقدماتها لم يصل في البداهة هذا الحد وان لم يحصل حلها فانه يمكن ان يكون
مقدمات دليل بعينه ركيكا وخلاف مدلوله اشد وضوحا فان مراتب اليقينيات متفاوتة ولا يجوز ترك ما كان اقوى
فيه لاجل العجز عن حل الشبهة وهذا مراد من قال هذا استدلال في مقابل الضروري وان الشبهة لا يسمع في
مقابل الضروري ولا يوجب للنا ارتفاع الجزم بالكلية كما لا يخفى ويحصل الضروري وجود القدرة الا انا نرى ...
لا نفي حصول ... والفرق بين الاضطراريات بجواز التكليف والمواخذة والذم واشباهها ...
النزاع ... انما يجوز في هذه الامور فيه الحسن والقبح العقليان ايضا فيثبت الحق ... دليل ...
فيقال انا نختار انه يجوز من الفاعل الترك ولا يختار الفعل الا مع المرجح قوله فهو ان لم يتمكن من الترك فهو
الاضطرار قلنا الاضطرار يكون لو كان المرجح غير ارادة الفاعل واختياره واما اذا كان هو ارادة ...
اليه فلا لان سبب الوجوب هو اختيار الفاعل ولو لم يختر لم يسقط والاضطرار بالاختيار عين الاختيار كالاضطرار
الاضطراري الحاصل بعد السقوط الاختياري اقول للخصم نقل الكلام الى الارادة فنقول انها امر حادث فوجوده
اما لا يفتقر الى مرجح فيلزم الترجيح بلا مرجح او يفتقر اليه فبعد وجوده اما يكون بالارادة فلا ارادة فيلزم الاضطرار
او لا فيحتاج الى مرجح اخر حتى ينتهي الى ما لا اختيار للعبد فيه وحصل مرجح الارادة بارادة اخرى يوجب التسلسل
في الارادات واما الاحتياج الى الارادة واحد يرد عليها انا لا ننقل الكلام الى سلسلة الارادة وبالجملة ...

في نفس الارادة ايضا لا تقتضيا الوجوب بل يحيل وجود الارادة الى المرجح يكون كوجود الطبع لذا الطبع غاية الامر ان
معها شعورا غير اختياري وليس بعمر وقد ذكر العلماء لدفع ذلك وجوها لا يكاد يتم والبسط في ذلك محل الى
علم اخر ولكن نذكر هنا بالاجمال ان اقرب تلك الوجوه الى الصواب واوفقها لبعض اخبار الائمة الاطياب وان
لم يكن بعيدا لباعث الرد والارتياب ان نقول ان وجوب الفعل ينتهي الى ارادة الفاعل واختياره ووجوبها
ينتهي الى الذات اما مطلقا او مع العلم بالمصلحة بمعنى ان المرجح لوجود الارادة والاختيار هو ذاته بذاته او بذاته
وعلمه فيكون منتهى الفعل الحسن الى الذات الشريفة ومنتهى القبيح الى الخبيثة والحاصل ان الطينة الفاعلة
في الفعل وان كانت بتوسط الارادة والعلم بالمصلحة او بوسائط اخر فلا نقول ان الذات علة تامة للفعل الا انه
بل لها مدخلية فيه ومرجح لها كما يعرفونه في ذلك وما يتوهم من محذورات امور منها انه لو كان للذات مدخلية
ظاهرة في المقالات الفاعل وعلمه ومادته وكيف يستحق اللوم وهل ذلك الا ذم من لا اختيار له اولا اختيار له
في كون ذاته كذلك وجوابه انا لا نعلم اي فساد في كون الذات مستحقة اللوم فانا نقول ان الذم راجع حقيقة الى
الفاعل لا الى الفعل ومن هذا الذي يقول بان الذات لا بد ان لا يكون لها مدخل في حسن الفعل حتى يكون متوجه
الذم بل اهل العرف اذا احاط لهم الباب الفتن في ذم احد او مدحه يقولون ان ذاته كذا وكذا بل لو تامل حق التامل
انه لا وجه لمدح الفاعل وذمه الا مع مدخلية ذاته في الفعل فان قيل فيصح المدح والذم في الطبايع المقتضية
للاثار الحسنة والقبيحة قلنا يمكن ان يشترط في التحسين والتقبيح الشعور والارادة مع انه لو سلم ذلك لما كان
منكرا ولكن الحسن في الافعال الطبيعية ما يحكم العقل بحسنه او قبحه من جهة عقلية وانما هي امور مختلفة باعتبار الاثار
والمصالح وحسنها وقبحها باعتبار اخر ومنها انه لو كان للذات مدخلية لما كان الثواب والعقاب بمجرد ذلك
بل هو بما ذكر فان اعطاء الثواب واجراء العقاب من الله سبحانه ليس جزاء وعقابا بل انما هو لمقتضيهما
وما الفرق في ان يكون المقتضي نفس الذات كما يقال ذلك في النفس النبوي فان الذهاب الى صدور
المعصية منه محال ومقتضى ذاته الافعال الحسنة كما هو صريح قوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين
وبالجملة لا ادري بالفرق الشرعي او العقلي او العرفي في كون الذات مدخلها مستحقه للثواب والعقاب
مع موافقته لظواهر اكثر الاخبار فان قيل الذات المعاقب في يوم القيمه ان تقول لم تعاقبني وليس
على ذنب والمعصيه لم يكن باختيار مني قلنا يجاب عنه ان ذنبك ليس محض هذا الفعل بل ذاتك
على الذنب واي ذنب للذات اشد من كونها مقتضيه للقبح والى هذا يشير قوله سبحانه قالوا لم نك
من المصلين ولم نقل لم نصل والحاصل انه يجاب بان كما ان فعل القبيح كان مقتضى ذاتك كذلك العقاب
كما يحث على احد في ذلك ومنها انه اذا كان كذلك فما فائدة التكليف فان الذات الشريفه يفعل الحسن
ولو لا تكليف وانما ذكرنا ان الخبيثه يفعل القبيح كذلك وجوابه انا لا نقول انه لا مدخلية لشيء اخر بل نقول
ان للذات مدخليه فيمكن ان تكون اقتضاء الذات الشريفه الحسن مشروطا بالتكليف والانذار والحاصل
ان الذوات كانت متفاوتة ومنها ما كان مصدر الحسن مستحقه للثواب بلا شرط وهي اقل قليل
ومنها ما كانت مصدر القبيح واستحقاق العقاب الابدي وان تحقق التكليف ايضا ومنها وهي اكثر

النفوس ما كانت اقتضائها الحسن مشروطا بالتكليف كما انه يمكن ان اقتضاء بعضها مشروطا بالابتلاء ولا
وكان الله سبحانه الفياض المطلق كلف حتى يقتضي تلك الذوات الافعال الحسنة ويستحق الثواب الخلاص
عن العقاب فان قيل فالامر تخصيص التكليف بتلك الاشخاص قلنا اولا يمكن ان يكون الشرط هو التكليف
العام وثانيا انه يمكن ان يكون التعميم لقطع اعذار الباقين ومنها انه لم جعل الله ذاته كذلك مع انه مبدأ
الفيض المطلق وجوابه ان الله سبحانه ما جعل ذاته كذلك بل جعلها موجودا فان كون الذات كذلك ليس بجعل جاعل
والله سبحانه جعل السواد موجودا ولم يجعل سوادا ومنها انه اذا كانت ذاته كذلك فلم اوجدها الله سبحانه
وجوابه اولا ان نعمة الوجود نعمة لا يكافيها نعمة اصلا وهو خير محض فافاضه سبحانه على تلك الذات على
قبل لولا الوجود لم يعاقب قلنا العقاب في جنب خير الوجود مضمحل وان لم يدرك ذلك الشخص وثانيا ان
ايجاد مثل هذا الشخص اذا كان الحكمة ليس قبيحا وانما القبيح جعل الذات كذلك فان الشمس اذا طلعت وظهرت
على الوجه الكريه فظهرت كراهته فلا عيب على الشمس واما انه لم يصلحه فيه فلا لازم علينا بجميع مصالح افعال
الله سبحانه تعالى شانه وشان افعاله من ان يحيط عقولنا الناقصة بجميع مصالحها ومفاسدها ثم ان هذا
الوجه احتمال ابداعي لما يفهم من الظاهر ولا نقطع به بل يمكن ان يكون الامر وراء ذلك ولا يصل اليه عقولنا
ويكون بعض الاخبار يشعر اخر فان احاديث الطينة صعب مستصعب ويمر ذلك نجاة بعض الاخبار ولا يبرح
منافاة مع ما هو مدلول بعض الاخبار هنا مع انه لم يثبت الاضطرار ودم لنفي الحسن والقبح الشرعيين ايضا
ايضا في افعال الله تعالى شانه ولكنا فما اختيار ماخذ الشرعي ويتوقف العقل على الاستقلال بوجودهما
لا دليل عليهما فانه لو كفى لكفى فيهما وقد ارادة سبحانه لا يفيد الحدوث تعلقها **ومنها** اي
من ادلة الاشاعرة قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجوابه انه يمكن ان يكون نفي
التعذيب قبل البعثة المعنى ولعل المراد بالرسول اعم من الظاهري والباطني والعقل هو الرسول الباطني كما ان
النبي هو الرسول الظاهري وبه يقع التصريح في الاخبار او المعنى ما كنا معذبين على فعل او ترك يختلج فهم
وجوبها وحرمته الى الرسول حتى نبعث رسولا او نمنع استلزام الحسن والقبح العقليين لجواز التعذيب فانك
قد عرفت ان القبيح ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب ويساوق كلامه في الاية الشريفة
المنهاج الاتي **ومنها** انه لو ثبت الحسن والقبح العقليان لزم ان لا يكون الواجب تعالى شانه مختارا في
الحكم بالافعال اذ الافعال لا يكون حينئذ متساوية في نفسها بالنسبة الى الاحكام فاذا كان احد الحكمين فيه
راجحا فلا يجوز عليه غيره فان الحكم بالمرجوح وهو مناف للاختيار وجوابه ان هذا وجوب
وامتناع للداعي والمعتزلة قائلون بمثله في حقه سبحانه فلا ينقض الدليل حجة عليهم وقد
يستدل ببعض وجوه اخر ضعيفه لا فائدة في ذكره ذكرناه في الشرح هذا ثم ان شئت ادلتهم
لا يفي بتمام مطلوبهم كما لا يخفى على المتامل **المقام الثاني** في الكلام في الحسن والقبح
بمعنى استحقاق الفاعل الثواب والعقاب هل هما عقليان ام شرعيان والتحقيق فيه ان المراد
من الثواب والعقاب ما مطلق الاجر والزجر والنفع والضرر الحاصلين بسبب الفعل من

غير مخصوص بكونه من الله سبحانه وتعالى كان ما اوصله الغير او كان حاصلا من الفعل نفسه من حصول كمال او نقص ظلمة(?)
صفاء او كدرة وحصول لذة روحانية او الم او المراد بهما ما يكون منه سبحانه وعلى الاخير اما يكون المراد بهما اعم من
الاخرويين والدنيويين او يختص بالاول كما هو ظاهر كلام بعضهم فان كان هو المطلق فلا شك في ثبوت العقليين و
الوجه ظ وانكاره مكابرة صرفة وان كان هو الثاني فكذلك ايضا فانا نقطع بانه لو قتل احد واحدا من عباد الله
سبحانه عدوانا من غير تقصير منه او ضربه هذا الفعل مما يستحق المؤاخذة والعذاب وبه لذا استدل العاد بوقوع انواع
الظلم في الدنيا وعدم الانتقام فيها الا ترى انه اذا سئل من لم يقرع سمعه الشرايع ان الله سبحانه خلق عبادا ثم سلط
عليهم بعض البعض فقتل بعضهم بعضا محض العدوان والله سبحانه مطلع عليه قادر على الانتقام فهل يستحق القاتل
ان يواخذه الله سبحانه منه فهل يجيب بعدم الاستحقاق قيل ان الواجب لما كان خيرا محضا يجوز ان يمتنع عند العقل
بارتكاب هذه القبايح قلنا اغماض النظر عن الظلم وعدم الانتقام للمظلوم ينافي الخيرية والعدل قيل يمكن ان يرضي
المظلوم قلنا هذا استحقاق الظالم للثواب قيل غاية ما يثبت فيه حكم العقل باستحقاق الثواب او العقاب انما هو
فيما كان نفع الفعل او ضرره عايدا الى المثيب والمعاقب واما فيما لم يكن كذلك فلا والواجب تعالى منزه ان يعلى شأنه من
ان يعود اليه النفع او الضرر بل هو عايد الى العبد فلا يلزم عقلا ان يكون العبد مستحقا للثواب بسبب امتثال امره ونهيه(?)
اذ لا يستحق انه اذا امر احد احدا بامر فيه نفع المامور لا يلزم عليه عوض على المشقة بل يكفيه النفع المترتب على فعل الامر
ان الطبيب اذا كلف المريض بشرب دواء فيه خلاصه عن المرض لا يلزم عليه عوض على المشقة الحاصلة للمريض قلنا لو عاد
النفع او الضرر الى المثيب والمعاقب ولكن عاد الى بعض عباده وهو قادر ولم يكن ذلك متمكنا من المكافاة فان
سبحانه قادر فالعقل يحكم بحسن الثواب والعقاب كما في سلطان وقع ظلم على رعية من غير عوض ضرر اليه بل كان
النفع او الضرر لغير الفاعل من عباد الله ولان الله قد يحكم العقل بالاستحقاق من حيث ان العبد عبد وله رحمة(?)
وتربيته اليه فقد يستحق بعمل ثوابا لا ازدياد رغبته او عقابا بالصرف وجهه واما ما ذكر من كفاية النفع
او الضرر المترتب على الفعل ففيه ان الضرر الحاصل من فعل القبيح قد لا يكون حصوله خبا بل نادرا بالمنتشر حتى
لا يتكل العباد القبايح الكثيرة والا لازم على الرجال الزيف زجر عبيدهم عن مثل ذلك لا نفع لا يترتب عليه فرجابان(?)
ضرر عايد اليه الا ترى انه لو كان لاب ضعيف حكيم ولد وصدر عنه فعل قبيح عرفي من الناس يوجب
اهانته لولده فعل حسن من الابان لا في اخذه كفا وتحصيل الخير اولا منعه من الافعال القبيحة فيها
بان قبحها عنه وان كان المراد هو الثالث فحكم العقل به نظرا الى الطاف العديد فانه من اين يحصل العلم
بان هذا الفعل مما يوجب الثواب والعقاب الاخروي فان قيل نرى كثيرا انه لا يصل الى العبد جزاءه
في الدنيا مع ان العقل يحكم باستحقاق مطلق الثواب والعقاب فلا جرم يحكم بوصوله اليه في الاخرى قلنا
التنازع فيه ان يحكم العقل بان هذا الفعل من حيث هو يوجب استحقاق فاعله الثواب والعقاب الاخروي
لا ان يكون ذلك الحكم لاجل تاخير الوصول في الدنيا ولم يتضح ذلك لم لا يجوز انه لو لم يصل الجزاء فيه ايضا
حكم العقل بالاستحقاق مع التراخي ومنهم من صرح بحكم العقل بالاستحقاق الاخروي ايضا استنادا
الى ما هو المشهور من الحكماء من استقلال العقل بعلم المعاد الشامل للروحاني ايضا وهو يحتاج الا خفى

المقام الثالث

في تحقيق ان الحسن والقبح هل هما ذاتيان للفعل ام لا واختلفوا في ذلك على اقوال

ستة

ستة الاول انهما ذاتيان له بمعنى انهما من مقتضيات ذاته بذاته من غير مدخلية للصفات الحقيقية اللازمة او
غيرها وهو الظاهر من السيد العلامة في السبع الشداد والثاني انهما مستندان للفعل بصفة حقيقية يوجبها وكذا
ان القبح يحصل بصفة حقيقية والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح والرابع انهما مستندان الا بالوجوه والاعتبارات
والعوارض المفارقة وهو مذهب جميع الاشاعرة ونقل عن بعض متاخري اصحابنا ايضا والخامس انهما
يكونان ذاتيين وعرضيين والسادس انهما يكونان عرضيين ويمكن ان يكونا ذاتيين ايضا والحق ان الحال
ان امكان استنادهما الى كل من الثلثة الذات والصفات اللازمة والعوارض وتحقق الاستناد اليها
ايضا اما الاول فلعدم دليل على الانحصار في واحد وامتناع غيره واما تحقق الاستناد الى الذات فلان
من الافعال ما يعلم يقينا انه بالذات حسن وما يعلم انه بالذات قبيح كالتصديق بالله سبحانه والكفر به نعوذ بالله
منه وايضا لو لم يستند الى الذات مطلقا لزم التسلسل اذ ننقل الكلام الى الجهات ونقول انها اما لا
فيها ولا قبح وهو قبح اذ ما لا حسن فيه لا يوجب حصوله لغيره وكذا القبح مع انه لا شك في ان ملزوم الحسن
وملزوم القبيح قبيح او يكون فيها حسن او قبح فننقل الكلام الى حسنها او قبحها وهكذا واما تحقق الاستناد الى
الخارج فلانه يعلم كل احد ان الكذب مثلا لو لم يترتب عليه مصلحة بل يترتب عليه مفسدة قبيح يذم عليه كل احد
من العقلاء ولو كان بحيث لو لم يصنع لقتل جمع من العقلاء وسبيت جماعة من النسوان ولم يكن فيه مفسدة فهو
حسن والصدق بالعكس واما تحقق الاستناد الى اللازم فهو ايضا ظاهر اذ من الصفات اللازمة لبعض الافعال
ما لا شك في كونها حسنة او قبيحة باعتبار انفسها مع قطع النظر عن موصوفاتها وعن الامور المفارقة وقد
استدل على الاثبات للاستناد الى العارض وعدم الاختصاص بالذات واللازم بوجوه اخر منها انهما لو كانا
من مقتضيات الذات او اللازم لما جاز النسخ لان ما بالذات واللازم لا ينفك فالاحكام تابعة للحسن والقبح
وفيه اولا انه انما يتم لو قلنا بان جميع الاحكام الشرعية تابعة للحسن والقبح وهو غير معلوم بل المعلوم انها
مسببات لامور واقعية سواء كانت هي الحسن والقبح او علة اخرى وثانيا انه يمكن ان يكون مقتضى ذات
الفعل او ذات جهة منضمة معه الحسن مثلا ومقتضى ذات جهة اخرى القبح فاذا انضمت تلك الجهة يتكافئان
والقبح او غلب القبح ويتبدل الحكم وقد يوجه عليه ايضا بوجهين اخريين احدهما بان الفعل بدون العارض حقيقة
وله مع حقيقة اخرى فالنسخ غير مناف للذاتية ويكون الحسن او القبح ذاتيا لاحد الحقيقتين دون الاخرى فتأمل
الخيرية زمان وقبل النسخ معنيان مغايران لان الشريعة في زمان اخر وفيه قبل غير النسخ وقد صرح السيد الداماد
بان الاختلاف هنا الفعل من الاختلاف كاف في اختلاف الذات ويرد عليه انه على هذا يكون النزاع لفظيا
كما لا يخفى وثانيهما ان النسخ انما يتصور باختلاف الازمان فكما يمكن ان تختلف المصالح بحسب الازمان في
يتغير الحكم بحسبه كذلك يمكن ان يكون الفعل طبيعة كلية قابلة للتحصيلات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب
والقوابل والشرايط فلعل اختلاف الاسباب ادى الى ان يحصل الفعل بفصل غير ما يحصل به في الزمان السابق
وفيه انه معلوم ضرورة ان شرب الخمر الذي كان مثلا حلالا اولا والذي صار حراما الان حقيقة واحدة لا اختلاف
بينهما ذاتا وان الفرق بينهما خارجها باعتبار الوجوه يرجع الى الاول ومنها انهما لو لم يكونا عرضيين لم يختلف فعل

في زمان واحد لابن يكون واجبا وحراما كالكذب النافع والنافع وغيره ذلك مما سابقة واردة عليه ايضا ما اورد
عليه وغيره مما فيه ومنها انهما لو كانا ذاتيين لزم جمع النقيضين في قول القائل لاكذبن غدا لانه اما صادق حسن
فيستلزم كذبه الغد القبيح والمفضي الى القبيح قبيح او كاذب قبيح فيستلزم صدقه الغد الحسن وملزوم الحسن حسن ولا يلزم
ذلك اذا كانا شرعيين او اضافيين اما على الاول فلان عند التعارض انما يتعلق الامر باحدهما ولا يتعلق بغيره
لا يتحققا اعتباريين بل اما على الثاني فلان جهة الحسن والقبح مختلفتان والقول باعتبار احدهما حسن
وباعتبار الاخر قبيح فاختلف المحل ولو اعتبارا ويرد عليه اولا ان قوله ملزوم القبيح قبيح وملزوم الحسن حسن ان
اريد بالملزوم العلة التامة ثم ولكن نمنع كون صدق الكلام الاول علة لكذب الغد وكذبه علة لصدقه وان اريد بها
لا ينفك عن الشيء فنمنع قبح ملزوم القبيح وحسن ملزوم الحسن وثانيا انه يمكن ان يكون مراد القائل بالقبح ان
الحسن اي الصدق الذي لا يستلزم الكذب والقبح الكذب الذي لا يستلزم الصدق وثالثا ان ما ذكره لا ينفي
كونهما من مقتضيات الصفات اللازمة ولو اعتبر الاستقلال الكلام النفسي انقطع الايراد الاول ويمكن ان يجاب على
الدليل بوجوه اخر الاول ان اتصاف ملزوم الحسن والقبح بالحسن والقبح اتصاف بالعرض بمعنى ان اتصافه بهما ليس
قليلا اتصافا حقيقيا لا بمعنى انه اتصاف عرضي كما ذكره شيخنا البهائي وغيره ان هذا لا يتمشى على اصول الحق المبني
من وجوب مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذ لو قيل بوجوب المقدمة يكون ملزوم القبيح قبيحا
لان ترك القبيح واجب ومع لا يتم الا بترك ملزومه فهو واجب ولانه وجوب النهي عن ضده فيكون فعل الملزوم
منهيا عنه والنهي كاشف عن القبح الحقيقي وكذا يكون ملزوم الحسن حسنا لان الحسن واجب والملزوم مقدمة له فهو
ايضا واجب والوجوب كاشف عن الحسن الحقيقي الا ان يمنع وجه كون مطلق ملزوم الواجب مقدمة وترجيح الى
ما ذكرنا اولا وتخصيص استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده بالامر الصريح دون ما حكم العقل بوجوبه لا يفيد
هنا لتحقق الامر الصريح بالصدق وترك الكذب والثاني ان حسن كذبه لا يستلزم ترك الكذب غدا لان ترك
الكذب في الغد اما بترك الكلام او بالصدق والاول مباح والثاني حسن وكذب الكلام الاول لا يستلزم الا
القدر المشترك بين الامرين والمشترك بين المباح والحسن لا يكون الا مباحا وملزوم المباح لا يجب ان يكون
مباحا لا حسنا وحينئذ لو … الكلام بقوله لا تكلمن غدا الا كذبين يندفع ذلك والثالث ان هذا الوجه لو
اجتماع النقيضين في هذا الكلام على القول بكون الحسن والقبح اضافيين ايضا وما ذكر من انه يختلف المحل باختلاف
الجهة … ان الجهة هنا تعليلية لا تقييدية فلا يمنع تعددها نقد اختلاف المحل وحينئذ لا … الحسن
والقبح على هذا النحو ذاتيين الصدق والكذب فيمكن تخلفهما فالقائل بهم يقول ليس كل صدق حسنا بل اذا
كان على وجه خاص وهو ان لا يستلزم الكذب لغالب قبحه عليه او لمساويه وكذا الكذب وحاصله ان
حسن الصدق يسقط باستلزامه الكذب كما ان قبح الكذب يسقط باستلزامه الصدق فان قيل استلزام
الصدق للكذب لا يصلح لاخراجه عن كونه حسنا لان ذلك الكذب اما قبيح او لا وعلى الاول يلزم الحكم حيث
حكم بعده بحسن الصدق المستلزم للكذب وقبح هذا الكذب مع استلزامه للصدق وعلى الثاني لا وجه لاخراج
الصدق عن الحسن وعلى هذا القياس في الكذب قلنا ان هذا يصح لو قلنا بان هذا الكذب ليس قبيحا مع قطع

النظر

النظر عن ذلك الاستلزام ايضا والحق كان بل نقول قبحه يسقط لاجل المعارضة مع حسن الصدق لا ان قبحه
كان ساقطا قبل … حسن الصدق فتحقق لا يصلح لاسقاط حسنه فسقوط قبح الكذب وحسن الصدق في مرتبة
واحدة لاجل التعارض الحاصل بينهما ولعل مراد ما ذكرناه من باب التعارض والتساقط وقد يجاب عن الايراد الثاني
بان ما ذكروه من ان الجهة التعليلية الحاصل عينها ولعل مراد ما ذكره لا يكفي لاجتماع المتقابلين المراد منه انه
لا يمكن ان يصير جهة علة الاتصاف بشيئين يكونان متقابلين كان يصير جهة علة لاتصاف شيء بالحسن مثلا و
جهة اخرى علة لعدم اتصافه بالحسن اصلا وهذا ضروري لكن اذا كانت جهة علة للاتصاف بالحسن واخرى
علة للاتصاف بالقبح فالاولى علة للاتصاف بالحسن في الجملة والاخرى للاتصاف بالقبح كذلك ولا محذور في ذلك
اذ لم يلزم هنا اجتماع المتقابلين حقيقة لان المتقابلين هما الحسن من جميع الوجوه والقبح كذلك او من بعض الوجوه
او بالعكس واما الحسن في الجملة فلا يناقض القبح في الجملة فيجوز اجتماعهما في محل واحد كما يمكن ان يكون شيء نافعا
باعتبار وضارا باعتبار اخر وفيه نظر لان الحسن والقبح بذاتيهما وبحاق حقيقتهما مع قطع النظر عن كونهما في مقتضى
هذه الجهة اما لا تناقض بينهما اصلا وانما هو ببعض الجهات او بينهما في نفس الامر تناقض وتناقض فان كان الاول
فمع ظهور بطلانه يلزم جواز ان يكونا معا من مقتضى ذات واحدة وجهة واحدة فكما يمكن اجتماع الحسن
في الجملة مع القبح في الجملة يمكن اجتماع الحسن من جهة مع القبح من هذه الجهة واجتماع الحسن من جميع الوجوه
مع القبح من جميع الوجوه اذ لو لم يكونا بذاتيهما متناقضين فكيف يصير التناقض بجهة واحدة او جميع الوجوه
لهما او لاحدهما سببا لتناقضهما فان القبح قبيح سواء كان مقتضيه هذه الجهة او هذه وكذا الحسن فلا معنى
لكون احد القبيحين مناقضا للحسن دون الاخر وايضا يمكن اجتماعهما مع كونهما ذاتيين اذ لو لم
يكونا في نفسيهما متناقضين فاي مانع من اجتماعهما وان كان الثاني فلا معنى لارتفاع التناقض
بضم قيد في الجملة اذ لو كانا متناقضين ذاتا التناقض سواء كان مقتضاهما جهتين مختلفتين او جهة
واحدة نعم لو كان المراد بقيد في الجملة معنى يوجب اختلافا في ذاتيهما فكان يمكن اجتماعهما وليس
كذلك بل معناه اختلاف في المقتضي وظاهر ان اختلافه لا يوجب اختلافا في الذات فلا معنى لجواز
اجتماعهما الا اذا كانت الجهتان تقييديتين موجبتين لتعدد المحل فان قيل انا نقول انهما
لا يتناقضان بذاتيهما ولكن الحسن من جهة تناقض القبح من هذه الجهة فلا يمكن ان يكونا مقتضى
شيء واحد ولا الذات ولا يمتنع اجتماعهما بعد تغاير الجهة لرفع التناقض ولا استبعاد في ذلك
الا ترى ان كون الشيء موجبا لازدياد المرض وكونه موجبا لزواله لا يتناقضان ولكن كونه موجبا
لازدياد هذا المرض تناقض كونه موجبا لزوال هذا المرض بعينه قلنا نحن لا ننكر انه يمكن ان
لا يكون بين ماهيتين كليتين تناقض واذا صارتا مقيدتين يحصل التناقض بينهما ولكن هذا
اذا اوجب القيد حصول حقيقة ثانية للماهية مخالفة للاولى في الذاتي واللازم بحيث يكون هذه
الحقيقة غير الاولى تغاير الجنس والنوع كما في المثال المذكور فان ازدياد هذا المرض الخاص حقيقة مغايرة
لازدياد مطلق المرض خلاف ما اذا لم يكن القيد كذلك كما اذا كان القيد هو كونه مسببا لذلك فان

الحقيقة لا يختلف باختلاف السبب ولذا لا يجوز اجتماع ازدياد المرض الحاصل ودفع الدبيب كون
احدهما سببا للدواء والاخر لا شئ والجهة فيما نحن فيه ليست الا سببية لحصول الحسن والقبح والحاصل
ان علم تناقض الجهتين المطلقتين اولا وحصوله بعد تقييدهما او احدهما مما لا شك فيه كما ان جهة الحيوان
لا يناقض مفهوم غير الناطق واذا قيد الحيوان بالناطق يحصل التناقض ولكن هذا لا يجري في كل قيد
حتى من قبيل العرض والشخص الخارجي الا ان يكون نفس احد القيدين نقيضا للاخر فان قيل انا نرى كثيرا
ان ذلك الشئ له جهة حسن وله جهة قبح ولولا امكان اجتماعهما في هذا الشئ الواحد الشخصي عند تناقضهما
لم يصح ذلك قلنا الكلام في انه يمكن ان يجتمع في شئ واحد جهتان احدهما مقتضية للحسن والاخرى للقبح واما
الكلام في اجتماع الحسن والقبح فانا نقول ان بعد اجتماع الجهتين اما يتساقط الحسن والقبح ان تساويا او يغلب احدهما
ان غلب فان قيل انا نرى كثيرا يمدحون شخصا او شيئا من جهة ويذمونه من جهة اخرى فيمدحون حاتم من حيث
جوده ويذمونه من جهة كفره وليس الحسن والقبح الا استحقاق المدح والذم قلنا مع ان يجوز المدح والذم لا يدل على
الحسن والقبح الواقعيين بل لا يفيد الا استحقاقهما واقعا ان هذا انما هو بحسب ملاحظة الجهة والغفلة عن حقيقة
الحال ومقتضى الواقع والا في الواقع لا يثبت الا احدهما ويرشد ذلك ان ادراك جهتي الحسن والقبح امر سهل جدا
يمكن لكل احد غالبا بخلاف ادراك تعارضهما وتساقطهما في الواقع ونفس الامر فلذا لا يحصل الكثير من القوم
والمراد بالحسن والقبح هو الامر الواقعي الذي لا بد في ادراكه من قوة قدسية غالبا بل يمكن ان يقال ان المدح
والذم في امثال ذلك يرجع الى الجهة حقيقة دون ذي الجهة فلا يمدحون حاتم بل جوده فان قيل لو امتنع
اجتماع الحسن والقبح من جهتين يلزم فساد القول بذاتيتهما في شئ لان كل ما قلت بان فيه حسنا ذاتيا
مثلا يمكن ان يقبح لاجل جهة فلو لم يجتمع الحسن والقبح في شئ من جهتين وسقط الحسن لزم تخلف ما بالذات
وهو قبيح قلنا من الافعال الحسنة ما لا ينافي حسنه قبح جهة ابدا كمعرفة الله سبحانه ومن الافعال القبيحة
ما لا ينافي قبحه حسن جهة كذلك كالكفر بالله وقتل النبي فيتحقق فيهما الذاتية بلا غائلة والحاصل انه
يلزم عدم الذاتية في بعض الافعال ونحن نقول به مع ان هذا لو ورد فانما يرد لو اردنا بالذاتي كونه
ذاتيا للماهية الجنسية اي لا بشرط شئ المتحققة في ضمن جميع الجهات والاعتبارات واما لو اريد بالذاتي
ذاتي الماهية بشرط لا اي الفاقدة لجميع الجهات فلا يرد كما لا يخفى هذا ان الظاهر ان دليل القائل بالذاتية فقط
من اختلاف الذات باختلاف العوارض والجهات وقد عرفت انه يجعل النزاع لفظيا ولم نعثر لسائر الاقوال
على دليل انما استدل للثالث بوجهين احدهما ان الاصل في الافعال عدم المدح والذم ما لم يظهر ما يوجبه
وهو معنى الحسن ما لم يكن صفة موجبة للقبح وثانيهما ان الذات لو كانت قبيحة لزم ان يكون فعل الله سبحانه قبيحا
وهو باطل والجواب اما عن الاول فبان ما ذكروا من ان الاصل في الافعال عدم المدح مع كونه محلا (؟)
فيه بين المعتزلة لا يدل الا على الاباحة دون الحسن ولو سلم فيكون الحسن ظاهريا ولا يمتنع ان يكشف
الشرع فيه عن قبح واقعي ويكون فيه في الواقع صفة محققة موجبة للقبح واما عن الثاني فبانه لا يلزم
من كون الذات مقتضية للقبح قبح افعاله سبحانه لان الذات ليست فعله سبحانه بل ايجادها وافاضته

الوجود عليها من فضله جل جلاله وافاضة الوجود على ما يقتضي القبح ليست بقبيحة **منهاج** اختلفوا
في التطابق بين حكم الشرع والعقل والمراد به انه كلما حكم به العقل يحكم به الشرع وبالعكس ولا بد اولا من تقديم
مقدمة هي ان العقل في هذا المقام يقال لمعنيين احدهما الواقع ونفس الامر وثانيهما مدرك الادراك فالمراد
بالعقل في كلا الحكمين اللذين يتضمنهما قولهم الشرع والعقل متطابقان اما الواقع او الادراك او في احدهما الواقع
وفي الاخر الادراك ويحتمل على قسمين والثاني لم يقل به احد وكذا احد قسمي الثالث وهو ان يراد به الادراك
في قولهم كل ما حكم به الشرع يحكم به العقل فبقي احتمالان احدهما ان يراد به في الحكمين الواقع فيكون المراد بالتطابق
انه كلما حكم به الشرع يحكم به العقل اي له جهة مقتضية لهذا الحكم في الواقع وان لم يدركها عقولنا وكلما كان في الواقع
له جهة مقتضية لحكم فقد حكم به الشرع ووصل الينا ذلك الحكم ام لم يصل وثانيهما ان يراد به في قولهم كلما حكم به الشرع
حكم به العقل الواقع وفي عكسه الادراك فيكون المعنى كلما حكم به الشرع فله في الواقع جهة مقتضية له وكلما حكم
به العقل اي ادرك عقولنا وجوبه العقلي او حرمته او غيرهما فقد حكم به الشرع ويحكم بحكم العقل ايضا (؟)
العقل بحكم وان لم يصل الينا وكلا الاحتمالين مما وقع فيه النزاع ولكن النزاع في الاول بين الاشاعرة والمعتزلة
فقط ولم يخالف المعتزلة في شئ من حكميه واما الثاني فحكمه الاول احد حكمي الاول ولما النزاع فيه ايضا مع الاشاعرة
واما الثاني فقد وقع النزاع فيه بين غيرهم ايضا من طرف عدمه وذلك لانهم يريدون تارة بقولهم كلما ادرك
العقل حكمه فقد حكم به الشرع انه كلما ادرك الجهة الواقعية التي هي العلة التامة للاحكام فقد حكم به الشرع
كما صرح في ثبوت هذا الحكم ولكنهم نازعوا في امرين احدهما انه هل يمكن لامثال عقولنا ادراك العلل التامة
ام لا وثانيهما ان قولهم كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ان اريد انه صدر الحكم من الشرع وان لم يصل الينا ولكن
مكلفين به فلا كلام وان اريد انا مكلفون به ففيه كلام ويريدون تارة اخرى انه كلما حكم العقل بحسنه او قبحه
وادركه فقد حكم به الشرع والنزاع صريح في ان الحسن والقبح هل هما علتان للحكم الواقعي حتى يثبت بثبوتهما
ام لا وفي انه لو ثبت ان العلة الواقعية هي الحسن والقبح فهل يكفي فيها الحسن والقبح الذي يحصل الينا عقولنا
ام لا بد من الاحاطة التامة بجهات الفعل وفي بعض حكم الشرع ايضا كلام ويريدون تارة ثالثة بادراك العقل
ادراكه استحقاق الثواب والعقاب ونزاعهم صريح في ان العقل هل يدرك استحقاقهما الا في انه هل يثبت
به الحكم الشرعي ام لا هذا ثم ان الظاهر ان مرادهم بتطابق العقل والشرع هو الاحتمال الاول الذي وقع
النزاع فيه بين الاشاعرة والمعتزلة واما الاحتمال الاخر فهو مطلب اخر غير التطابق وان كان متفرعا
على ثبوته واذا عرفت ذلك الحصر لنا ههنا حكمين احدهما ان كلما حكم به الشرع يحكم به العقل
وثانيهما ان كلما يحكم به العقل يحكم به الشرع وان المراد بالعقل في الاول الواقع واما الثاني ففيه تارة يراد
به الواقع واخرى يراد به الادراك فهذه ثلثة احكام نذكرها في مقامين **المقام الاول**
في بيان ان كلما حكم به الشرع يحكم به العقل وان كلما يحكم به العقل اي له جهة مقتضية في الواقع يحكم
به الشرع وملخصهما ان كل فعل له حكم من الاحكام الشرعية له جهة واقعية تقتضيه وكلما له جهة واقعية
مقتضية لحكم فله ذلك الحكم شرعا والدليل عليه انه لما كان الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح محالا فلا يمكن

ان يكون ترجيح الشارع الحكيم طلب فعل شيء او تركه مع المنع من النقيض او بدونه او حكمه بعينه ترجيح الفعل او الترك
وكذا ترجيح بعض الافعال على بعض فالحكم بالوجوب او الحرمة او غيرهما من الاحكام الا لمرجح واقعي يقتضي ترجيح ذلك
الحكم واقعا اما بحسب ذات الفعل او مع قيد ينضم اليه من زمان او مكان او حالة او شخص او غير ذلك فيكون حكمه
لا محالة لجهة واقعية تقتضيه وذلك المرجح يكون علة تامة لحكمه ولما كان اقتضاء ذلك المرجح لهذا الحكم اقتضاء
واقعيا فكل ما دل على ذلك المرجح واقتضائه لزم ان يحكم الشارع ايضا بما يقتضيه بحيث لو فرض ادراك العقل له لحكم
على ما هو عليه يحكم بان الشارع حكم بهذا الحكم فان قيل قد لا يكون للفعل مرجح ولكنه سبحانه امر به امتحانا قلنا
نفس الامتحان ايضا مصلحة موجبة للرجحان وان لم يكن في نفس الامر رجحان والمصلحة فيه غير مطلوبة في نفس الامر بل
تعلق به الامر ظاهرا على ان الامتحان وكذا اختيار بخصوص الامتحان دون اخرى يقتضي جهة مرجحة في الواقع
هذا ثم ما ذكرناه يثبت مذهب المعتزلة من ان تلك الاحكام الشرعية ليست جزافا وانها تابعة لما لها اسباب وعلل
واقعية ولكن لهم في هذا المقام كلاما اخر وهو ان تلك العلل والسبب هو الحسن والقبح العقليان الواقعيان
بمعنى ان كل واجب له جهة واقعية لو ادركها العقل لحكم باستحقاق فاعله المدح وهكذا غيره وفي ذلك الاستحقاق
جهة ولا يخفى ان ما ذكروه دليلا من بطلان الترجيح بلا مرجح لا يثبت ذلك فانه يدل على ان حكم الله عز اسمه
ليس الا لعلة واما انها هي القبح او الحسن بمعنى استحقاق المدح او الذم فلا اذ لا يجوز ان لا يكون للفعل جهة
استحقاق شيء منهما ولكن يقتضي جهة اخرى وجوبه او حرمته فان قيل لا يمكن ان يكون الواجب خاليا عن المصلحة
والحرام عن المفسدة وهما لا ينفكان عن الحسن والقبح قلنا عدم انفكاكهما عنهما بمعنى استحقاق المدح والذم
ثم ولو سلم فكون الحسن او القبح اللازم علة غير لازم بل يمكن الملزوم هو صالح للترجيح وغاية ما ثبت من ذلك
لو سلم عدم انفكاك الواجب والحرام عن الحسن والقبح هذا ولا يخفى ان منهم من قال ان حكم الشارع لا يكون
الا مع وجه شيء من حكم العقل فالوجوب الشرعي لا يكون الا مع الوجوب العقلي وبالعكس وكذا غيره فان كان
مراده ما لو اوجب العقل باحكم العقل بكونه لا [illegible] فلا شك فيه وان كان غير ذلك مثل ان يراد
بالوجوب العقلي كون الفعل بحيث يكون له جهة استحقاق المدح او كونه بحيث يكون له جهة يوجب عدم رضاء
العقل بالترك فثبوته غير معلوم وهكذا الحكم في ساير الاحكام الخمسة ثم انه قال بعضهم في مقام اثبات
حسن جميع ما امر به الشارع وقبح جميع ما نهى عنه انه قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات والمنهيات وبعض
النهيات وانها فيحصل الظن القوي بان جميع ذلك كذلك بل ربما حصل من تتبع الاحاديث وطرق السمع العلم بذلك
اذ في كل موضع سئل عن الائمة عليهم السلام عن العلة عن حكم اجابوا ببيان العلة ولم يجيبوا قط بان الله سبحانه قد امر بكذا
بدون سبب فانه قال سبحانه ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والظاهر ان المراد ان كل ما كان طيبا في
الواقع حلله لهم وكل ما كان خبيثا في نفسه حرمه عليهم والظاهر من الطيب ما لا يكون فيه جهة قبح لا ما كانت فيه
جهة الحسن فيندفع احتمال ان يحول الواجب تعالى شأنه عن شيء مع كونه في نفسه خاليا عن جهة القبح لكن يبقى
احتمال ان يكون شيء ليس فيه جهة حسن والشارع امر به ولم يبطل ذلك صريح الاية لكن بعد تأمل
في سوقها الظن حاكم ببطلان هذا الاحتمال ايضا قال ثم نقول في ذلك البعض لا يجوز ان لا يكون متابعة

امر الشارع

امر الشارع ونهيه ما جاء عن العقل لانا كما علمنا حسن بعض الاشياء وقبحها بديهة كذلك نجد وجوب المتابعة
وحرمة المخالفة ولو لم يكن كذلك لم يستحق الثواب بالمتابعة والعقاب بالمخالفة واذا كان العقل حاكما بحسن
المتابعة وقبح المخالفة في قطعنا لبعض ايضا فثبت ما هو المقصود وهو ان جميع ما حكم الله به يحكم العقل فيه
بحسن او قبح وان كان ذلك بسبب حكم الشارع عنه والمناقشة بانه يجوز ان يكون الواجب تعالى قد حكم بوجوب
بعض الاشياء او حرمته لا لسبب فامرها سهل اذ لا فائدة مهمة في تحقيقه اقول فيه اولا ان قوله قد حصل
لنا بملاحظة اكثر المامورات والمنهيات ممنوع بل الاكثر ما لا سبيل للعقل الى ادراك جهة حسنه وقبحه وثانيا انا
لو سلمنا ذلك فمن اين يعلم ان تحقق تلك الجهة سبب امر الشارع ونهيه وثالثا انا لو ثبت ان بيان الائمة العلة لا يدل
على ان العلة هي الحسن والقبح المتنازع فيه بل لعلها امر اخر بل الشاهد الاكثر ان العلة فيه غير ذلك ورابعا ان
كون الطيب والخبيث ما لم يكن فيه جهة قبح بالمعنى المتنازع فيه او كانت غير معلوم بل الظاهر ان المراد منهما
ما يستطيبه النفس للاكل والشرب ويستخبثه ونجاسة ان قوله ولو لم يكن كذلك لم يستحق الثواب مردود بانه لا ملازمة
بين وجوب المتابعة واستحقاق الثواب وحرمة المخالفة واستحقاق العقاب فانه قد يحكم العقل بوجوب
المتابعة مع عدم حكمه باستحقاق الثواب كما في امر الطبيب وقد يكون بالعكس كما اذا امر من لا يجب متابعته
بشيء وخامسا ان حكم العقل بحسن المتابعة وقبح المخالفة لا يثبت المقصود لان الثابت منه ان في المتابعة
حسنا وفي المخالفة قبحا لا ان في نفس المامور به حسنا او في نفس المنهي عنه قبحا وسادسا ان قوله وان كان
بسبب حكم الشارع نفي لمذهب المعتزلة واثبات لمذهب الاشعري من كون احكامه سبحانه غير معللة بعلل كما يدل
عليه اخر كلامه ايضا وكيف يكون الامر في ذلك سهلا ولا يكون فائدة في تحقيقه مع ان كثيرا من اصول الشيعة
مبتنية على ذلك هذا واحتج المخالف في هذا المقام بانه لو كان كل ما حكم به الشارع لاجل جهة واقعية لزم ان
يدرك كل احد ذلك ونعلم في كل حكم جهة مقتضية له مع انه ليس كذلك بل قد يدرك جهة الحسن في الحرام وجهة
القبح في الواجب وانه لو كان كذلك امكن ان يدرك العقل تلك الجهة لا من جهة الشرع ويلزم منه عقاب المدرك
بالفعل او الترك ولو لم يبعث رسول ولا امر والاخبار ينفي ذلك والجواب اما عن الاول فيمنع الملازمة واما
عن الثاني فما مر بيانه في **المقام الثالث** في بيان ان كلما حكم العقل به اي ادرك القطع بحكم في
شيء يحكم الشرع به ولو لم يصل الينا من الشارع حكم بخصوصه واختلفوا في ذلك فمنهم من اثبت الكلية ومنهم
من نفاها ولتحقيق المقام نقدم بيان امور الاول قد ثبت ان للعقل حكما في الافعال بالحسن والقبح واستحقاق
المدح والذم وهو قد يدرك في فعل حسنا لا يرضى بتركه وقد يدرك فيه قبحا يحكم بلزوم تركه ومعه بلا بد
حسنا لا قبحا وقد اثبتنا ان له احكاما غير ذلك ايضا وهو ان هذا الفعل مما يستحق به الثواب او العقاب ولا حكم له
غير هذين ايضا وهو ان هذا الفعل مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريد فعله وان اللازم فعله او لا يرضى بفعله
ويريد تركه والعقل يحكم بذلك بل بعضهم يحكم بالثواب او العقاب بل لا يثبت حكمه بذلك الا بعد ان ثبت
علم ان الله سبحانه تام حد الحكم [illegible] عباده يحكم جزما بانه لا يرضى بان يقبل القبيح للظالم الى الضعيف
ويحب نفسه ولو لم يصل في ذلك من الشرع اصلا ولا ريب انه اذا ارسل نبيا لارشاد عباده واحياء بلاده

يحكم العقل بعدم رضاه فعله وخالفه واذا حكم الله سبحانه بحكم حكم العقل جزما بعدم رضاه عن خلافه لعلمه
بنقيضه المعين لذلك ثم بعد ملاحظة جزئيات الاحكام الشرعية واستقرائها يصير ذلك حاصلا بجزئه الفعلية في
بعض احوالها سيما ما حكم اذ تبع الكتابة المراد بالتكليف الشرعي طلب الله جل اسمه شيئا من عباده واراد
منهم فعلا او تركا مع المنع من النقيض او بدونه واما الاستحقاق لثواب او عقاب فانما هو من اللوازم
دون نفس الحكم ومن عرفنا الايجاب والتحريم بذلك فقد عرفنا باللازم لا بالملزوم اما الطلب فهو حقيقة الحكم
من الوجوب والحرمة الشرعيين وان علمنا عدم المجازاة منه سبحانه فان طلبه واجب التحصيل ومقتضاه لازم
الاجتناب لانه عصيان لا بمجرد طمع او خوف بل لنا ان نقول بعدم لزوم الاستحقاق في كلية الحكم انما يترتب على من
جهة وجوبه لمنع لزومه ثم لو ادعى منه جعل الله لهما ثوابا وعقابا لم يكن واقعا في غير محله ولم يستنجم
العقلاء في اثبات **الثالث** مما لا شك فيه وانعقد الاجماع عليه ان مثل هذا الطلب والتكليف بالنسبة
الى الكل بخصوصه ذكر الطلب منه اياه وليس تكليفنا بسبب الطلب الا انه لم يصل خطابه بالجميع الا بخصوص ذلك
حيز فان الطلب ثابت بالنسبة الى الكل من دون تخصيص وكذا لو وصل خطابه الى شخصين ولم احدهما عنه الطلب
دون الاخر فالاول مكلف دون الثاني وبالجملة كل مكلف عالم من تكليفه يجب ان يلاحظ الواقع **الرابع**
الطلب تارة يكون بالخطاب الدال على المطلوب صريحا او التزاما واخرى بمثل الاشارة الحسية والكناية العرفية
والعادة وبالجملة بالقرائن الحالية وخاصة بالعقل الصحيح الا ترى انه لو ارشد السيد عبده عن القرائن
معتقدا بان السيد يريد ذلك ليستحق العقاب وكذا لو عقره وابته معتذرا بذلك ولو قيل بان ذلك لاجل
حكم العرف والعادة قلنا الحكم بذلك من لم يطلع على غرض وكيف يقصر العقل الذي هو اشرف
الاشياء وجميع الادراكات بل ينبه في الاحاديث انه الرسول الباطن عن العادة وايضا الفقهاء اتفقوا على
ثبوت الاحكام الشرعية بالقرائن [illegible] لانه على الطلب من العقل وايضا لو لم يكن الطلب العقلي كافيا
في حصول التكليف الشرعي لما ثبت تكليف لان فهم طلب امتثال الاوامر والنواهي انما هو بالعقل ولم يجز
لولاه لزم افحام الانبياء في الامر بالنظر الى معجزتهم **الخامس** اذا ادرك العقل حسن فعل بمعنى استحقاق
المدح فاما يجوز ان يكون له قبح واقعي ذاتي او عرضي لم يدركه او لا يجوز بل يجزم بان ليس فيه قبح اصلا
وعلى الثاني اما يحكم بقبح تركه ايضا من غير احتمال الخلاف ام لا فان جزم بالقبح فلا شك انه لا يجزم برضاء
الله سبحانه بهذا الفعل وطلبه وعدم الرضا بتركه وان لم يجزم فان لم يجزم بقبح تركه فلا يجزم ايضا
بطلبه سبحانه لا وجوبا ولا ندبا وان جزم بقبح تركه فلا شك انه يجزم بعدم رضاه سبحانه بالترك ويجزم
بعدم رضاه بالقبح وكذا لو ادرك قبح شيء فان جوز له جهة محسنة فلا يجزم بطلبه سبحانه الترك وان
لم يجوز فلا شك انه يجزم ايضا بان الله عز وجل لا يحبه واما لو ادرك ان هذا الفعل ليس بحسن
ولا قبح فلا يمكن الجزم بتساوي طرفيه عند الله سبحانه اذ لا ينحصر وجه طلب الفعل او الترك بالحسن او القبح
واذا ادرك استحقاق ثواب منه سبحانه على فعل او ترك يجزم قطعا برضاه به وان ادرك استحقاق عقاب
يجزم بانه يعلم عدم رضاه به **السادس** اعلم ان ما يدرك العقل وجوبه او عدمه فقاره بذكر

بتوسط خطاب من الشارع وصل اليه بسبب التزام هذا الخطاب لهذا الحكم لو ايمائه او غيرهما كما يحكم
بوجوب المقدمة والنهي عن الضد ويكون احد العامين للشاهدين مخصوصا بتخصيص الآخر العام المعتبر في الكتاب
فانه ح يدرك لا بتوسط خطاب او فعل او تقرير من الشارع بل يدرك العقل وجوبه وانه من الشارع ومتوسط
ذلك بحكم بوجوب الفعل او حسنه او غيرهما ثم النزاع هاهنا ليس في الاول بل ليس فيه نزاع وما ينقل عن البعض
فانما هو في حكم العقل بالمعنى الثاني فان ابتاع حكم العقل بل النزاع انما هو في الثاني فقط اعني انه اذا ادرك العقل
في فعل وجوبا او حرمة او غيرهما ولم يرد فيه خطاب من الشرع فهل نحن مكلفون بذلك الحكم شرعا ام لا الا اذا عرفت
تلك الامور فاعلم انه ذهب جمع الى الاول وصرح المحقق الطوسي في بعض كتبه واليه يرجع كلام السيد في الذريعة
واختاره بعض المتاخرين منا وتبعه شارح جمع الجوامع الى مخصوص المعتزلة وقال والدي العلامة طاب ثراه في جامعة
الاصول انه على النحو [illegible] لاقوياء العقول واختاره رحمه الله الاول والتحقيق ان المراد ان كان ان كل ما
حكم العقل بحسنه او قبحه او خلو عنهما فنحن مكلفون بما يقتضيه وحكم الشرع موافق لحكمه فهو باطل لامر
لان الثابت ان الله سبحانه لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن لكن لم يثبت حسنه اصلا ولا ما عدا [illegible] عما حكم العقل
فلم يثبت فان قيل قد ثبت ان كلا مكلف بما ادركه قلنا نعم ولكن بما ادركه انه تكليفه لا بما فهمه فان قيل هذا
يجزم بانه تكليفه لانه لا يريد منه سبحانه القبيح قلنا القبح الواقعي لا ما يعلمه قبيحا وعلى ارادة ما يعلمه قبيحا غير ثابت
ولم يثبت ايضا انه يامر بكل حسن ولا انه لا يامر بما لم يكن فيه حسن ولا قبح ولا انه لا ينهى عما ليس فيه قبح وعلى تقدير
ثبوتها لم يثبت ان كلما يدرك العقل حسنه او يحكم بعدم حسنه وقبحه يامر الله تعالى به او يحكم بالحسن في ذلك
ظهر فساد ما قيل من ان لكل فعل حكما معينا وان لم يصل الينا فكلما يدركه العقل يجزم لا بد ان يكون ما لحق
الله عنه وما يدرك حسنه من جلمها امر به مقيدا كان او مطلقا لان الله لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن
ومما يتوهم من كلام الشيخ في العدة دعوى الاجماع على ان حكم العقل بالحسن والقبح يوجب حكم
الشرع بالتحريم والوجوب ومع نقله كما ظهر من التامل في المراد كلامه وان كان المراد انه كلما ادرك العقل
الجهة المقتضية للحكم اي علته التامة فنحن مكلفون به فهو كذلك الا ان درك عقولنا لها ما لا سبيل وان كان انه
كلما حكم العقل في فعل او ترك باستحقاق ثواب فهو واجب [illegible] شرعا وكذا الحرام فهو كذلك لان درك استحقاق
الثواب لا ينفك عن الجزم بالرضا ودرك استحقاق العقاب لا ينفك عن الجزم بعدم الرضا وسيأتي ان ذلك
كاف في ثبوت التكليف وان كان المراد انه كلما جزم العقل بعدم رضاه سبحانه بفعل او ترك وان لم يجد
علامة بعنوان اللزوم فنحن مكلفون به فهو كذلك قطعا لانك قد علمت ان مناط التكليف هو الطلب وان
طريق الطلب لا ينحصر في الخطاب اللفظي بل يكفي فيه كلما فهم منه المطلوبية والمبغوضية والمفروض انه قد
فهم ذلك فلا وجه لنفي التكليف ولو لم يثبت التكليف الشرعي بذلك لما ثبت تكليفنا بامتثال الاوامر
والنواهي وقد ورد في الاخبار المتكثرة ما يدل على ثبوت التكليف بالعقل كما في رواية عبد الله بن سنان
الحجة فيما بين العباد وبين الله العقل وفي رواية هشام ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة
فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة واما الباطنة فالعقول وفي رواية ابي الجارود انما يداق

الله العباد في الحساب يوم القيمة على قبائح ما اتاهم من المعقول في الدنيا وفيه من هيلة احمد وهو ان العقل
دليله وبصره ومفتاح امره الى غير ذلك ومما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله بعض المتاخرين من تخصيص ثبوت
التكليف بوصول الخطاب اللفظي الينا عليه فان هذا التخصيص مما لا وجه له ولا دليل بل الضرورة العقلية
والنقلية بخلافه هذا واحتج المخالف في هذا المقام بوجوه منها ان المسلم ان لحكم الشارع جهة وتعبية
واما انها هي التي ادركته عقولنا فلا بل لا سبيل لها اليها فان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة
مقتضية لحكم ويعارضها جهة اخرى وقد يصير الزمان والشخص والحالة من اجزاء العلة التامة فدرك جهة
غير مجد لاثبات الحكم لجواز تخلفه عن المعارض او الخصوصيات وغاية ما يمكن للعقل درك حسن او قبح لفعل
او تركه وكون مجرد ذلك علة لا يمكن ان يثبت نعم لو احاط عقل بالعلة التامة لقطعنا بصدق حكمه لكنه
بالنسبة الى عقولنا مما لا يكاد يعلم فلا يتحقق فائدة اقول لا شك في ان من يقول باثبات التكليف بحكم العقل
من جهة درك العلة التامة الواقعية من عليه ذلك ولما علم ما ذكرنا ظاهرا كما لا يخفى ومنها ما مر من
نفي التعذيب قبل البعث بالاية الشريفة والمراد قبل البعث وتبليغ الحكم قطعا لا بعده وان كان قبله فاذا ثبت
عدم ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب لا ما يعاقب على تركه والاية ينفي الفعلية دون الاستحقاق ورد
بان الواجب ما يجوز العقاب على تركه لا ما يستحق ومع اخبار سبحانه بالانتفاء ينفي التجويز ايضا واخرى
بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب وفاعله الثواب من حيث المخالفة والاطاعة واخبار سبحانه بنفي الفعلية
اباحة فلا يمكن ثمرتها المخالفة ولا الطاعة وفي الثمرة بان الاية ينفي الاستحقاق ايضا لان معناه انه ليس من
شاننا ولا يجوز منا التعذيب كما في قوله تعالى وما كان الله ليضل فان قلت عدم جواز التعذيب يمكن ان يكون باعتبار
كرمه لا من جهة فعل المكلف فاستحقاقه من جهة لا ينافي الاية قلنا اذا لم يجز التعذيب بهذا الاعتبار فلكون
الكرم عين ذاته عز شانه عند دلالة الاية على استحقاق الفاعل العذاب سبحانه وان استحق عقابا غير ولكن
الشرعي ما يجب تركه استحقاق عذاب الشارع الذي عين ذاته الكرم اقول وورد على الاول ان الجواز
لا ينافي عدم الوقوع لانه الاستحقاق الا ان يحمل الجواز على الاحتمال والحق عدم اشتراط الاحتمال لما
عرفت من ان مناط التكليف هو تحقق الطلب لا يلزمه وقوع العذاب ولا احتماله لانه لو طلب السيد من عبده
امرا وعلم العبد من السيد تفصيلا بحيث يحصل له القطع بعدم العقاب على المخالفة لا ينفي الوجوب وغاية
ما يلزم ان التكليف يستلزم عدم ضم العقاب بالمخالفة من حيث انه مخالفة وعلى الثاني ان دلالة الاخبار
بنفي التعذيب على الاباحة ممنوعة لما عرفت من ان مناط التكليف هو الطلب دون الثواب والعقاب فانه اذا
قال السيد لعبده لا تترك هذا الفعل وافعله وان كنت لا اعذبك بالمخالفة لتحقق الطلب
قطعا مع التصريح بانتفاء العذاب فان قيل الاطاعة والمخالفة انما يتحقق مع الخطاب ولا خطاب هنا قلنا
ان اريد الخطاب اللفظي فاشتراطه ممنوع وان اريد مطلق ما يدل على الطلب فهو هنا موجود ثم لو قلنا بعد ورود
الخطاب في جميع الاحكام وعلمه ووصوله الينا يتحقق الاطاعة والمخالفة اظهر للانتقال من العقل الى
الخطاب الموجب فيفيد البعث والتبليغ والتصحيح حينئذ بالبيان التفصيلي تخصيص بلا مخصص كيف وقد ثبت الخطاب

بالاجماع

1

بالاجماع وهو ليس تبليغا تفصيليا وعلى الثالث منع كون نفي الاية بما ذكر بل معناها انا لا نعذب حتى نجاوز
وما اقتضيه هذا التركيب لغة لجواز في بعض المواضع لا يدل على انه موضوع له ويمكن ان يجاب عن الاية ايضا بان
المراد من الرسول اعم من الظاهري والباطني كما مر وبان المراد بعث الرسول لاتمام الحجة والتعبير بذلك لان
الغالب انه لا يتم الا به وبان التخصيص لا يدل على التعليق وبان المراد نفي البعث من غير اشتراط التبليغ وفائدة
البعث في زمنه سبحانه مطلقا او عقوبة وان كان يمكن فهمها من غير الرسول ايضا فانه وان ادرك العقل
في بعض الافعال الطلب بالنظرية والبديهية ولكن لولا البعث لجوزنا ان لا يكون مكلفا كما نشاهد في الحيوانات فانه
قد يصدر منها فعل لو صدر منا لحكمنا بالحرمة وبانه يمكن ان يكون الغرض وما كنا معذبين فيما يحتاج الى
الرسول ولا يبعد ان يقال بعد هذا كله مع ان الاية معارضة بالايات والاخبار الدالة على العذاب في الفعل على
الظلم والكذب وغيرهما مطلقا من غير تقييد بقبل البعث وبعده ومنها الاخبار المتكثرة الدالة على عدم
تعلق التكليف قبل البعث وعلى انه على الله سبحانه بيان ما
يصلح الناس ويفسدهم فانه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وان اهل الفترة
اشباههم ويكون تكليفهم يوم الحشر وان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم
ابي جعفر انه قال لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية
ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه وورد ايضا ان كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي والجواب اما عن الاول فقد ظهر مما سبق واما عن الثاني فبان بيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في الرسول فقد
بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق قوة العقل واما عن الثالث فبان الغرض ليعرف الناس
واما ما عرف بالعقل او الشرع فقد عرف فلا يحتاج لتعريفه واما عن الرابع فبمنع شموله ما يدل على كونهم معذبين
لما يحكم به عقولهم ايضا بالبديهة او الاكتساب واما عن الخامس فبان المعرفة الحاصلة من العقل ايضا وتعريف
ولذا يحتج عليهم بالاقرار بوجوده سبحانه بان بالرسل واما عن السادس فبان المراد
اعمال المحتاجة الى الدلالة واما ما لا احتياج اليها فلا معنى لدلالته مع ان التصريح بالطاعة الفعل
ولي كما مر واما عن السابع فبان مناهي العقلية ايضا مما ورد فيه النهي او يخصص بكل شيء لم يدرك
العقل التكليف فيه لاجل ما ذكرنا من الادلة ومنها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل
لطف في ان انضمام التكليف الشرعي بالعقلي لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على الترك
فيه من الشرع نص ان التكليف غير العقاب كما مر وثانيا ان كون انضمام التكليف الشرعي فيما
العقل فيه بالتكليف بداهة لطفا ثم ولو سلم فنفي العقاب بدون كل لطف ثم وانما هو فيما يجب من الالطاف
ووجوب فيما يحكم به العقل ممنوع ثم واللطف الكافي في حسن العقاب وهو اعطاء العقل المدرك
للتكليف ومنها ان العقل يحكم بانه يبعد من الله سبحانه ويكل بعض احكامه الى الحجج ادراك العقل
اختلافها فانه يوجب الاختلاف والنزاع ونقض من ادعى الرسل ونصب الاوصياء
انه كما وكل الله سبحانه العقول الى الافهام في فهم احكامه واستنباطها من الفاظ خطابه يمكن ان يكلها

في فهم نفس الاحكام ايضا فان المانع لو كان في الثاني لكان في الاول ايضا مع ان الموكول الى العقول من
الاصول اشد اهتماما من الفروع على ان بيان الشارع وعدم الوصول الينا ممكن هذا مع ان هذا لو تم لدل
على ان العقل لا يجزم الا ان يجزم ان لا يحكم بمقتضاه والنزاع في الثاني وان كان بمجرد الفرض ثم بعد ذلك
فيما ورد خلافه من الشرع بالعموم او الاطلاق ولم يكن ضروري العقل ايضا ويعم به البلوى ومنها ان المعتقد
الثابت هو ترتب الثواب والعقاب على الخطاب الشرعي او ما علم قيامه مقامه كالاجماع ونحوه وجوابه اولا
ما ذكرنا من عدم استلزام التكليف الشرعي لترتب الثواب والعقاب فلا يضر عدم ترتبهما على حكم العقل وثانيا
ان هذا غفلة عن تصريح الاخبار المستفيضة حيث فيها ان بالعقل يثاب ويعاقب او به يثاب ويعاقب فوائد

الاولى اعلم ان ما ذكرنا من ان مجرد درك العقل عدم رضاء الله سبحانه بفعل او ترك وسخطه عليه
يتحقق التكليف الشرعي مشروط بامور لا بمعنى ان بعد جزم العقل وقطعه بعدم الرضاء والسخط يشترط تحقق
التكليف بهذه الامور بل المراد انه لا يحصل الجزم للعقل عند فقدها لو التفت اليها والى فقدها وان امكن
حصول الجزم ببعضها عند فقد الالتفات وهذه الامور ثلثة احدها ان يكون من البديهيات التي لم يختلف
فيها العقول بان يحكم بعضها بعدم الرضا ولا يحكم بعضها او يحكم بعضها بخلافه سيما اذا اختلفت فيه عقول
الخواص والعلماء وثانيها ان لا يكون ذلك الفعل مما يعم به البلوى سيما اذا كان الاحتياج اليه شديدا و
يفتقر اليه عامة الناس في الاكثر وثالثها ان لا يحتمل ان يكون في الشرعيات ما يدل على خلافه خصوصا او عموما
او اطلاقا سيما اذا كان كثرت العمومات والاطلاقات والنصوص بخلافها فلو كان شيء مما يختلف فيه
سيما عقول الخاصة وكان مما يكثر احتياج الناس اليه ولم يصل فيه من الشارع نص ودليل فلا يمكن حصول
الجزم لاحد بعدم رضاء الله سبحانه بفعله او تركه والتكليف فيه سيما اذا دل بعض الظواهر على خلافه اذ يحكم
العقل الصريح والوجدان الصحيح بانه لو كان فيه تكليف من الشارع لاخبر به ولم يحله الى بعض العقول مع
اختلافها فيه وشدة احتياج عامة الناس اليه سيما مع وجود عموم شرعي او خصوص على خلافه فان الله سبحانه
لا يتكل في تخصيصه او طرحه على بعض العقول وهذا امر ظاهر جدا ويدل عليه ما روي عن سيد الساجدين
ان دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة فان مع اختلاف العقول يكون بعضها ناقصة لا محالة فان قيل ان ذلك
انما يصح لو لم نقل ان الشارع بين جميع الاحكام واما اذا قلنا به وانها مخزونة عند اهله كما ورد في الروايات
فلا يصح لانه لا يحكم ح بان الشارع حول ذلك الحكم الى بعض العقول بل بينه لرسله وهو مخزون عند خلفائه
غاية الامر انه لم يصل الينا لبعض الموانع ولم يظهروه لمصالح هم اعلم بها قلنا هذا غفلة عن معنى قولهم الاحكام
مخزونة عند اهله بيان ذلك ان العقل الصريح حاكم بانه اذا علم الشارع امورا وجوبا وامور الصالح العباد في
ردعهم عن المفاسد وبينه لنبيه فلا وجه لكتمانه واخزانه الا اذا كان النقص من باب المكلفين والنقص الذي
يقصد من جانبهم هو التقية او عدم احتمال عقولهم ونرى ان شيئا منهما لا يصلح لذلك اما الاول فلانا نرى انهم
اظهروا اولى الاحكام بالتقية من لعن خلفاء الجور ووجوب معاداتهم والنص على امامة الائمة الاثنى عشر
وكذا اظهروا ما اجمعت العامة على خلافه وشددوا عليه من جواز المتعتين وعدم جواز المسح على الخفين وبطلان

القول والتعصب المفرط في التشيع اذ لا يتصور التقية في الاظهار مع خواص الاصحاب واما الثاني فلا يعقل المحذور
ما لا يدرك العقول ويجب ارسالا كمن به العقل على العاقل مع ان الفرض فيما نحن فيه انه يوافق العقل ثم
نرى ان احاديثنا المروية في كتب اصحابنا كافية في بيان جميع الاحكام عموما او خصوصا اطلاقا او تقييدا
صريحا او التزاما بحيث لم يبق شيء الا وقد بين حكمه فيها حتى ارش الخدش الذي ورد انه مخزون عند
اهله ولو فرض خروج شيء عنها نادرا لا يسلط للكتمان والاخزان ومع ذلك قد صح الاحاديث بخلاف ذلك في
صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين قال الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للامة
جميع ما يحتاج اليه وقال امير المؤمنين في حديث اخر ام انزل الله دينا ناقصا فقصر رسول الله ص عن تبليغه
وادائه وفي الروايات الكثيرة الدالة على انه ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة وعلى هذا فليحمل ههنا هذه
العبارة ما يكون بل يحمل غير ذلك والتوضيح انه ذلك المعنى قد ادي في الاحاديث بعبارات مختلفة ففي بعضها
ان الاحكام عند اهله وفي اخر ان الجامعة لم يدع كلاما فيها علم الحلال والحرام وفي ثالث ان الله سبحانه
ما ترك شيئا يحتاج اليه العباد وفي رابع ان جميع الاحكام في الكتاب وعلم الكتاب عندنا وليس المراد من
شيء منها انها مخزونة عندهم وهم لا يظهرونه بل هذا انما وقع في مقام الرد على العامة الذين كانوا يجارى
يعملون تارة بالقياس واخرى بالاستحسان وثالثة بالمصالح وغيرها مما اسمعوا عن ذلك ترد واعليهم بانه
من ذلك لان الله عز وجل لم يبين جميع الاحكام فابطلوا بانه بينه وهو عند اهله وانتم منعتم الاهل
وسا النوع لعلم الاحكام كلها كما كان من عرفه وسائر فقيه له ويدل على ذلك ان اكثر هذه الاخبار انما
في مقام الرد على العامة وذم القياس بل الواضح الى تلك الاحاديث يقطع بان المقصود ما ذكرناه
بل كلمة التأسيس ان احدا من اصحابهم مع كثرتهم وكثرة سؤالهم لم يسئل عن شيء الا وقد اجاب ما فيها
لا ان هذا يوجب انهم لا يبطل الظهار فالمراد بكون الاحكام مخزونة عند اهلها ان لها اهلا
يجب الاخذ عنهم لا العمل بالقياس وامثاله وقد اخذها اصحابنا واوصلوها الينا ولهذا قال
ان عدم المدرك فيما يعم به البلوى يدل على العدم فما كان على الاوصاف التي ذكرنا يعلم انه لا حكم
للشارع فيها الثانية قد يتوهم من كلام بعضهم ان ما يعتبر هذا الحكم العقلي واثبات التكليف به
لا يجوز الا بعد الفحص عن الادلة الشرعية لامكان العثور على معارض مساو او اقوى يوجب زوال الجزم
العقلي وهذا ضعيف جدا لان الفحص عن المعارض انما يكون بعد احتمال وجوده واما بدونه فيعد ذلك الفحص
سفها ومع ذلك التجويز يمتنع جزم العقل بالحكم فان قيل يمكن ان يكون العقل جازما بشيء ولم يجد فيه
معارضا لم ومع ذلك يرتفع الجزم الاول بعد العثور عليه ح فكيف يحصل الجزم الاول قلنا اولا انه لو
صح هذا لجرى في كل بديهي يجزم به فلزم ارتفاع الجزم راسا مع انا نقطع بالجزم في بعض الامور وثانيا
ان الجازم بشيء متى كان جازما به لا يجوز ان يحصل له امر يكون سببا لارتفاع جزمه وان شاهد انه
قد يحصل بسبب المعارضات الفاسدة كما يحكم به الوجدان الثالثة يظهر من كلام بعضهم انه اذا
الظن للعقل بالطلب والارادة من غير توسط خطاب او دليل شرعي اخر فهو يجزم به موجب لتحقق التكليف في

واستدل عليه بانه اذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه وهذا الكلام فاسد جدا لان التكليف
لم يحصل التكليف بالعلم واما ما حصل بالظن فلا دليل عليه وما ذكره من وجوب دفع الضرر المظنون فسيأتي جوابه
في بحث الاجتهاد مع انك قد عرفت ان بالعلم بالطلب عقلا لا يحصل الاجزاء العقاب بالمخالفة لان وجوب الطلب يحكم(?)
حصل بالظن بالطلب عقلا الظن بالضرر على ان اجماع اصحابنا منعقد على عدم جواز ذلك اي اثبات التكليف بظن العقل(?)
من غير دليل من خطاب الشرع بل هو من [illegible] مذهبنا والاحاديث متواترة معنى على بطلانه حيث ان بناء العامة على
ذلك **الرابعة** قال صاحب الوافية انه لا يكاد يوجد حكم يتلج فيه هذه القاعدة الا وهو منصوص من الشرع
ويحصل الظن البالغ فكيف القائل بحجية هذا الخطاب نادرة واستظهره السيد الشارح واستحسنه واستجوده وهو كلام
ولا ريب في ذلك وما قيل من ان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم منه ولا ريب ان الدليل
المعتمد فيه ليس هو دليل العقل مردود بانه ان اريد بظن المجتهد مطلق ظنه فلا دليل عليه من العقل وبما اعتمدوا عليه
كما يأتي في مباحث الاجتهاد الدليل القطعي على عدم حجيته من العقل بوجه اذ ذاك من غاية الظهور ان هذا الامر العظيم العام
البلوى الذي يحتاج الناس اليه احتياج شديد لم يصرح بحجيته نادر الاكابر على قولهم لو كان مبني احكام الله عز اسمه لبينه الشارع
مع توافر الدواعي الكتابية والخبرية على النهي عنه ومع شدة اختلاف العقول فيه فمن جوز ان المنظر [illegible] واحد صحح
بعدم حجيته وسياق تمام الكلام فيه في موضعه وان اريد بظنون خاصة فقد حصل عليه الدليل الشرعي القطعي كما يأتي
في مواضعه **الخامسة** في الصحيح عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل
الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف
رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن لم يأته الوحي فينبغي له ان يطلب الرسول الحديث ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث يدل
على ان العقل لا سبيل له الى معرفة ما يرضي الله عز شأنه وما يسخطه وهذا ينافي ما تقدم ويمكن توجيهه اما بحمل الرسول على
الاعم من الظاهري والباطني او بان يراد من الرضى والسخط ما يصدق على مثل ادراك العقل ايضا مجازا او بان المعنى لا يعرف
جميع مراضيه ومناهيه الا بالرسول وان عرف قليل بالعقل ايضا او بان في ان الغالب لما كان انه لا يمكن معرفة الرضا
والسخط من الله سبحانه بالعقل ولا سبيل لها اليها الا بالخبر(?) [illegible] فالحكم لم يلتفت اليها واجرى الكلام مجرى ما
هو الغالب على ان العام يخص والمخصص يقدم **المقصد الثالث** في الادلة الشرعية والمراد ما ثبت حجيتها
شرعا او ثبت بنوعه الاحكام الشرعية فيشمل الادلة العقلية ايضا وصرحوا بانها منحصرة في اربعة الكتاب والسنة
والاجماع ودليل العقل والمراد بها يحتمل ان يكون الامور المخصوصة المذكورة في بابه بخصوصها اصطلاحا وان يكون
كل ما صح كلية استخرجها واستعملها العقل لاستنباط الاحكام الشرعية وان انحصرت في تلك القواعد ولا يخفى
في ذلك استنباط بعضها من الشرع ايضا في تسميتها ادلة عقلية كالمقتضيات على الحصر الخاص بالعرف واللغة
وفي اثبات بعض المعاني لان المراد بالدليل هنا الدليل(?) [illegible] لا اثبات بعض الاحكام بالشهرة او عدم وجدان الخلاف
او الاستقراء او كلما يفيد الظن لان شيئا منها لم يذهب اليه احد من مشاهير علمائنا ولم يكن معروفا بينهم نعم ظهر
من الشهيد حجية الشهرة ولا يبعد ادخاله في جملة الاجماع او عدم الاعتناء بمخالفته لشذوذه ولا يمكن ادراج الظن
في دليل العقل حيث ان القائل بحجيته يدعي حكم العقل بها لان المراد بدليل العقل ليس ما دل العقل على حجيته كلا(?)

كان الكتاب حاصلا ايضا منه لان حجيته قول الشارع يعلم من العقل بل المراد منه ما اسند العقل والشرع(?)
كلاهما ويمكن ان يكون الحصر في الاربعة لكونها اجماعية والبقية خلافية وعلى ان الاخبار في الكتاب والاجماع
ليس في حجيتها لا يبعد ان بعض الكتاب غير معلوم لنا وما كشف المعتبر في الاجماع لا يتحقق عندنا وكذا من يقول
بعدم حجية دليل العقل يقول بان العقل لا يحكم بشيء من القاعدة الفلانية لانه مع حكمه بها ليس بحجة ويمكن
ان يكون الحصر لكون الاربعة هي العمدة او لان غير الخامس لا انحصار واما العمل ببعض اقسام القياس فالعمل بحقيقته
على دليل الاصل لا على القياس كما يظهر في بابه وههنا امور اخر ذهب العامة الى كونها ادلة لم نذكرها لعدم
حجيتها فيها اصل **الفصل الاول** في الكتاب وهو معروف كالمرجع وتعقد في كل منها مرتبة سليما الاول
انه كلام منزل للاعجاز [illegible] عليه بمثل [illegible] كتابا بالانزال كان جزء منه يكون له مدخلية في الاعجاز
لان الكل لا يوجد بدون جزء [illegible] انه طائفة منه [illegible] عنوانها الجزء **منهاج**
قالوا القران متواتر لتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي بتواتره اما الصغرى فلتضمنه
التحدي للاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام ومشتملا على الحكم ومصالح العباد واما الكبرى فظاهرة وانت
البحث اما في وجوب التواتر او في وقوعه وعلى التقديرين اما يكون المراد تواتره في الجملة او تواتر جميع ما نزل
على محمد صلى الله عليه وآله او تواتر هذا القران الموجود عندنا وعلى التقادير اما يكون المقصود تواتره عن النوع او الشخص
او العادة وعلى التقادير اما يكون المراد بالتواتر ما هو مصطلح الاصوليين وهو ما يحصل منه العلم او مع انضمام القرائن
وعلى تقادير ارادة الوجوب اما يكون المراد العقلي او الشرعي او العادي فان كان العقلي او الشرعي فلا نعلم بدليل
المذكور عليه بل لا دليل عليه مطلقا وان كان العادي فان كان المقصود تواتر جميع ما نزل او هذا القران الموجود
بتفاصيله ففيه منع توفر الدواعي على نقله لانه انما يكون لكونه اعجازا فيحصل الداعي بنقل طائفة منه وكون الجميع
معجزا لا يوجب توفر الدواعي على نقل الجميع والا لتواتر جميع معجزات النبي بتفاصيلها او لكونه مبانا للاحكام
والحكم والمصالح فمنع توفر الدواعي على نقل ذلك والا لزم تواتر جميع الاخبار بل منه ما تواتر احكام الايات [illegible]
الجميع مع ان [illegible] تواتر كل ما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا ثم لانه انما يكون مع فقد جميع الموانع ويحتمل ان يكون
هناك مانع يمنع عن نقله ولذا لم يتواتر كثير من الامور التي يتوفر الدواعي على نقله ومع ذلك يظهر عدم تمامية الدليل
ان كان المقصود التواتر في الجملة ايضا هذا كله مع ان تسليم توفر الدواعي على النقل انما هو اذا لم يحصل العلم من جهة
اخرى ولذا لا حاجة على نقل القران من النبي في هذه الازمان فلم يبق البلوغ المتواتر بما هو مصطلح الاصوليين على منع
الصغرى ايضا ومن جميع ذلك يظهر ضعف الدليل ان كان الكلام في وجوب التواتر ايضا فالتحقيق انه ان كان
الكلام في وجوب التواتر عقلا او شرعا فلا دليل عليه وكذا ان كان في وجوبه عادة بالنسبة الى جميع تفاصيله
او ما هو مجموع اجزاء الجملة بالنسبة الى جميع الامة في جميع الازمان نعم لو اريد وجوب تواتره في الجملة بالنسبة
الى جميع الامة في جميع الازمان نعم لو اريد وجوب تواتره في الجملة بالنسبة الى الموجودين في زمن النبي او ما قارب
انه كذلك وان كان في وقوعه فانا نعتقد تواتر جميع ما نزل فلا دليل عليه بل وقع الخلاف في وقوع النقص في القران كما
يأتي وان كان تواتر هذا القران الموجود بجميع تفاصيله مادة وهيئة فسيظهر حقيقته في المناهج الآتية وان

كان تواتره في الجملة هو مما لا يقبل التشكيك سواء اريد التواتر عن النبي او الائمة نعم القطع هو حصول العلم
بذلك واما كونه حاصلا من التواتر المصطلح فيمكن منعه كما يظهر وجهه مما نذكره في بحث الخبر المتواتر هذا ثم
انهم ذكروا ان فائدة هذا الحكم اي تواتر القرآن وجهين احدهما انه لا يعارض بشيء من الادلة لامتناع تعارض
القطعيين وعدم صلاحية الظني لتعارض القطعي وثانيهما ان ما نقل احادا لا يكون قرآنا وفي الاول انه انما
يتم اذا كانت دلالة القراءة ايضا قطعية وليست كذلك وفي الثاني انه يصح اذا ثبت وجوب تواتر جميع ما نزل وادعوا
عدم ثبوت وجوب تواتر الجميع فالظاهر ان ما نقل احادا لا يحكم بكونه قرآنا لا انه دل الدليل على انه ليس
بقرآن قطعا **منهاج** اختلفوا في القراءات هل هي متواترة فالاكثر على تواتر السبع المشهورة عن مشايخها
السبعة صرح به في الروض وكذا في روية والشهيد في الذكرى والحق بها فيه الثلاثة الباقية ايضا وادعى جماعة من
اصحابنا الاجماع على تواتر السبع منهم الشهيد الثاني في روض الجنان والمحقق الشيخ علي في شرحه فظاهر الاكثر
انها متواترة ان كانت جوهرية قيل اي كانت مما له مدخلية في جوهر اللفظ ويختلف باختلافه كما بين ومنهم من اخذ
في تفسيرها اختلاف المعنى ايضا فقال ما يختلف خط المصحف والمعنى باختلافه ولا يخفى ان مقتضاه ان اختلاف التراجم
ليس جوهريا وفساده ظاهر وجعل القطة الواو معنى او يوجب جعل اختلاف الحركات والسكنات الموجبة لاختلاف المعنى
جوهريا وهو خلاف الظاهر ومقتضى التفسيرين كون الاختلاف بالادغام وعدمه غير جوهري وهو بعيد لان المراد بجوهر
جوهر اللفظ دون جوهر الخط واللفظ ما يلفظ به وجوهره يختلف بالادغام فالاولى ان يفسر الجوهرية بانها ما
يختلف اللفظ باختلافه بحسب المادة ويقابلها الادائية وهي ما كان من قبيل الهيئة وقيل بتواترها مطلقا و
قال الزمخشري بعدمه كذلك واليه ذهب ابن طاوس وبعض الائمة وجمع اخر من متاخري اصحابنا وهو
والذي يعلاه هذه وهو الحق لوجهين احدهما عدم استواء الطرفين والوسط الذي هو شرط في التواتر فانهم
صرحوا بان لكل قارئ من القراء السبعة راويين فاتفاق التواتر في بعض الطبقات اللاحقة غير مفيد ولم يثبت التواتر
من النبي فيما لا استواء الظاهر ان في طبقة القراء ينتهي الى الواحد وثانيهما ان مناط تحقق التواتر حصول العلم و
اذا راجعنا وجداننا لم نجد العلم بصدور تلك القراءات باجمعها عن القراء الذين نسبت القراءات اليهم مع انه لو ثبت
تواترها عنهم لا يفيد شيئا لانهم احاد من اهل الخلاف استبدوا بارائهم وقد قرأوا القرآن بمجرد الاستحسان
من غير استناد الى حجة وبرهان وقد نقل ان المصاحف التي انتهت اليهم كانت خالية عن الاعراب والنقط وانما
رأوها كل منهم قرأها على ما اقتضاه رأيهم ووافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما يصرح به في سائر العلوم
من النحو والصرف فحصل الخلاف كثيرا بينهم في الاعراب والنقط والادغام والامالة وامثالها فاذا كان قولهم
بمجرد الرأي من غير استناد الى قول من قوله حجة كيف يحصل الوثوق بقولهم واكثر ما نقل قولهم مقابلا لقول المعصوم
قيل ان كل شيخ لعل اختار قراءة خاصة من القراءات المتواترة عن النبي والراوي كان يروي القراءة عن
شيخهم بعين انه كان يختار تلك القراءة فتخصيصه بها وتخصيصها بالنقل انما هو لاجل الاختيار والترجيح
لا لصدور اصل القراءة منه قلنا بعد ذلك الاحتمال لا يثبت التواتر بل ولا الحجية مع انه بعيد جدا اذ لو كان تواترها
عن النبي في عصر المشايخ ليستبعد ترجيح واحد منها واشتهاره من المرجح ثم نسبته اليه على انه قال احمد بن يحيى الصفي

ان كلا من القراء قبل ان يتصدى القارئ بعده الاخر لا يقرأ به ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع
الى جواز قراءته ولو كان هناك تواتر عن النبي لما كان منع هذا بالنسبة الى القراء واما النبي فعدم
تحقق العلم بصدور تلك القراءات عنه اظهر فلا يمكن الحكم بتواترها عنه ايضا ومما يدل على عدم تواترها عن
النبي ما نقله في الكافي بسنده عن ابي جعفر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء
من قبل الرواة فان الظاهر منها ان مراده عليه السلام الرد على اختلاف القراءات لان هذا هو الذي شاع تعدده بين الناس
فاحتاج الى الرد ولانه لا يمكن ان يراد منه الاختلاف في المعنى والتفسير اذ معاني القرآن ليس واحدا كما نطقت به
النصوص واتفق عليه العلماء بل له بطن وظهر وللبطن بطن وهكذا فيكون المراد الاختلاف في اللفظ ويؤيد انه
صدر من الراوي واما الاختلاف في المعنى فهو شان المفسرين ولا شك انه لا اختلاف في الفاظ القرآن الا
في القراءات واما ما في بعض الاحاديث من الاختلاف في بعض الالفاظ فهو ليس من الرواة بل هو من مكتوبات المراد
الائمة والرواة لم يطلعوا عليها ويؤيد عدم تواتر السبع عن النبي ص ترك البسملة في بعض القراءات مع اجماع اصحابنا
على جزئيتها والجملة الذي حصل لنا العلم به هو تحقق تلك القراءات اما العلم بكونها من الله او النبي او القارئ
فلم يحصل اصلا بل الظن من الرواية المتقدمة عدم تعدد القراءة وكونها واحدة نعم لو اريد ثبوت جواز قراءتنا
بها وبناء القراءة عليها والعمل بمقتضاها فيكون له وجه كما ياتي ولكن لا يصح اطلاق تواتر القراءة عليه
احتج الاكثر بوجهين احدهما ما رواه العامة عن النبي ص ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها كاف
شاف بحمل الاحرف على القراءات وهذا اولا منع ثبوت الخبر بل ورد في بعض صحاحنا ما يدل على انه قول
الناس وقول اعداء الله بل ورد تكذيبه كما رواه ثقة الاسلام باسناده عن الفضيل بن يسار قال قلت
لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف
واحد من عند الواحد وحمله على تكذيبهم ما فهموا من القول على القراءات كما في الصافي والوافي مع كفايته
لنا خلاف الظاهر والرواية المتقدمة سلمنا حجيته ولكنه لا يزيد على الاحاد لو كان حجة فكيف يثبت به التواتر
وادعاء بعض العامة تواتر الخبر غير مفيد سلمنا تواتره فالاذعان بثبوت الخبر لا يثبت تواتر القراءات فان
اختلافهم في معنى الخبر معروف حتى وصل الى ما يقرب الاربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته بعد ذكر الخبر
اراد بالحرف اللغة يعني سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه
بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن ويمكن ان يكون المراد البطون السبعة ويمكن ان
يراد غير ذلك كما روي عن امير المؤمنين انه قال ان الله تعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف
شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ثم مع تسليم ذلك كله من اين علم
ان المراد هذه القراءات السبعة المتداولة سلمنا انها المراد ولكن ليس المراد انها في جميع الفاظ القرآن
لعدم تحققها فيها فيحتمل ان يكون المختلف فيه القراءات السبع فكل طائفة منها فيه بعض من القراءات
او طائفة منها القراءات السبع فلا يعلم تواترها في مواضعها باجمعها ومما ذكر يظهر ايضا ضعف الاحتجاج
بما في الخصال انه قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على

حرف واحد فقلت يا رب وسّع على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرء القرآن على سبعة احرف و
ثانيهما انه لو لم يقل بتواتر السبع فلا يخلو اما ان يقال بتواتر بعضها دون بعض او بعدم تواتر شيء منها والاول
يستلزم التحكم والثاني عدم تواتر بعض القرآن لان ما يقرء بالسبع من القرآن فلا يكون متواترا وفيه انا نختار
الثاني قوله يستلزم عدم تواتر بعض القرآن قلنا ممنوع قوله لان ما يقرء بالسبع من القرآن ان اراد انه كل واحد من القراءات
السبعة من القرآن فهو اول الكلام وان اراد انه في الجملة منه فهو مسلّم ولا ينافي تواتره في الجملة اي القدر
المشترك مع ان وجوب تواتر القرآن بجميع تفاصيله ممنوع كما مرّ ثم ان طلب الاكثر من تواتر الجوهرية وعدم تواتر
الادائية والهيئات كما نقل على الاول ناصحة واكتفوا بالثاني بعد الدليل لانه كان لعدم الثبوت و
وجه اختصاص الاول بالتصريح بسبعة احرف والحرف يتحقق بالجوهرية واختصاص الثاني ابتناؤه على وجوب
كون القرآن متواترا وهو الكلام والادائية من صفات الالفاظ وهي ليست كلاما واحتج من قال بالتواتر
مطلقا بالدليلين حجتهما ان القرآن عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهري مادي له كذلك الهيئة جزء صوري
فاذا ثبت ان القرآن لا بد وان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد وان يكون متواترة ايضا سلمنا ان الهيئة ليست
جزء من اللفظ ولكنها من لوازمه فلا يمكن نقله بدون نقلها لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم وفيه ان ما يجب
وجوب تواتر القرآن التحدي به وهو يتحقق بنقل مادته وهو وان كان مستلزما لنقل الهيئة ولكن لا يستلزم
نقل هيئة مخصوصة فان اللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات وفيه انه يرد على الجوهرية ايضا اذ لو كان
بعضها التحدي المزبور ما نقل قطعا وبعد ما ذكرنا من ضعف الدليلين ثبت ضعف هذا القول ايضا
هنا واعلم انه وان ثبت تواتر القراءات ولكن القراءة بها جائزة لانه قد ثبت بالضرورة جواز قراءة القرآن
لنا بل استحبابه علينا بل وجوبه في الجملة ح فلا يخ اما ان يكون الجائز مثلا التلاوة بغير القراءات او
جميعها او بواحد منها معين او لا على التعيين والاول يستلزم ترك القراءة والثاني خلاف الاجماع
والثالث ترجيح بلا مرجح فتعين الرابع وهو المطلوب وايضا انا نعلم يقينا ان جميع علمائنا بل علماء الاسلام
كانوا يقرؤن القرآن وان واحدا منهم لم يقتصر على قراءة واحدة لاجل وجوب الاقتصار عليه بل كانوا يجوزون
القراءة بكل منها اتفق ويدل عليه ايضا ما رواه الكليني باسناده عن سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله ع
وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة اقرء
كما يقرء الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام القائم قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي
ع وقال اخرجه علي الى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله تعالى كما انزله الله تعالى على محمد
وقد جمعته بين اللوحين فقالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه فقال اما والله ما ترونه
بعد يومكم هذا ابدا الحديث حيث ان قوله اقرء كما يقرء الناس لا يريد به ان تقرء كما يقرء الناس جميعا
اذ لا شبهة في اشتهار القراءات السبع في ذلك الزمان وكان يقرء كما يقرء بعض خاص منهم فالمراد انه اقرء
كقراءة من الناس وما رواه ايضا باسناده عن محمد بن سليمان عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك انا
نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرءها كما بلغنا عنكم فهل ناثم فقال لا

اقرؤا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم هذا ثم ان الجائز هل هو القراءة بكل ما يوافق لغة العرب او
يجب الاقتصار على احدى القراءات مطلقا او على العشر او السبع الاول ظاهر الفساد لان الظاهر تواتر القدر
المشترك بين جميع القراءات مطلقا او على العشر كما صرح به صاحب الحدائق وادعوا الاجماع عليه فانا نعلم ضرورة
ان قراءة علمائنا من سلفهم وخلفهم لم يكن خارجة عن تلك القراءات ولم يقرء احد منهم في القرآن
بما يوافق لغة العرب فقط ومن هذا الطريق يمكن ابطال الثاني ايضا فالظاهر هو الثالث وان كان الاولى
هو الاول لاشتهار السبع وتكرر دعوى الاجماع على صحة القراءة بها ثم انه اذا قرء بعض القرآن او آية او كلمة
بقراءة لا يجب الاقتصار عليها بل يجوز قراءة بعض اخر او في وقت اخر بقراءة اخرى للاصل نعم اذا ترتب بعضه
على بعض اخر لا يجوز التركيب كما صرح به الشهيد الثاني في شرح الالفية وقال انه قد نقل جماعة ذلك ايضا من الجزري
عن اكثر القراء واختاره هو وما ذكرناه هذا ثم اعلم انه قد ورد في بعض الاخبار بعض كلمات القرآن مخالفا
لجميع القراءات فيبقى ثمة هل اللازم متابعة الحديث او موافقة القراءات الصحيح هو الثاني لان الواقع في الاخبار
ان القرآن كان كذا وهذا لا يدل على وجوب قراءته هكذا فلا يعارض ما مر من الاجماع والامر بالقراءة كما
تقرء الناس ثم ان تخييرنا القراءة بكل من القراءات انما هو لاجل الجهل بالواقع ومن باب الضرورة وفي
الاحكام سبحانه واحد لا اختلاف فيه ولا يخفى ان ما ذكر انما هو حكم القراءة واما العمل فلو اختلف الحكم
على ما هو المراد في القراءات تجاذب على القول بجواز العمل بظاهر الكتاب بالاجماع المركب البسيط فلا اشكال
القراءات فيما لو اختلف بما لا يوجب اختلاف الحكم وقد استشكلوا فيما اوجبه والمختار والذي اختاره العلامة
ان اللازم فيه الترجيح ان كان مرجح شرعي والا فالتخيير ولا يخفى ان لزوم الرجوع الى التخيير عند فقد المرجح
انما هو على فرض ثبوت حجية هذا القرآن الموجود بحيث يشمل ما وقع فيه التعارض بين القراءات وتخيير في
القراءة ولا على التواتر اذ اما على القول بوجوب تواتر القرآن بتفاصيله فحجية ظاهره واما على القول بعدمه
فالاصل وعدم ثبوت كونه قرآنا وبعض العامة ذهب الى انها كاخبار الاحاد وهو غير ثابت ولو ثبت فغير مفيد

منهاج اختلفوا في وقوع التغيير في القرآن الذي بين الدفتين فالاخبارية على وقوعه فيه بانواعه الثلاثة
التحريف والنقصان والزيادة كما نسب اليهم بعضهم او في الاولين خاصة كما هو الظاهر من اكثرهم وهو مذهب علي بن
ابراهيم القمي وله غلو فيه وتفسيره مملو منه وهو الظاهر من ثقة الاسلام والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج
وكثير من الاصوليين على العدم واختاره الشيخ ابو علي الطبرسي قال في مجمع البيان اما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه واما
النقصان فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة ان في القرآن تغييرا ونقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا
خلافه وهو الذي نصره السيد المرتضى واستوفى الكلام فيه في جواب المسائل الطرابلسيات وقال الشيخ الصدوق في
اعتقاداته اعتقادنا ان القرآن الذي انزله الله على نبيه ص هو ما بين الدفتين وما في ايدي الناس ليس باكثر من ذلك
ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب وقال شيخ الطائفة في تبيانه واما الكلام في زيادته ونقصانه
فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه فالظاهر من مذهب المسلمين خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا
ومال اليه والدي العلامة في الحاشية الى العدم وقطع بعدم وقوع ما يقدح في الاعجاز ووقوع غيره احتج الاولون بوجوه الاول تظافر الاخبار

بعض

بذلك فمنها ما يدل على وقوع جميع مطلق التغيير فيه كرواية ابي جابر عن سلمان القمقميين ورواية زرارة عن
ابي جعفر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجي من قبل الرواة وفي تفسير العياشي لو قرئ
القرآن كما انزل لالفيتنا فيه مسمين ومنها ما يدل على وقوع التغيير فيه بانواعه الثلثة كحديث احتجاج علي ع على
الزنديق الذي جاء اليه مستدلا بآي من القرآن متشابهة وهو طويل جدا كله صريح بوقوع التغيير ومنها ما
يدل على وقوع الزيادة والنقصان كما في تفسير العياشي عن ابي جعفر ع قال لولا انه زيد في كتاب الله ونقص ما
خفي حقنا على ذي حجى ومنها ما يدل على وقوع النقصان وهو يتجاوز حد الاحصاء كرواية ابي اسحق وابي
وابي بكر بن محمد ومحمد بن مروان واسحق بن عمار وابن فضال المروية في الكافي ورويته في اخر الاحتجاج سقط
اكثر من ثلث القرآن من بين قوله سبحانه فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ومنها ما يدل على تغيير في الكلمات
والحروف كرواية حسان وحماد بن عثمان ويحيى بن عطيان وغيرها المروية في كو وقد ذكرنا الجم غفيرا
الترتيب المرضي عند الله وعند رسوله ص وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره اكثر انواع الاختلافات التي وقعت
فيه ومواضعها وقد نقلنا كثيرا منها في شرحنا على تهذيب الاصول ثم ان بعض المتأخرين قد حمل هذه الاخبار
على ان المراد انما نقص الحد وعز وجل الى ما يلين بمراده نعم او نقص اكتبوا في مصاحفهم من تفسير الايات عن اصحابهم كانت
بتلقيه بما فهموه عنه ذلك فان اصحابهم كانوا يثبتون في الايات شيئا لم يكن الظهار وسلامها فامرهم بالكف
عن ذلك لانه كان شيئا دخلا في القرآن فاخرجوه واستشهد على ذلك ببعض الاخبار على ذلك فان قولهم هذا الحمل
مع غاية بعده لا يجري في الاخبار الكثيرة منها صريح في التنازع فيه وما استشهد به لا شهادة معه **الثاني**
ان القرآن كان ينزل نجوما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا وكان رئيسهم امير
المؤمنين وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام وما يوحى اليه في المحافل واما الذي كان
يكتب ما نزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين لانه كان يدور معه اينما دار فكان مصحفه اجمع وكان
متضمنا لما لا يتضمنه غيره ويدل على ذلك اعراض القوم عنه واخفائه عليه اياه عنهم كما ورد في الاخبار وقد نقلنا
طرفا منها في شرح التهذيب ولولا الاختلاف لما كان للاخفاء والاعراض وجه **الثالث** في مصاحف كتاب
الوحي غير عثمان كما رواه الزمخشري في ربيع ولولا المخالفة لما كان له وجه ولما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من
اعظم المطاعن عليه **والرابع** اختلاف مصاحف عثمان المرسلة الى الامصار كما نقل السيد بن طاوس في كتاب
سعد السعود عن محمد بن يحيى الزهري قال اتخذ عثمان سبع نسخ حبس منها في المدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة
مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى
اهل البصرة مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف في الكلمات والحروف مع انها كلها خط عثمان واحتج الاخرون
بوجوه احدها الاول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وجه الاستدلال ظاهر وفيه اولا ان الكلام
في التغيير في القرآن فالاستدلال به على احد الطرفين غير صحيح وثانيا انه لا ينفي الزيادة وثالثا انه كثيرا ما نسمع
عن الائمة كما في مصداق الآية وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
والثاني ما ذكره السيد وهو ان الدواعي توفرت على نقل القرآن وحراسته وبلغت حدا لم يبلغه غيره من الامور

العظيمة لانه معجز النبوة وماخذ العلوم الشرعية وعلماء الاسلام قد بالغوا في حفظه وحمايته الغاية
حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه وقراءته وحروفه واياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا
وقال ايضا العلم بتفصيل القرآن وابعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة
من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني فان اهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه
من جملتها حتى ان لو ان مدخلا ادخل في كتاب سيبويه بابا في النحو ليس من الكتاب لعرف وميز وعلم
ان العناية بنقل القرآن وضبطه اصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه وذكر ايضا ان القرآن كان
على عهد رسول الله ص مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن فكانه كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك
الزمان وكان يعرض على النبي ويتلى عليه وجماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وابي وغيرهما ختموا
القرآن على النبي عدة ختمات اقول للقائل بالتغيير ان يعارض بانه كانت الدواعي متوفرة على تغييره من
المنافقين المبدلين للوصية لتضمنه ما يضاد ارائهم وهواهم والتغيير فيه ان وقع انما وقع قبل انتشاره في البلاد
او استقراره على ما هو الآن والضبط كان بعد ذلك فلا تنافي بينهما واما كونه مجموعا في عهد النبي على ما هو الآن
فلم يثبت وكيف كان مجموعا وقد كان ينزل نجوما وما كان يتم الا بتمام عمره ص واما درسه وختمه فانما كانوا يدرسون
ويختمون ما كان عندهم لا تمامه **والثالث** ما ذكره الشيخ وهو ان حديث الثقلين يدل على ان القرآن موجود في كل عصر
وزمان من غير تغيير اقول يكفي في ذلك وجوده عند اهله محفوظا بالنظام الحديث فان القرآن الاصل غير موجود عندنا
لا دلالة على عدم افتراقه عن الثقل الآخر وهو قد خفي علينا في هذا الزمان لنقصاننا فكذلك هذا الثقل ورد في
اخبار اهل البيت عندنا غير مفيد لانها انما تدل علينا بغيرهم فليكن كذلك الكتاب **والرابع** وورد في الامر بالاخذ بالقرآن
والتباع احكامه وفيه انه يمكن ان يكون من باب الحكم الظاهري كالاخبار الواردة فيه **والخامس** ان تغيير التبديل
فتح لباب الكلام على اعجاز القرآن وفيه اولا ان النقص لا ينافي الاعجاز غير المنصوص وثانيا ان بقاء الاسلوب كاف في كونه
معجزا لانه مناط الاعجاز وثالثا ان هذا انما يتم لو قلنا بكونه معجزا لاهل كل عصر واما لو قلنا بانه معجز لفصحاء العرب
في زمان النبي فلا لان من يدعي التغيير فانما يدعيه بعد وفاته ومن هذا الدليل ظهر دليل المفصل ايضا هذا ما ذكروه
دليلا للاقوال والتحقيق ان النقص واقع في القرآن بمعنى انه قد اسقط منه شيء وان لم يعلم موضعه بخصوصه لدلالة الاخبار
الكثيرة والقرائن المذكورة عليه من غير معارض واما النقص في خصوص المواضع وان ورد في بعض الاخبار الا انه لا يحصل
منها سوى الظن فهو ظني واما غير المواضع المنصوصة فلا علم بالنقص فيها ولا الظن بل الاحتمال فلا دافع لو كان ما حمل
وان كان مرجوحا في بعض المواضع واما الزيادة فلا علم بوقوعها ولا الظن ولما مر من حديث الاحتجاج على الزنديق
وما في تفسير العياشي فمع معارضته بالاجماع المنقول من الشيخين الطوسي والطبرسي معارض بما رواه العياشي
في تفسيره عن ابي جعفر ع ان القرآن قد طرح منه اي كثيرة ولم يزد فيه الا حروف قد اخطأت فيها الكتبة وتلقى
دعوى العلم بعدم زيادة مثل اية او ايتين فضلا عن الاتحاد اسلوب الكلام ولا تغير لو كانت فانما يعرفه
الائمة القريبة من زمان وفاة النبي ولا شك ان الفصحاء العارفين بدقائق الكلام من العرب العرباء والبلغاء
المميزين بين كلام الخالق والمخلوق الفارقين بين المعجزة وغيرها لم ينقرضوا بوفاة النبي بل كانوا موجودين من

الكفار والمسلمين ولو كان في القرآن زيادة من كلام المخلوق لتعرضوا لها بتعيينه ولو كان لنقل الينا كما نقل هفوات
مسيلمة الكذاب واما التغيير والتحريف في بعض الكلمات عمدا او سهوا فلا يمكن نفيه وان لم يمكن اثباته علما
كالاختلاف في الترتيب منهاج ذهب المجتهدون كافة الى ان كل اية كان من الظواهر او النصوص يجوز
ان يعمل به ويفسر وان لم يرد به نص وارد وهو الحق خلافا للاخباريين فانهم يقولون انه لا يجوز لنا ان نعمل بشيء من
القرآن الا ان ورد في تفسيره نص من المعصوم على ان المراد هذا المعنى لا على ان التكليف كذا لانه لا يكون العلاج بالقرآن
ومنهم من فصل فجوز العمل بالنصوص دون الظواهر ثم انهم بين قائل بان عدم جواز العمل به لكونه كله متشابها بالنسبة
الينا وقائل بانه الممنوع من العمل به مع تسليم ان فيه نصا وظاهرا بالنسبة الينا وقائل بانه لاجل ان المخاطب به هو النبي
ولا دخل بنا فلا نعمل به ولو كان نصا ولم يكن منع من العمل به لاجل اظهار النبي الاحكام [illegible] ثم الاولون
لا ينكرون كونه بحيث لو خلي ونفسه يفيد الظن بالمراد ولكنهم بين قائل بانه لما كان الاصل عدم حجية الظن فلا يجوز العمل
به الا بما الاخبار فهي وان كانت كذلك ايضا الا انها لكونها مقطوعة العمل بها خارجة عن تحت الاصل وقائل بانه وجدت
معارضات خارجية من بلية تلك الظنون وهي الاخبار الواردة بانه لا يبلغ اليه عقول الرجال والناهية عن تفسيره
واشتمالها عندهم شمل كلا من ظاهره في بعض الفاتحة ويقول ان ظاهره غير مراد لي والباقون لا يقولون بذلك
ذلك الظن ايضا ثم ما ذكرنا من الاقوال وان لم يقع التصريح بجميعها في كلامهم ولكنها مستخرجة منها ولنقدم لك
مقدمة هي انه يجب في الالفاظ اصول مقررة ثابتة حجيتها بوجوب استعمالها في المحاورات والخطابات قد يقع
كاصالة الحقيقة وعدم الاشتراك والنقل واشباهها فكل ظن حاصل منها في خطاب يكون حجة واجب الاخذ به في تعيين
مراد المتكلم عليه خاصة عن تحت اصالة عدم حجية الظن ولكن يشترط حجيته ووجوب الاخذ به للشخص على امور احدها
ان يكون هذا الشخص ممن قصد اليه ذلك الخطاب خصوصا او عموما او يشاركه في مدلول الخطاب بان قصد به الجماعة
يكون له مدخلية في فهم هذا الخطاب او في صدوره من المتكلم بلا واسطة او بعدها واما ان لم يكن له مدخلية فيه فلا
يستدل له هذه الاصول او حجية الظن الحاصل منها له وثانيها عدم انضمام امر ثاني يقتضي تلك الاصول ولو
اجمالا بان يقول السيد بظاهر الخطاب مرادا [illegible] وثالثها عدم منع المتكلم من العمل بالخطاب وتفسيره فاذا تحقق
تلك الشرائط يجب العمل بهذا الخطاب باعمال الاصول اللفظية وكما كان لمن يريد اثبات حجية خطاب له ووجوب عمله
بالظن الحاصل منه فعليه اثبات الشرط الاول لان الامر [illegible] خالف الاصل واما الثاني فان من عليه الاثبات يعد تحقق حجية
الاصول اللفظية بل الاثبات على مخالفه وعلى هذا فلا بد على المجتهدين من اثبات الاولى في مقام الاستدلال لا غير
ان كان عليهم رد ما يستدل به المخالف في الثانيين ثم قد يذكرون في مقام الاستدلال لبعض الادلة على ارادة الظاهر
وحجيته حجة العمل بالقرآن تأكيدا وتأييدا [illegible] بالخصم على فهمها من هذا [illegible] كثيرا ما هو [illegible] وعليهم
اذا تمهد فنقول ان لنا وجوها منها التصريح في كثير من الآيات بكونه خطابا لنا عموما كيا ايها الناس ويا ايها
الذين آمنوا وامثالها [illegible] وبعد ثبوت كونه خطابا لنا وثبوت حجية الاصول اللفظية ووجوب اطاعته
الله سبحانه يجب علينا العمل بمراده على مقتضى الاصول وعلى القطع اثبات المنع وتخصيص الاظهار بكونه [illegible] يحتاج
الى دليل ومنها الاخبار المستفيضة الصريحة بكون القرآن نورا وهدى ودليلا ومنارا وسبيلا وهاديا ومعرفا

ومصباح الهدى وسراج التقى [illegible] ولولا كونه خطابا الينا ايضا لما كان كذلك ونحن [illegible] ومنها
الامر بالتمسك به وبالعمل كحديث الثقلين المتواتر بين الفريقين وفي حديث عن امير المؤمنين في القرآن [illegible] ومنها وصاياه لابنه محمد
بن الحنفية وعليك بتلاوة القرآن والعمل به ولزوم فرائضه وشرائعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه [illegible]
التمسك في الاولى العمل [illegible] بالقرآن [illegible] على ان قوله فيه [illegible] صريح في ارادة التمسك بمعانيه
وكذا جعل [illegible] فيه على الرجوع الى العمل [illegible] في فهم معانيه بل الظاهر ان كل متمسك باحدهما متمسك بالآخر
لان كلا منهما مثبت للآخر ودال على حجيته واورد عليه بان الامر بالتمسك لا يدل على انه يمكن الفهم
بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام واجيب بان المتبادر منه التمكن من الفهم بلا واسطة
اقول لا شك ان كل خطاب يحتاج في العمل بمقتضاه الى الحجة وهو لمن يعلم لغة العرب العالم باللغة كثيرا ما يحتاج
الى الرجوع الى غيره في فهم معناه [illegible] والتفرقة بين قول المعصوم وبيان اللغوي لا وجه لها فالصواب
ان يجاب بانه اذا ثبت كوننا مأمورين بالتمسك به ثبت كونه خطابا الينا ايضا وبثبوته يثبت المط كما مر
ومنها تظافر النصوص على التوبيخ على ترك العمل به ومدح العاملين به كروايات الهروي والثمالي والوشاء
ومنها [illegible] والفضل بن يسار والرواية [illegible] الاستدلال به لاصحابه كما في رواية
عبد الاعلى مولى آل سام وعلي بن جعفر وابي بصير وابن عمار [illegible] ذكر فيها دليل الحكم من الكتاب
انه لم يكن لطلب السائل منهم دليلا ولا لاثبات المدعى عليه لان قولهم كان حجة للسائل فالوجه تعليمهم الاستدلال
بطرقهم حتى يتمكنوا من اثبات المدعى على غيرهم ولو لم يكن خطابا للجميع لم يكن كذلك مع ان من جملة الاستدلال
به لاصحابه بعض الحكم كانوا يفهمون من الآيات وكانت حجة لهم وعليهم [illegible]
مع قطع النظر عن بيان المعصوم والا لكان الاستدلال للمعصوم [illegible] ومنها الاحتجاج بالكتاب
به وتقريرهم عليه كما يظهر من الاخبار ومنها امر الائمة الناس بالتدبر في القرآن والتفكر فيه وهو يدل
امكان الفهم منه ومنها عرض الحديث عليه اما مطلقا او عند التعارض وبالاخذ بمحكمات الكتاب [illegible]
احسن الوجوه ومنها تصريح امير المؤمنين في احتجاجه على الزنديق بان القرآن ثلاثة اقسام وعد منها قسما
يعرفه العالم والجاهل وهذا [illegible] ويستدل ايضا بامتناع الخطاب بما يقصد
غير ظاهره لاستلزامه التكليف بالمحال او الاغراء بالجهل وبالاجماع على حجية ظواهر الكتاب وبان الله سبحانه
بعث رسوله وانزل اليه الكتاب مشتملا على اوامره ونواهيه [illegible] وعدا ووعيدا [illegible]
ذلك الا لمن يفهم [illegible] من باب اللغز والمعمى [illegible] الدين [illegible]
انما يثبت بالمعجزة [illegible] من اظهر معجزاته القرآن [illegible] وجوه اعجازه بلاغته وهي مطابقة الكلام
لمقتضى المقام [illegible]
الخطاب بما يقصد غير ظاهره انما هو اذا لم يكن [illegible] واما اذا وجد [illegible]
والمبين للقرآن موجود وهو النبي والائمة [illegible] الخصم يقول بعدم حجية الكتاب فكيف يلزم التكليف بالمحال
او الاغراء وعلى الثالث منع الاجماع كيف والاخباريون باجمعهم مخالفون في ذلك ثم لو ثبت الاجماع [illegible]

وهو كثير في القرآن اظهر [illegible] اسلوبه واذا لم يكن الرجوع [illegible] وكذا هذا الصدق والتمسك [illegible] فلا يكون الرجوع الى المعصوم [illegible]

هذا حجة وان لم يسكت خصمه وعلى الثالث ان كونه انزل القرآن لان يفهم بعد بيان الرسول ص ولم يفهم
شيء منه غير عين النزاع وجميع الفوائد المذكورة يحصل بالابهام مع البيان ايضا ولا يتوقف على فهمه بدون البيان
اخر الاخبار نهيه ويجوب منها ادلة حرمة العمل بالظن ولا شك ان الكتاب لا يفيد غير الظن لاحتمال التجوز والتخصيص
والتقييد وغيرها وجوابه ان الظنون الحاصلة من الالفاظ باعمال الاصول الممهدة ثابتة الحجية بالاجماع كما مر
وايضا من المعلوم ان جري عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام وان الكلام لا يفيد اليقين غالبا
بل اكثره مبني على تلك الظنون ولم يعهد من نبي او وصي او حكيم او عاقل او جاهل التوقف في حال التكلم مع
مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمرامه ام اكتفى بالظن ومنها الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي وذلك
التفسير على مقتضى قواعد اللغة ليس تفسيرا بالرأي فانه لو فسر احد كلاما على وفق قواعد اللغة وطريقة المحاورة
لا يقال انه فسره برأيه ولا ينافي ذلك ان من حمل لفظا مجملا على احد معانيه بلا دليل فالمراد منه هو في الاخبار ان في
القرآن مشتركة ومجملة محتاجة الى التفصيل والتبيين ويمكن ان يراد بالتفسير بالرأي المنهي عنه ان يكون المفسر في التفسير
راجعا الى سبيل من لديه وهواه فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه ليحتج به على تصحيح دعواه ولو لم يكن له ذلك
الغرض لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى وهذا تارة يكون مع العلم كالذي يحتج ببعض الايات على تصحيح بدعته وهو يعلم انه
ليس المراد ذلك ولكن يلبس على خصمه وتارة يكون مع الجهل ولكن اذا كانت الاية محتملة فيميل فهمه الى الوجه
الذي يوافق غرضه فيكون برأيه هو الذي حمله على ذلك التفسير ولولا رأيه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه وتارة يكون
لغرض صحيح فيطلب له دليلا من القرآن ويستدل عليه بما يعلم ظاهرا انه معنى كالدليل على كونه مرادا كمن يدعو
قال الله سبحانه اذهب الى فرعون انه طغى ويشير الى قلبه ويومي الى انه المراد من فرعون وهذا قد يستعمله بعض
الوعاظ في المقاصد الصحيحة تحسينا للكلام وترغيبا للمستمع وهو ممنوع منه وقد يستعمله المدعون للباطل في
المقاصد الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم الى مذهبهم الباطل ومنها الاخبار الدالة على حصر علم القرآن في
النبي والائمة ع فمن الكافي عن الصادق ع وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين
امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفي العلل عن الص ع انه قال لابي حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ
والمنسوخ فقال نعم فقال يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل
عليهم ويلك ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا وما اراك تعرف من كتابه حرفا الحديث والجواب ان المراد علم
بالقرآن كما ينبغي وحق معرفته ويدل عليه ايضا ما في الكافي عن ابي جعفر ع ما يستطيع احد ان يدعي ان عنده جميع
القرآن كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء ومنها ان في القرآن وان كان محكما الا ان فيه متشابها ايضا والمتشابه
ممنوع من العمل به اجماعا وهو غير معلوم لنا فلا يجوز العمل بشيء من القرآن لاحتمال كون كل اية من المتشابهات
وجوابه ان بعض المتشابه لنا معلوم وهو عبارة عن المحكم والظاهر ظاهر وقد استدل بذلك ايضا الفاضل المجوز للعمل
بالمحكمات دون الظاهر قال السيد الصدر بعد اثبات ان في القرآن محكمات وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وينبغي
النزاع في جواز العمل بالظاهر وان الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء
التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر

الفاظ م

يكون ظنية

يكون ظنية اذ مدار الافهام على الفاظ المتعارفة مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان احتمال التجوز وخفاء
القرينة باقيا الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا استعمل
العمومات كثيرا واريد الخصوص من غير قرينة وربما اخاطب احدا واريد غيره ونحو ذلك فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده
ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان
يكون ذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات
ثم قال سبحانه منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات
ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي نهى الناس عن التفسير بالاراء
وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهد المقدمتان فنقول مقتضى الاولى العمل بالظاهر ومقتضى
الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في الاصل المذكور فنطالب
دليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال ان الظاهر
من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا الى
ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه
والعام المخصص والمطلق المقيد لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على
خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله ص عن تفسير القرآن
ولا ريب ان غير النص يحتاج الى التفسير وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا الرسول واوصياؤه ولم يستثنوا ظواهر القرآن
الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار الاحاد من غير فحص عن مخصص او
معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى اقول المستفاد من كلامه
ان في القرآن محكما وظاهرا ومتشابها وان المحكمات هي النصوص ويجوز العمل بها وان الظاهر ليست بحجة وجعل ادلته
على عدم حجية الظواهر انها خرجت عن الظهور باعتبار الاصطلاح الخاص وانه سبحانه ذم على اتباع المتشابه ويمكن
ان يكون الظاهر من المتشابهات وان النبي واوصياءه نهوا عن التفسير بالاراء وان الاصل عدم حجية الظن الا ما
اخرجه الدليل ولم يدل دليل على خروج ظن ظواهر القرآن ولا يخفى ان كل هذه الادلة مردودة يظهر وجهه مما ذكرناه
في مقدمتنا الاولى وفي كون مقتضاها العمل بالظاهر فان مقتضاها كما صرح به هو اصالة حجية الظاهر وخروج
الظن الحاصل منها عن تحت الاصل وصرح بها ايضا في قوله لولا انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب فلا يبقى
المانع من العمل ولا يكفي الاحتمال واما دليله الاول ففيه منع صيرورة ظواهر القرآن متشابها بحسب الاصطلاح الخاص
فكونه انما يمنع لو احتمل ان يقول احد اني استعمل العمومات كثيرا واريد الخصوص او المطلق واريد المقيد من غير قرينة ومثل ذلك
واين مثله في القرآن والمجازات التي لم يعرفها العرب يجب تساويها بما اشتمل عليها لا كل القرآن وهو ككالمقطعات
ودليله الثاني ففيه ان بعد حجية الظن الحاصل من الالفاظ كما هو مقتضى المقدمة الاولى لا حاجة الى بيان المتشابه وتعيينه
الرجوع الى ما يعرف منه في العرف واللغة وصدقه فيها على الظاهر ثم مع انا لو سلمنا انتساب لفظ المتشابه في احتمال
ان يكون الظاهر متشابها لا لانه احتمال المنع ومع اصالة حجية الظن الحاصل من الظواهر لا يمكن الخروج عنه بمجرد الاحتمال

واما الثالث وهو النهي عن التفسير بالرأي فقد عرفت جوابه وكذا الرابع فانه اذا كان مقتضى المقدمة الاولى
العمل بالظاهر فيكون مرجحا لا على خروج هذا الظن هذا كله مع ما في اخر كلامه من التناقض لانه هنا وقبل في
رد قول هذا المفصل ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يفيد مثل احتمال
النسخ والتخصيص والتقييد وغيرها قبل طروها مثل اوائل النزول فاذا نزلت ايه كان يجوز العمل بها واما
بعد شيوع هذه العوارض فيعمل بمقتضاه اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد
علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهد ومن ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا
بعد ملاحظة المعارض وما يدعى ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار بمحض الورود من دون
فحص وما كانوا يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم
بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص
وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر مضافا الى اجماله اقول قيد ان قوله والا فالحال فيه هو الحال في
جميع ما يرد علينا وقوله والمجتهد ومن ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل فيه انما يحسن هذا الكلام لو كان
مذهب المفصل انه لا يجوز العمل بظاهر الكتاب قبل الفحص عن الناسخ والمقيد والقرينة وامثالها
لاجل هذه الاحتمالات ويجوز العمل به بعده وهو لا يقول بذلك بل يقول لا يجوز العمل بالظواهر
مطلقا لا قبل الفحص ولا بعده الا بعد وجود خبر دال على بيانه فكيف يكون الحال عنده كسائر الادلة
وكانه توهم من اخر كلام المفصل ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار من غير تربص بخلاف العمل به
بخلاف الكتاب انه اراد بذلك ان الكتاب قبل الفحص لا يجوز العمل به وبعده يجوز ولم يشعر بان ذكر
عدم التربص في الاخبار لاجل انه لما كان يقول بجواز العمل بها قبل الفحص وكان ينافيه ما ذكره من
اصالة حرمة العمل بالظن اراد بيان خروج الاخبار عن تحت الاصل ذكر في ذلك الدليل ولا دلالة
له على انه يعمل في الكتاب بعد الفحص ايضا وايضا قوله وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار الى قوله
فهو من اغرب الدعاوي ان اراد بالدعوى دعوى عمل اصحاب الائمة بالاخبار قبل الفحص فهو مسلم عند الكل ويعتضده
اخبار النهي عن التفسير في القران وانه لا يبلغه عقول الرجال بل يكون عند علمهم بمكان محل فلا غرابة فيه وان
اراد غرابة دعوى المفصل مع المجتهدين اللازمة من ذلك التتبع من جهة انهم يعملون بالكتاب قبل الفحص والتتبع
ان اصحاب الائمة ما كانوا يعملون كذلك فهي وان كانت غريبة ولكنه انما يلزم لو كان مراده ان الاصحاب يعملون بالاخبار قبل
الفحص ولا يعملون بالكتاب الا بعده فيرد ح ان المجتهدين ايضا يعملون في الكتاب كذلك فيكون دعوى غريبة مع المجتهدين
ولكنه لا يريد ذلك بل اراد انهم يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب [illegible]
في الكتاب كذلك بل يتربصون بيان الائمة فلا غرابة في الدعوى مع المجتهدين لانهم لا يقولون بذلك وانما
فلانه لم يذكر الشق الاخير من الترديد وهو ما اذا كان محل النزاع ظاهر الكتاب لا من حيث انه ظاهر بل من حيثية الادلة
الخارجية على منع العمل به كما يشعر به بعض ادلة المفصل **فوائد الاولى** قال المفصل المتقدم بعد نقل
الاخبار يعني ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها الظن المتعلقة بمثل التخصيص والتقييد والنسخ

ولانه علم بالايات كذلك فهو مع عدم ملائمة لقوله هو الخ انه لا غرابة في ذلك اصلا لان علمهم بالاخبار قبل الفحص

وغيرها الصريحة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وبالافادة منعنا من العمل به مع قولنا ان في
القران محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو غلط انتهى ثم قال بعد ذكر ذلك
هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل يجري في
الاخبار ايضا بل النزاع انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشأ من جهة بعض الاخبار التي دل على ان
علم القران مختص بالمعصومين وذلك لا يختص بوقت دون وقت واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في وقت
عروض الاختلالات لا في اول زمان التنزيل اقول نقل المفصل والاعن غير الاخباريين في فوائده الطوسية
ان الكلام في جواز العمل بالقران من غير نص في تفسيره وموافقة ظاهره ونفي النسخ والتخصيص والتقييد والتأويل
ونحوها ثم نقل استدلالهم على المنع بالايات الدالة على ذم اتباع الظن وعلى انحصار علم القران في المعصومين
ثم ذكر التفصيل المتقدم ولا شك ان مفاد ما نقل عن القائلين ان تشابه القران كله لجواز مخالفة الظاهر
والتخصيص والتقييد وامثالها فرده المفصل بانه ان كان مرادهم ذلك فهو غلط وان ارادوا ان فيه ما ليس
بمتشابه ولكن منعنا العمل به لاجل النهي عن الظن وغيره فلا كلام معهم ولا ادري باي غفلة في ذلك عن محل
النزاع قوله فان التشابه على الوجه الذي ذكره قلنا نعم لا اختصاص له ولكنهم يقولون انه لما كان الاصل
حرمة العمل بالظن لا يجوز الاخذ بظن الظواهر الا ما اخرجه الدليل وعمل الاصحاب ونحوه مخرج الاخبار
بخلاف الكتاب ويقولون ان ظن الالفاظ وان خرج لكن روايات المنع عن تفسير القران اخرج ظواهر القران
عما خرج فوجود هذا التشابه في الاخبار لا يوجب عدم النزاع في خصوص الكتاب واما قوله واما ما ذكره
المفصل فهو انما يصح في وقت عروض الاختلالات فقد عرفت ما فيه **الثانية** قد يورد على
حجية ظواهر الكتاب بان الحجة لو كانت هي الجملة لا يفيد وان كانت اجمعها يلزم عدم حجيتها لان منها الايات
الناهية عن العمل بالظن الشاملة لها وما كان كذلك فهو باطل وعلى ادلة الحجية بانها معارضة مع تلك الايات
والاخبار التي بعضها ما النافية للعموم من وجه وبادلة الاجماع على ظواهر الكتاب ولا مرجح فيجب التوقف والجواب
عنها ان منافاة الظواهر الناهية عن الظن لحجية ظواهر الكتاب وادلتها انما هي باعتبار كونها مفيدة للظن لا
من جهة احتمال التجوز والتخصيص والتقييد وامثالها من الظنون اللفظية وهذه الظنون ثابتة الحجية بالادلة
القطعية فهي من جهة انها الا القطع عن تحت عموم كلا عن الظن والغرض من اثبات حجية الكتاب ههنا ليس الا
بيان كونه منزلا لا فهامنا ايضا كما لا غيره واما بعد ذلك فلا تامل من جهة الظنون اللفظية فيكون الظواهر
الناهية مخصصة بغير الظنون اللفظية فظهر انه لا تعارض ولا منافاة اصلا واما ثالثا على ان الظاهر ان هذه
المسألة قليلة الجدوى وهي في تقديم الخبر الموافق لظاهر القران اذا تعارض مع غيره ولم يكن الغير راجحا على
بعض الاقوال اذ لا استدلال بالقران في مسائل الفروع او الاصول الا وورد في بيانها او في الحكم الموافق لها خبر او اخبار كثيرة
بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل ايات الاصول والفروع بل كلها ما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل
بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار كما لا يخفى **الفصل الثالث** في السنة وهي في اللغة الطريقة والسيرة
وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين اما في العبادات فهي النافلة واما في الادلة فقول النبي او فعله او تقريره

فانه لا يظهر منه [illegible]

النبر العاديات وقد يطلق في اصطلاح المتأخرين على احد الثلثة من يطلق المعصوم فيقال الكتاب
والسنة ويفصل بحديث الائمة وبيان ما يتعلق بهذه الثلثة في مناهج منهاج الحديث قول
المعصوم او كلام يحكي عنه قوله او فعله او تقريره ويعم حكاية احد الثلثة بعد نقلها مع نسبته اليه حكاية
القول اعم من حكاية لفظه او معناه فيخرج عبارات الفقهاء المتضمنة لمعنى الحديث او لفظه ويدخل الحديث
المنقول بمعنى ومن الحديث حكاية المعصوم الحديث القدسي لكونه قوله وكذا حكاية الحكاية لانها تحكي
عنه ولما مضى قول الله سبحانه فحديث قدسي ويفرق مع القرآن في التحدي والاعجاز وقد يعرف الحديث بانه
ما يحكي احدها من دون زيادة القول فيقتصر لحمل الكلام المسموع عن المعصوم وقد لا بد في ذلك بل قيل بانه
الانسب بقاعدة النقل لان كلامه ع غالبا يكون امرا او نهيا بخلاف حكايته فانها اخبار دائما وكان نص
الكلام المسموع منه هو المسمى بمتن الحديث وسنده مغاير له فنه ويرجح على الاول بعد تسليم الاغلبية ولا بد من
ملاحظة المناسبة في جميع الافراد او الاغلب في النقل ان كلام المعصوم ع وان كان في صورة الامر و
النهي ولكنه يتضمن معنى الاخبار عن حكم الله سبحانه فيحصل المناسبة وعلى الثاني انه يمكن كون الاحكام
بيانية وانهم يطلقون متن الحديث في مقابل سنده لانه فلا يقتضي المغايرة وايضا يطلق التي هنا
اذا تحققت في الحكاية ولا شك في جزئية قول المعصوم لكلام يحكي قوله وايضا لو قال الراوي فعل
المعصوم كذا او قرر كذا يسمى ذلك حديثا قطعا فانه حكاية الفعل او التقرير ومع ذلك لا يسمى هذا بعينه متن
الحديث على ان اطلاق التي على قول المعصوم يلزم الحديث لان المراد بالتي هنا الاصل والنص مع ان
في الاخبار المتكثرة تصريحا باطلاق الحديث على قول المعصوم كما في رواية هشام بن سالم وحماد بن عيسى وغيره
قالوا سمعنا ابا عبد الله ع يقول حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي الى ان قال وحديث رسول الله
قول الله تعالى وفي رواية ابن دراج اعرفوا حديثنا فانا قوم فصحاء وفي رواية محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع
اسمع الحديث منك فازيد وانقص وفي اخرى ع … الحديث … كما ينسخ القرآن الى غير ذلك من الاخبار الا ان
بعضها في بعض التعارض والترجيح بل لنا ان نقول ان الحديث يختص بنقل عن قول المعصوم او يعم الناقل …
قوله او فعله او تقريره فان الظاهر من تتبع الموارد والشواهد ويعضده ما اتى … من الحديث ليس الا ذلك واما
تعبيرهم بقوله حكى عنه الا المدخل الحديث المنقول بمعنى ورواية فعله او تقريره ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث
كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد عرفت تعريفه وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرف بانه كلام يحتمل الصدق
والكذب لذاته اي بمجرد النظر الى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية وقيل التصديق والتكذيب كان
قالوا وما لا خبر ليدخل ما لا يحتمل احدهما بسبب امر خارجي كخبر الله سبحانه والكل اعظم من الجزء وعكسه وقد يقال ليس
ان الاحتياج الى لذاته انما هو في الاول دون الثاني وقيل انما عدلنا الى التصديق والتكذيب لان الصدق هو
الخبر الواقع والكذب عدمها ومن الاخبار ما لا يحتمل الكذب ومنها ما لا يحتمل الصدق مع انها يحتملان التصديق
والتكذيب لان التصديق هو كون المتكلم من جهة اللفظ ان يقال للقائل صدقت وكذلك التكذيب اقول الظاهر ان الاحتياج
الى القيد ليدخل ما ذكر هو الثاني واما الاول فلا يدخل فيه معنا نفس اما صدور الدخول في الاول بعد الا بالقيد

لدلالة

لدلالته راجع الى الكلام والمراد احتمال معناه للصدق والكذب اي المطابقة للواقع وعدمها في الاحتمال العقلي
او شرعي او عادي او لغوي ولا ارتياب في ان الاخبار انما يكون في المباحث اللفظية واما في مطابقته هذا المعنى
للواقع وعدمها فلا معنى للاحتمال اللغوي وعليه فيكون المراد احد المعاني الاول ولا شك ان من المعاني ما لا يحتمل
العقل مطابقته للواقع من حيث هي هي ومنها ما لا يحتمل عدمها كذلك وكذا الشرع والعرف فيما دخل فيه فان عظم
الجزء من الكل مثلا مما لا يحتمل العقل مطابقته للواقع لذاته من دون احتياج الى امر اخر وكذا نظايرها من الامور
العقلية والشرعية والعرفية فعلى ان الجزء اعظم من الكل مما لا يحتمل الصدق لذاته مع انه خبر واما الاحتياج الثاني
الى القيد لان التصديق والتكذيب من الافعال الصادرة عن المصدق والمكذب فهما ما قولنا للقائل صدقت او كذبت
او اذعانه بمطابقة الخبر للواقع او بعدمها فعلى الاول يصير من متعلقات الالفاظ فيحتمل حمل الاحتمال على اللغوي
واخواته وعلى الثاني على غير الاول فعلى الاول يمكن ان لا يصح تصديق خبر او تكذيبه شرعا او عقلا او عادة
لاجل الامور الخارجية وان احتمله لغة فيدخل مثل ذلك بقيد لذاته ولكن يصح ان يراد منه من جهة
اللغة لا ما فرع به وعلى الثاني يمكن عدم اذعان شخص بمطابقة بعض الاخبار للواقع او اذعان عدم
مطابقته له لجهل او شبهة فيحتاج الى قيد لذاته فان قولنا الكل اعظم من الجزء انما يقبل عدم الاذعان
بسبب ذات الكلام اما لو لوحظ مع الخارج كعدم الشبهة مثلا فلا يقبله والحاصل ان ذات هذا المفهوم
ليست مما يمنع من التكذيب بل انما يعرض ذلك بسبب الاطلاع على البداهة وامثالها ولكن تلك الذات
مما يمنع من الكذب وذلك بخلاف معنى اذ ضرب فانه لا يقبل الاذعان وعدمه وقد يقال ان بالاخير خرج
ايضا مثل الانسان حيوان ناطق اذا قصد به التحديد وكلامي كاذب واريد هذا مما يستلزم صدقه
كذبه وبالعكس وفيه نظر اذ لا فرق بينهما وبين مثل خبر الله لان قصد التحديد والاستلزام المذكور من الامور
الخارجية وقد يورد على التعريفين بالدور لان الصدق هو الخبر المطابق والكذب خلافه والجواب
ان الصدق والكذب والتصديق والتكذيب من الاعراض الذاتية للخبر فذكرها في حده لا يوجب التوقف
وقد يجاب ايضا بان ما عرف بالخبر هو الصادق والصدق في تعريف الخبر ليس بمعنى الصادق بل هو نفس
الصدق وفيه ان تعريف الصادق بالخبر الموافق تعريف للصدق بموافقة الخبر وقد اجيب عنه بوجوه اخر
ايضا لا فائدة في ذكرها وذكرناها مع سائر ما قيل في التعريفين في شرح التجريد وقد يعرف الخبر المقابل
للانشاء بانه كلام يفيد نسبة امر الى اخر اثباتا او نفيا وبانه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية وبانه
كلام لنسبته خارج في احد الازمنة اي يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية سواء كانت
تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا ثبوتيتين او سلبيتين او لا تطابقه بان يكون احدهما ثبوتيا والاخر
سلبيا والمراد بالخارج في التعريفين الخارج عن مدلول اللفظ لا خارج الذهن فيدخل نحو علمت و
ظننت وهذا هو معنى الواقع ونفس الامر فلا يرد ايضا ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الوجود
الخارجي كما صرح به وذلك ينافي اثبات النسبة الخارجية فان مرادهم بالخارج في تفهيم كون النسبة امرا
خارجيا ما يرادف الاعيان او نقول ان المراد بالنسبة الخارجية ما كان الخارج ظرفا لنفسها كالوجود الخارجي

لاقامة تحققها وحصولها كالوجود الخارجي والنفي هو الثاني وصدق الاول لا يستلزم صدق الثاني
والمراد بالافادة في اول التعاريف الوضعية لا ما يشمل العقلية ايضا فلا ينتقض بالامر وبالوضعية
ما يشمل النوعية فلا يرد المركب من المجازات وبالافادة الفعلية اي يكون بالوضع سببا للافادة الفعلية
فلا ينتقض بمثل رحمك الله دعاء فانه وان افاد اثبات النسبة وضعا الا انه لا يفيد بالفعل اي لم يكن
الوضع للافادة حين الدعاء ايضا ويصح افادة النسبة اثباتا او نفيا ايقاعها او انتزاعها فلا يرد مثل قم حيث
يفيد نسبة القيام الى المخاطب والطلب الى المتكلم واستلزامه لايقاع الاخبار ليس بالافادة وضعية ومن نظر عليه
ويرد عليه على التعريف الثاني ايضا حيث ان المراد الحكم فيه باعتبار الوضع واما الثالث فقد يدفع ويرد عليه
بانتفاء الخارج لان المراد ان يكون النسبة واقعة مع قطع النظر عن هذا الكلام والنسبة في مثل قم موجبة ويرد
ان النسبة الواقعة بين الطرفين اللازمة الكلام انشاء كان او خبرا لا يمكن ان لا يكون لها خارج مثلا القول قم
نسبة قائمة بنفس المتكلم وهي نسبة القيام الى المخاطب والطلب الى المتكلم اثباتا ولا في الخارج اما يكون لها
والطلب حاصلا للمخاطب في المتكلم بتطابق النسبة الذهنية او لا تطابقه ولا فرق بينه وبين قام زيد بحسب هذه الحيثية
ولا يوجب التفات الذهن الى النسبة وعدمه فرقا بينهما كما قيل نعم لو فسر التعريف بان المراد انه كلام يدل على
ان لنسبته خارجا ويحمل النسبة على المطابقة سواء طابقت في الواقع ايضا ام لا كما ان الظاهر ان مرادهم
ايضا ذلك كما يظهر من كلام جماعة منهم … في شرح الموشحات … بل هو المستفاد من اضافتهم
النسبة الى الخبر الراجع الى الكلام فان معناه ثبوت الخارج لهذه النسبة الموجودة بعينها لا بين مطلقها
بين الطرفين فانه ليس نسبة هذا الكلام اندفع النقض المذكور وكذا يندفع النقض بالكاذب عن الاخير
لانه يدل على وجود خارج لنسبته وان لم يوجد وبالخبر الذي لا يكون احد طرفيه موجودا في الخارج مع
ان الوجود الذهني غير منفك عن طرفي الخبر وقد يدفع النقض بالكاذب بتخصيص الخبر بالصادق وهو حكم
واما ما يستفاد من كلام الجماعة كالشيخ الرضي والشيخ عبد القاهر والتفتازاني وغيرهم من ان مدلول الخبر
الصدق وان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق والكذب احتمال عقلي فليس مرادهم انه لفظ
موضوع لما كان صادقا بل ان المستفاد من قول الخبر زيد قائم وقوع القيام لزيد في الخارج وعدم وقوعه
احتمال عقلي هذا ثم اختلفوا في معنى صدق الخبر وكذبه فالمشهور انه مطابقته للواقع وعدمها وقال النظام
ومن تابعه مطابقته لاعتقاد المخبر وعدمها ولو كان خطأ فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق
وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب ومراده من عدم المطابقة للاعتقاد اعم من ان يكون هناك اعتقاد
لم يطابقه او انتفى الاعتقاد كما يدل عليه تصريح القوم بعدم الواسطة بين الصدق والكذب على هذا المذهب
ومن الاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح سواء كان مطابقا للواقع او لا فيعم العلم وهو الحكم الجازم
المطابق الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم سواء طابق الواقع او لا قابلا للتشكيك
ام لا والظن وهو الحكم بالطرف الراجح فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والمشكوك والموهوم كاذب
لانه لا حكم مع الشكوك فلا يكون خبرا لما هو مجرد تصور لانه لا حكم للشاك بمعنى انه لم يدرك الوقوع واللاوقوع

لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية تحقق الحكم لفظا فيتحقق الخبر وقال ابو عثمان الجاحظ الخبر اما مطابق للواقع او
لا وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد لشك او لعدم الشعور فهذه
ثمانية اقسام واحد منها صادق وهو المطابق مع اعتقاد انه مطابق وواحد كاذب وهو غير المطابق مع اعتقاد
انه غير مطابق والبواقي وسايط فكل من الصدق والكذب بخصوصه بالتفسير القديمين وقد يوجد في كلام
بعض المتأخرين ما يدل على كون اثنين منها كاذبا وهو ليس بكذا احتج المشهور بالاجماع على الحكم بصدق الكافر
في قوله الاسلام حق وبكذبه في خلافه وقوله سبحانه متى هذا الوعد ان كنتم صادقين وقوله نعم هذا ما وعد
الرحمن وصدق المرسلون وبانهما لو توقفا على الاعتقاد لا يتم الحكم بالصدق والكذب اذ لا سبيل الى العلم
به الا باخبار المخبر وهو يتوقف على العلم بصدق ذلك الاخبار المتوقف على العلم بالاعتقاد فاما يدور
او يتسلسل وبتوصيف المسلمين اليهود والنصارى بالكذب على الله مع ان اكثرهم يعتقد المطابقة والتبادر فانه
اذا قيل هذا الخبر صدق يسبق الى الذهن مطابقته للواقع وعدم صحة السلب وباخبار الواحد والجماعة الغير
عدد التواتر بان هذا الخبر صدق يحصل العلم بوقوع الواقعة لا اعتقاد المخبر اقول لا يخفى ان كثيرا من تلك الادلة
انما يصلح للتعريض بمذهب النظام دون الجاحظ وكثير منها ايضا لا يثبت الا الاستعمال الذي هو اعم من الحقيقة مع
ورود التجوز على الاول انه ان اريد بالاجماع على الحكم بصدقه الاجماع على كونه خبرا مطابقا للواقع فلا يفيد
وان اريد الاجماع على اطلاق لفظ الصادق والكاذب فان اريد الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فهو غير ثابت فان
امثال ذلك ليس من المسائل التكليفية التي يعلم فيها قول المعصوم وان اريد اجماع اللغويين فتحققه ثم وانا يدل غير ذلك
فلا حجية فيه وبالجملة هذا الاجماع مما ادعاه العضدي ولا يثبت بمجرد … الاجماع ولا شاهد عليه وعلى الرابع ان توقف
العلم بالاعتقاد على الاخبار ثم فانا نعلم كثيرا من اعتقادات اهل الاسلام وغيرهم من دون اخبارهم وعلى السادس مع
السابع انهما مسلمان في صدق الخبر واما صدق المتكلم وكذبه فلا بل لا يبعد دعوى تبادر مطابقة الاعتقاد وعلى …
او مع الواقع من الثاني واستعماله فيما طابق الاعتقاد ولا يطابقه شايع وبالجملة بين قول القائل هذا الخبر صادق
او كاذب وقوله هذا المخبر كاذب فرق ظاهر ولو قيل بالمشهور في الاول وباحد الاخيرين في الثاني لم يكن بعيدا احتج النظام
بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
فانه تعالى كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فهو من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب بوجوه الاول ان الكذب
اعم من الحقيقة والثاني ان المراد انهم فرقة من شأنهم الكذب وهو حجة لهم فلا نسلم صدقهم في هذا الخبر والثالث ان التكذيب
راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله والرابع انه راجع الى الاول … الخبر الذي تضمنه … وان …
… الخبر والخامس انه راجع الى ادعائهم استمرار الشهادة في الغيبة والحضور والحال والاستقبال …
المستفاد من فعل المضارع او الغرض الحالي حيث انهم كانوا يشهدون بدل الاستمرار النبي والسادس ان
المراد انهم كاذبون في هذا القول بزعمهم والسابع ان التكذيب لعلهم بشهادة باعتبار ما تضمنت من ان ذلك مع
لاشتراط العلم في الشهادة عرفا او ان ذلك عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد كما يدل عليه ان واللام والجملة
الاسمية والثامن ان التكذيب باعتبار … هذا الاخبار الخالي عن المواطاة شهادة قبل هذا …

لا كذبا قلنا استعمال الكذب في موضع الخطأ شائع كما صرح به ابن الاثير في نهايته او نقول ان هذه التسمية بعض
الاخبار بكونه مسموع الشهادة وذلك يدل عرفا على كونه صادرا عن علم والتكذيب لهذا الخبر الضمني والفرق ح
بين هذا الجواب وما تقدم ظاهر فتدبر الاعتقاد بالحلى احتج الجاحظ بقوله سبحانه افترى على الله كذبا ام به جنة
حصر واخبر النبي بقوله اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد في الافتراء الذي هو الكذب وخبر الجنون على سبيل
منع الخلو والمراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه وغير الصدق لانهم في مقام اظهار التكذيب ولعدم [illegible] لا الذي
ام به جنة عليه بوجه فالمعنى ان خبره ليس بصدق قطعا فهو اما كذب او خبر الجنون فثبت الواسطة بزعمهم وهم
من اهل اللسان وبه يثبت مذهب الجاحظ اذ الواسطة انما يتحقق اذا اعتبر في الصدق مطابقة الواقع و
الاعتقاد وفي الكذب عدمهما اذ لو اعتبرا بالنسبة الى الواقع فقط كان خبر المجنون الغير المطابق للواقع
كذبا ولو اعتبرا بالنسبة الى الاعتقاد فقط يكون مع اعتقاد المطابقة صدقا ومع اعتقاد عدمها وعدم الاعتقاد
كذبا فلا يتصور واسطة وعلى ما ذكرنا يثبت من الاية الوسائط الست ولكن بعضها بالصريح وبعضها بالالتزام
لانها تدل صريحا ان الخبر الغير المطابق للواقع الذي لا يصدر بمثله الا عن المجنون بالطلاقة واسطة من غير تخصيص
بعدم [illegible] وهو ما يكون من جهة عدم تحقق الاعتقاد لغفلة المخبر كما هو شأن المجانين حيث لا شعور لهم او لوجوب
اعتقاده المطابقة مع كونه مما لا يعتقده العاقل من يعتقد فهو مجنون او بسبب شكه في المطابقة وعدمها
مع كونه مما لا يشك في مطابقته الا المجنون فهذه الثلث صريحة ويلزمها الثلث الاخرى وهي المطابق للواقع
مع غفلة المخبر عنه او اعتقاده عدم المطابقة لما عرفت من ان ثبوت الواسطة ولو واحدة موقوف
على اعتبار المطابقة وعدمها للواقع والاعتقاد معا ومع اعتبارهما يثبت الوسائط الست بل لنا ان نقول الدلالة
على الست صريحة لانها تدل على ان كل خبر لا يصدر مثله الا عن المجنون فهو واسطة وكما ان كل غير مطابق للواقع
مع الغفلة او اعتقاد المطابقة او الشك اذا كان لا يعتقدها او لا يشك فيها من له عقل لا يصدر الا عن المجنون
كذلك كل مطابق له مع الغفلة او اعتقاد عدم المطابقة او الشك اذا كان لا يعتقد ولا يشك فيه من له
عقل لا يصدر الا عن المجنون فيدل الاية على ان الست من الوسائط واختصاصها بما اذا كانت المطابقة
او عدمها جليا غير نافع اما لعدم القول بالفصل او لظهور انه لا مدخلية لوضوح المخبر عنه وخفائه في الصدق
والكذب وعدمهما ومن هنا ظهر ضعف ما قيل من ان الثابت بالاية واحدة من الوسائط وهي الغير
المطابق مع عدم تحقق الاعتقاد فان المجنون لا قصد له اما لتشاني الاضمار الغير المطابق مع اعتقاد المطا
حيث ان الكفار يزعمون ان هذا الخبر مما لا يعتقده من له عقل او كان باعتبار صورة الثلثة او يضعف
منه ما قيل في وجه انها لا تثبت الا واحدة من ان تسمية خبره بخبر المجنون اما من جهة خطائه او كثرة في
الطوارح ولا يمكن الجمع في النشر لان يحتج امر واحد لا يقبل الا احد الاحتمالات اما كونه لا عن شعور فذلك كالمجنون
او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخرين ايضا ووجه الضعف ان اثبات الواسطة بالاية ليس
لانها تدل على كون هذا الخبر الجزئي واسطة بل لدلالتها على ان خبر المجنون مطلقا واسطة ثم الجواب عنه
ان يرد عليهم ليس بين الكذب المطلق والاخبار حالة الجنون بل هو اما بين القصد وعدمه او الافتراء وعدمه

على سبيل منع الخلو والجمع فان معنى ام به جنة ام لم يفتر فعبر عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون
يلزمه ان لا افتراء له لانه الكذب عن عمد فالثاني قسيم لما هو اخص من الكذب فيكون هذا حصر الخبر الكاذب
في نوعيه عن عمد ولا عن عمد ويمكن ان يجاب ايضا بان المسلم انهم اعتقدوا عدم كونه مطابقا للواقع في
الجزم ولا يلزم منه انهم اعتقدوا عدم صدقه لجواز ان يكون الصدق مطابقة الاعتقاد كما هو مذهب النظام وقد
يجاب ايضا بان الترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وبان الاية على
فرض دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقق معنى الصدق والكذب فان غاية ما يثبت منها الكلا
الكذب بمعناها على ما خالف الواقع والاعتقاد واما انحصاره فيه فلا ويرد على الاول ان مدخلية القصد
في الخبرية ممنوعة وعلى الثاني ان المستدل لم يدع ان الاية تدل بنفسها على معنى الصدق والكذب بل
ادعى انها تدل عليه بواسطة دلالتها على ثبوت الواسطة فبعد ثبوتها يثبت المط وقد يستدل للجاحظ بوجهين
اخرين ايضا احدهما ان من اعتقد ان زيدا في الدار فاخبر عنه ثم ظهر خلافه لا يقال انه كذب ولا صدق فثبت
الواسطة ويتم المط بما مر وجوابه منع عدم اتصافه بالكذب والظاهر انه وان قيل انه خبر كذب ولكن لا يقال
للمخبر انه كذب وثانيهما ان من قال محمد رسول الله صادقا ان ليس كاذبا ولا صادقا فثبت الواسطة ورده بمنع عدم
كونه كاذبا وانما يلزم منه تكذيب محمد ولا تصديق رسالته لان الحكم على المجموع مغاير للحكم على كل واحد ثم ان فائدة
هذا الخلاف تظهر فيما اذا قال المنكر اذا شهد لك زيد فهو صادق فانه يكون اقرارا على المشهود ومذهب الجاحظ
ولا يكون على مذهب النظام وكذا فيما اذا قال المدعي كذب شهودي فانه يسقط دعواه على الاولين اذ معناه
انه لا يطابق الواقع دون الاخير اذ معناه عليه انه لا يطابق اعتقادهم واما اذا قال لم يصدق شهودي فيسقط
على المشهور دون القولين الاخرين المتفرع ذلك من التفريعات قال بعض افاضل العصر بعد نقل شيء من التفريعات عن
شيخنا البهائي ما خلاصته ان الذي ظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب عند
المتكلم هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق مطابقة الاعتقاد هو كون
اعتقاده ان الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذا الحال في الجاحظ الا
انه لا ما يعتقد كذلك واما المشهور فلما لم يمكن ظهور الواقع الا بالاعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون
بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد ما لا بد منه ملاحظته في الوصف بالصدق والكذب فان قلت الصدق والكذب
امران نفسيان يتبع الخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين لا ما يعتقد صدقه وكذبه فلو كان شيء مطابقا
للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده يحكم بانه كان صادقا فلو تعمد ان يحلف من اخبر
بصدق شيء فاخطأ ما لم يعتقد في خبره الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبر بحلفه [illegible] وبالعكس
قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا بحسب علمنا والذي يثمر هو ما عرفنا اتصافه به وبين الذي
يعلمه في الصورتين ثم مع انه يجري على المذهبين الاخريين ايضا فانه اذا فسر الاعتقاد بحكم النظام ايضا بخلاف
المعتقد في الخبر وكذا الجاحظ فالخبر المطابق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل يتصف
بالكذب بمعنى انه كذب باسما [illegible] كاذبا اذ لا يمتنع لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في اخر في نفس الامر لا غاية ذلك

من جهة الاعتقاد ثم قال اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يحتمل التفسيرات المذكورة لان قولنا الذهبي كاذب شهودي
معناه كذب في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قالوا كذبا في الواقع على اي قول من الاقوال الثلثة وهو
يبطل حصره على الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي
كذب شهودي هو انهم اعتقدوا عدم مطابقة الواقع وهو اقرار ببطلان حصره وليس معنى كذبنا انهم اخبروا بان غير الواقع
وعلم فان هذا معنى كذبهم في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا مخالفا للاعتقاد واذا صرح بذلك فهو كما ذكره وكذا
ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال المدعي كذب معناه على مذهب النظام
انه غير موافق لاعتقادهم فكذلك يخرج من وصفه بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاد
ومع هذا اقرار بعدم شهوده في الواقع فذكر التوضيح بطلب كلامه هاهنا بادنى تغيير الخبر كلام له خارج الكلام
وذلك الخارج هو الواقع وحقيقة مذهب المشهور في الصدق مطابقة مدلول الكلام لذلك الواقع وان
الواسطة في عدم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقة لما يعتقده المدرك انه
كذلك في الواقع من حيث انه اعتقاده فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بالاعتبار بالنسبة الى
الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والغرض قيامه في الواقع وكان اعتقاد
المخبر عدمه فالخارج عند المخبر العدم يعني يعتقد ان ما في الواقع هو عدم القيام فقولنا زيد قائم عند المخبر كذب لانه
مخالف لمعتقده واما غيره ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه
موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام
الموجود في الكلام مع اتصافه بكونه صادرا من المخبر فانيهم ان مذهبه ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر
فقط والكذب مخالفته كذلك بل لا اشكال ايضا ان يكون مذهبه عدم اتصافه بالنسبة الى معتقد غير المخبر لا بكذب
ولا صدق وهو وهم لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث انه صادر من المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على
مذهبه وهو يختلف باختلاف الاعتقادات فلا بد ان يكون مراده من الخبر في قوله صدق الخبر مطابقته لاعتقاد
المخبر مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهبه هو الاستدلال
بقوله تعالى انهم لكاذبون من حيث ان الواصف هو الله تعالى مع ان قولهم مخالف لما اعتقدوه وبه يظهر ان ذلك الاستدلال
لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبر يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا من المخبر
ذلك والا فلم اعتبار اتصاف الخبر بكونه كذبا او صدقا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا
بصدق ولا كذب فتامل حتى لا يتوهم ان هذا ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالاية بان المراد انهم لكاذبون
في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم
والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الكذب والصدق هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع عليه سواء
كان نفس المخبر او غيره ولا استدلال بالاية يقتضي بيان ان الله تعالى جعل المطلق الكذب على ذلك فان ما شهدوا به
كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب منع ذلك وقد سبحانه لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته
لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في

معتقدهم ثانيا ثم نقل بعد كلامه عن تمهيد القواعد انه قال من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان باني
علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه على القولين فقال بعد نقل تمة كلامه ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين ففيه
مذهب النظام نظر بل ما نحن فيه اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده
فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد وان كان القائل على مذهب النظام ايضا انتهى ما اردناه ذكره ويرد
عليه وجوه الاول ان ما ذكره من ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب هو اعتقاد
مطابقة الواقع ان اراد اعتقاد المخبر فانما هو على مذهب النظام وان اراد المطلق حتى يكون المراد ان المناط
على الاول الاول وعلى الثاني الثاني فهو كذلك ولكنه لا يجدي فيما هو بصدده الثاني ان الضمير
المجرور في قوله هو كون اعتقاده ان كان راجعا الى المخبر فهو صحيح ولكنه غير مراده وان كان راجعا الى المدعي
فهو ليس مراد النظام الثالث ان ما ذكره من ان قول المدعي كذب شهودي معناه انهم قالوا الكذب في الواقع
مسلم ولكن لا يستلزم ابطال الحصر على الاقوال الثلثة بالكلية لانه انما يستلزمه اذا كان معنى الكذب لا يطابق
الواقع كما هو المشهور اذ معنى قوله قالوا ما هو الكذب في الواقع انهم قالوا ما لا يطابق الواقع في الواقع وظاهر انه يستلزم
لبطلان الحصر واما على مذهب النظام فمعنى الكذب انه لا يعتقد المخبر مطابقته للواقع فمعنى قوله قالوا ما هو الكذب في الواقع
انهم قالوا ما لم يعتقدوا مطابقته للواقع في الواقع وظاهر انه لا يستلزم البطلان واستدلاله على البطلان على الاقوال
الثلثة بقوله فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد المطابقة وعدمه لا يخفى ما فيه لانه ان اراد به اعتقاد المطابقة
المعتبرة في الكذب على مذهب النظام اعتقاد المخبر كما هو الصحيح بدليل كلامه حين حكى مذهبه ثم ولكنه لا يبطل
الحصر اصلا وان اراد اعتقاد الواصف فلم يثبت اعتبار ذلك على مذهب النظام بل هو خلاف ما نطق به
عبارات القوم في نقل مذهبه وقد كما بينا ان كان معناه كما ابتناه فاين ذلك ومن اين اتفق وان كان الحق
كما ذكرناه فما فائدته وكيف يقبل بلا دليل مع مخالفته لصريح كلام القوم والنظام ودليله فهم قد شرطوا في
الحكم بالكذب على مذهب النظام اعتقاد الواصف عدم اعتقاد المخبر المطابقة فهو لا يوجب حفظ الحصر
الرابع ان قوله معنى قول المدعي كذب شهودي هو انه اعتقد عدم مطابقته للواقع باطلاقه باطل وانما هو على
ما اعتقد النظام فالمعنى انهم اعتقدوا انهم قالوا ما لا يطابق اعتقادهم وكذا قوله ليس معنى كذبنا الخ وكذا قوله فان
هذا معنى كذبهم في اعتقادهم غير صحيح على مذهب النظام لان معنى كذبهم في اعتقادهم على مذهبه انهم اخبروا بما هو غير معتقد
في اعتقادهم والخامس ان قوله ولكنه ليس تفريعا على الكذب المطلق بل على الكذب في الاعتقاد مردود بان هذا هو
الكذب المطلق على مذهب النظام لانه يجعل اعتقادهم جزء لمعناه والسادس ان قوله فكذلك غيره ممن وصف ذلك
الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده فيه انه ليت شعري ما المراد لان اللازم وما
الذي يقتضيه مع تصريح الجميع بخلافه في تقرير هذا المذهب والسابع ان قوله وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما
يعتقده المدرك انه كذلك في الواقع لا فيه انه من اين ظهر ان هذا حقيقة مذهبه وهو مبني لذلك ما نقل عن كلامه
نفسه غير موجود وكلام الرسالة صريح في خلافه ولم يأت بدليل عليه والثامن ان قوله فوصف الخبر بالصدق والكذب
الى قوله لا من حيث صدوره عن المخبر فيه انه لم يقل احد بان وصفه بهما باعتبار صدوره منه حتى يحتاج الى ذكره وفيه

بها باعتبار اعتقاد المخبر عند النظام لا يوجب كون الوصف باعتبار صدق المخبر والا لاوجب صدق مطابقة
اعتقاد السامع كما توهمه هذا الفاضل كون الوصف باعتبار سماع المخبر لا نفسه والتاسع ان قوله مما يتوهم ان
مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط الخ فيه انه كيف لا يتوهم كذلك مع ان كلام الجماعة منهم
التفتازاني في شرح التلخيص والعضدي وشيخنا البهائي وغيرهم صريح في ذلك ودليله ينادي عليه والعاشر
ان ما ذكره بقوله لا اشكال انه ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق وكذب
فيه انه ان اراد بالنسبة الى معتقد غيره اعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها فلا يكون اصلا وهو ظاهر والحادي عشر
ان قوله لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث صدوره عن المخبر فيه انه لو نقل الحد بانه هو الكلام وكذا لو لم يرد ذلك
ايضا من جعل الصدق مطابقة اعتقاد المخبر ولو لم يرد ذلك منه لزم من جعله مطابقة اعتقاد الواصف عدم كون
خبر ايضا نفس الكلام فان قيل مراده ان الصدق والكذب ليس هما ان الخبر يتوسط نفسه فلم يعرضا له باعتبار
لم يرد بذلك هذا الاعتقاد في نفسه قلنا لا نزاع ان هما من العوارض اللاحقة للخبر لا يبرهان باعتبار الا نسبة
فان الخبر هو نفس الكلام لكن صدوره من المخبر من لوازمه الغير المنفكة الثاني عشر ان قوله ولا يبعد ان من نبا
وهو يختلف بحسب الاعتقادات فيه انه نعم يختلف ذلك بحسب الاعتقادات وكيف لا يعتد بما عليه
الكلام الثالث عشر ان قوله ولا باس ايضا بان يكون مذهب النظام فيه انه لو لم يرد ذلك وما اقتضاه وما الذي
ان يحمل لفظ المخبر في كلامه على ما يشمل السامع ايضا غاية الامر انه لا يصح جعل المطابقة لاعتقاد المخبر وعدمها صدقا
وكذبا فعل يجب فيه الى صرف كلامه عن صريحه ومخالفة جمع من ذكر عنه مذهبه ولحمل الفاظهم على خلاف
لو جاز ذلك لوجب الحكم برفع الخلاف بين العلماء ولما وقع عدة من التعريفات على المسائل الخلافية لحمل
عن الواحد من الاقوال المختلفة بصرفه عن الظاهر الرابع عشر ان قوله والا فلا بد ايضا باتصاف الخبر فيه انه
يتم كل على مذهب النظام ولكن لا يلزم منه ان لا يكون ذات الخبر متصفا بالصدق والكذب فان ذاته يتصف
بهما باعتبار مطابقته بنسبته لاعتقاد المخبر وعدمها كما كان على المشهور يتصف بهما باعتبار مطابقتها للواقع و
عدمها غاية الامر ان علة الاتصاف غير الذات وليت شعري انه اذا كان اتصافه بهما بالنظر الى ملاحظة
حال المخبر كيف يكون ذاتيا واذا كان النظر الى حال الخبر فقط لا يكون كذلك الخامس عشر ان قوله والظهور
ان مراد القائل ليس هو ان يخبر الشاهد الخ فيه انه انما هو لاجل ان التابع من معنى الصدق والكذب هو المعنى
المشهور وهذا ايضا هو المتبع لظهور هذا المعنى لو كان القائل على مذهب النظام اتضح انه لو تعارض مذهب النظام
وشاع فلا يتم ظهوره ما ذكره السادس عشر انه لو كان مذهب النظام ما ذكره لم يصح جواز اتصاف خبر واحد ان
ما احد من شخص واحد بالصدق والكذب ولم يتم بطلان ما استدل القوم به على ابطال مذهب النظام من الاجماع على
صدق قول اليهودي الاسلام حق والكذب من مذهبه كذب **منهاج** الخبر ينقسم الى متواتر وآحاد
وعرفوا المتواتر بتعريفين احدهما انه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه وصرحوا بان القراين الغير المنفكة داخلة في
نفس الخبر وهم شرطوا في التواتر شروطا منها الكثرة التي يمتنع معها التواطؤ على الكذب عادة كما ياتي بعيد الخ
وغرض هؤلاء انه يمتنع حصول العلم بدون هذه الشروط فلا يتحقق التواتر بدونها ولا ينافي ذلك ادخال القراين

الغير الزائدة في خصوصية الخبر لان زعم المرتاب بمجرد الخصوصيات وان بلغت ما بلغت لا يمتنع في حصول
العلم ما لم يحصل تلك الكثرة فالكثرة مدخلية في حصول العلم واذا كان الخصوصيات ايضا مدخلية فيه ولا يرد
النقض باخبار ثلثة مثلا تفيد العلم بالقراين الداخلة لان هؤلاء يعتقدون ان مثل ذلك غير متحقق قطعا اذ
صرحوا ان الخبر الواحد ما لا يفيد العلم ونسبوا الخلاف الى البعض وثانيهما انه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على
الكذب فيه وهذا على طريق اشتراط حصول العلم بذلك لا يتفاوت مع التعريف الاول لان ذلك لا ينفك عن افادة
العلم كما ان الاول لا ينفك عن كونه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ثم من ظن حصول العلم بخبر ثلثة بالقراين
الغير الزائدة فيكون هو مع اختلاف المتواتر على التعريف الاول لتصريحهم بدخل القراين الغير الزائدة في نفس الخبر
بل وفي الثاني ايضا لو لم يرد امتناع التواطؤ ولو بسبب القراين الداخلة ولو اريد من قيد بنفسه ما لا يشمل
القراين الداخلة يخرج عن الاول كما يخرج عن الثاني بقيد الحيثية كما هي المعتبرة في التعاريف ويدخل في
الثاني الخبر عن المعقول مع انه خارج عنه لانهم اشترطوا كونه خبرا عن الحس ومرادهم شروط صحة التواتر
ودخلوا فيها الا ان يراد بالكذب ما يشمل الخطأ ايضا فانه يصير المعنى خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب والخطأ
فيه ولا شك ان شيئا من الاخبار عن المعقولات لا يمتنع فيه التواطؤ على الخطأ ثم ان تصريحهم بعدم حصر التواتر
في عدد لا ينافي شيئا مما ذكرنا بناء على ما هم عليه من مدخلية القراين الغير الزائدة وان قالوا بمدخلية الكثرة
ايضا ثم من قال بان المناط الكثرة فقط من غير مدخلية للقراين لا الداخلة ولا الخارجة وفي عليه ذلك الشيء
يمكن التوجيه بان مرادهم انتفاء الحصر في عدد معلوم معين لنا وان كان في الواقع ومن هنا ظهر ما في
كلام من اعترض على التعريف الاول بان مقتضى اشتراط الكثرة المذكورة مدخلية الكثرة ومقتضى تصريحهم
بان نفسه احترازا عما لو حصل العلم عن القراين الخارجية انه لو حصل العلم بخبر جماعة غير بالغة حد الكثرة بالقراين
يكون متواترا فان من عرف بهذا التعريف يزعم عدم حصول العلم بدون هذه الكثرة فان قلت فما معنى
اي فائدة في القراين الداخلة حتى يخص الخارجية بالاحتراز عنها فان مثل هذه الكثرة لا تنفك عن العلم قلنا مع
ان هذه الكثرة ايضا من القراين الداخلة ان المراد الكثرة المقيدة بامتناع تواطؤهم اي اتفاقهم وتوافقهم
على الكذب وهذا لا يوجب العلم اذ قد يكذب مثل هذه الجماعة بدون التواطؤ وكذا ظهر ما في كلام من اعترض على
الاول ايضا بعد اشتراطهم الكثرة المذكورة بانها ان كانت ماخوذة في ماهية التواتر فالتعريف يختل بعدم
على ان ذلك مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم اشتراطه بعد نفسه فلا حاجة في حصول
العلم الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة صدقا الحدوثان لم يكن ماخوذة فلا وجه لاشتراطها فان ما يفيد العلم
بنفسه لا يتوقف على شرط اخر في حصول العلم فانا نختار الثاني ونقول انه مانع شرط حصول الماهية بعين ما يفيد
العلم بنفسه ولكون الكثرة من القراين الداخلة لا ينافي افادة العلم بنفسه وكذا ظهر دفع ما اعترض عليه بانه
ان كان المراد بالكثرة الكثرة المطلقة باعتبار الاصطلاح فلا معنى لتقييدها بما يمتنع تواطؤهم على الكذب وان
كان المراد الكثرة المقيدة بما يمتنع تواطؤهم فان اريد الامتناع من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر
فمع انهم لا يقولون به لا يلائم ما ذكره في فائدة قيد بنفسه من تخصيص القراين الخارجية بالذكر للاحتراز عنها

القرائن الداخلة ايضا وان اريد الامتناع بعد ملاحظة خصوصيات المواضع فيرجع هذا الشرط الى مجرد ادراج قيد
الكثرة واعتباره فحينئذ لا ينفع غاية البعد فعم ان المراد الكثرة الثانية والمراد امتناع التواطؤ من جهة نفس
الكثرة ولكن امتناع التواطؤ لا يفيد حصول العلم لاحتمال الكذب بدون التواطؤ ثم انه لا شك في امكان وقوع
التواتر لعدد من الرجال على فرض واحد وانكار السمنية والبراهمة ضعيف لا يعبأ به وكيف كان فقد ذكروا له شروطا منها ان يكونوا
جميعا عن العلم لا عن الظن فلو اخبر بعضهم عن الظن لم يحصل العلم لم يحصل التواتر اقول لا يخفى ان الظاهر انه لا حاجة الى اشتراط
اخبار البعض عن العلم واما اشتراط اخبار الجميع عنه فالظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون بعض المخبرين عن
الواقع ظانين بها فيما كذبوا لقول العاملين بعد ظهم تحصيل العلم بالجميع كما هو المشاهد في كثير من الوقايع ومنها
ان يستندوا الى الحس بان يسمعوا او راوا او سمعوا فلا يقع التواتر في المعقولات لتطرق الالتباس الموجب لاحتمال
الغلط فيها وعدم استحالة الخطأ فيها عادة فان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها السهو والغلط والاشتباه
اما لاجل غموضها وخفائها او لمعارضة العقل الوهم بخلاف المحسوسات فان وقوع الغلط فيها اما مستحيل
عادة او نادر جدا وهذا هو السر في عدم حصول العلم بالمعقولات ولو تطابق عليها خلق كثير من فحول العلماء
بخلاف اقل منهم بكثير في المحسوس ومن المعقولات ما كان بعض مقدماته نظريا ثم المراد بالحس الحواس الخمس الظاهرة
مطلقا وتخصيص صاحب المنهاج بالسمع [...] تحكم ومنها ان يبلغوا المخبرون في كل طبقة حدا يمتنع التواطؤ
على الكذب عادة فلو نقل واحد خبر الجماعة وهكذا الى ان ينتهي في طبقة الى عدد التواتر لم يكن متواترا
ومن هذا الطريق يحصل الاراجيف بين الناس ويشتهر اقول المراد ببلوغ الرواة في كل طبقة الى هذا الحد
ان كان بلوغهم اليه مطلقا سواء كان كل واحد من اهل الطبقة الاخيرة ناقلا عن كل واحد من اهل [...]
حتى ينقل كل عن الجميع او كان كل واحد من الاخيرة ناقلا عن بعض من السابقة حتى يكون الجميع ناقلا عن الجميع فلا
ذلك تواتر اصل الخبر على الثانية لعدم ثبوت النقل عن كل واحد من اهل الطبقة السابقة ح ولا ان خبر كل واحد
من اهل الاخيرة مغاير لخبر الاخر من حيث الاسناد ولاجل ذلك يحصل التغاير بين اخبار اهل الطبقة الاخيرة
فيكون ما اخبر عنه هذا غير ما اخبر عنه ذاك فلا يتحقق خبر واحد متواتر وان كان المراد من بلوغهم الى هذا الحد
بلوغهم اليه مع رواية كل من الاخيرة عن كل من سابقتها يلزم عدم كون جميع ما يدعون فيه التواتر الذي
نقل دون فيه الطبقات كثيرا متواترا لعدم ثبوت الرواية بهذا النحو في شيء منه على انه بعد تجاوز طبقات
الرواية عن الاثنين يتوقف التواتر على نقل كل من الاخيرة عن كل من سابقتها ونقل ان كلا من سابقتها
نقل عن كل من الثالثة ايضا وهكذا حتى يتصل الى الاولى بل يلزم امتناع تحقق التواتر عادة لحكمها
بامتناع ثبوت الرواية بهذا النحو بعد بلوغ الطبقات الى عشرة او عشرين فعلا فان قلت المراد بلوغ
كل طبقة كثرة جدا يحصل العلم بقولهم قلنا لا حصول العلم قلنا المراد ان كان العلم الواقعي اي
الناشي من البعض بعد التامل وملاحظة الاطراف فحصوله موقوف على ما ذكرنا وان كان المراد
اعتقاد جازم حاصل ابتداء من دون تامل ولو لم يقع بعد ملاحظة الاطراف فلا شك انه ليس
بعلم واكثر الاخبار المدعى تواترها لاجل حصول العلم من هذا القبيل حيث لو تامل فيه مع تخلية الذهن عن

التقليد

التقليد يرتفع الوثوق عنها على ان حصول العلم من قول الطبقة الثانية يتوقف على العلم باخبارهم وهو لا يحصل الا
بعد رواية كل من الاخيرة عن كل منهما فان قلت لو اخبر كل واحد من جميع اهل بلد بخبر جميع كل واحد منهم من [...]
من جميع اهل بلدة اخرى يحصل العلم عادة بوجود ذلك الخبر في اهل البلدة الثانية مع انه على ما ذكر يلزم عدم حصوله
قلت العلم هو بوجود هذا الخبر عند اهل البلدة الثانية على سبيل الاطلاق ولكن اخبار كل واحد من اهلها
فغير معلوم وعلى هذا فلو تجاوز عن الثانية الى الثالثة فادعاء حصول العلم بوجود هذا الخبر في اهل الثالثة
مشكل ويقوى الاشكال اذا تجاوز الى الرابعة وهكذا يقوى كلما تباعد وهذه الشبهة تجري في المتواترات المعنوية
ايضا نعم اذا اخبر جم غفير وجمع كثير خبرا عن مثلهم وهكذا وتجتمع اخبارهم قرائن خارجية وامارات ظاهرية
ومؤيدات منضمة [...] يمكن حصول العلم بما اخبروا به ولمن تقدمت الطبقات كثيرا ومن هذا القبيل
الامور التي حصلها عندنا سلوم ضرورة كوجود نبينا وعيسى وادعائهما الرسالة والامامة وامثالها الا
ان تواتر الخبر وافادته العلم بنفسه من غير ضم ضميمة خارجية بعد تعدد الطبقات امر صعب جدا واثبات [...]
اصعب فيما نقل عن بعض السمنية والبراهمة من انه ينكر تواتر الخبر فيما لو كان خبرا عن الماضي ويقول بامكانه
وثبوته اذا كان اخبارا عن الموجود ليس خاليا عن وجه ومنها ان لا يسبق ذهن السامع بشبهة
او تقليد ينافي موجب الخبر فانه مانع من تاثير الخبر اثره والسر فيه ان حصول العلم من التواتر لاجل ان
السامع بعد ما سمع خبرا واحدا يؤثر ذلك في نفسه ويحصل له نوع تردد او ظن وبعد سماع الثاني
يقوى ذلك حتى ينتهي الى العلم واذا سبق ذهنه بشبهة او تقليد لا يحصل له اثر من الخبر الاول بل يقطع
بكذبه في وجوده كعدمه حيث انه قاطع بخلافه كما اذا سمعنا خبرا [...] بما نقطع بخلافه ثم انه يتفاوت ذلك
بوضوح الشبهة والتقليد وعدمه وكثرة المخبرين في العاصرة وعدمها فقد يبلغ كثرتهم حد الايقاع ومنها
يلحق في ذهنه ولاجل ذلك ينكر المخالفون تواتر النص الجلي على الولي والكفار معجزة النبي ومنهم من
ذكر شروطا اخر لا دليل على شيء منها انما المشترط بعضهم العدد الخاص وبقاء الاكثر [...] ان
المعتبر في التواتر ان يكون افادته العلم لاجل الكثرة من غير مدخلية القرائن بل كان حصول العلم مستند
الى الكثرة وكانت هي العلة وهذا لا يناسب ظاهرا ما ذكروه من عدم اشتراط عدد خاص لانه لو كان العلة
في حصول العلم هو كثرة العدد من غير مدخلية شيء اخر اصلا فلا يعقل الاختلاف في اعداد المخبرين في افادة العلم
بل كل عدد يفيد [...] ذلك [...] يلزم عدم افادة الناقص عنه ويمكن ان يكون نفي العدد الخاص مبنيا على ما
هو عليه من دخول القرائن الداخلة في الخبر فيه كما اشرنا اليه ويكون المراد نفي العدد المعين عندنا وان ظهر
من الرعي في المحصول ان [...] في التعيين عندنا **تتميم** اذا تعدد الاخبار في وقايع واختلفت
ولكن يشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار
فذلك القدر المشترك هو المتواتر معنى وتحقيق المقام على ما يقرب مما ذكره الاعلام في حواشيهم على شرح
العضدي ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار واللفظ الواحد سواء كان تمام الحديث
مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعي او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه

واني تارك فيكم الثقلين بوجوه تتفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتوافق
لفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والهر نظيف والسنور نظيف وهكذا فيكون اختلاف
الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتوافق الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون
ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمرا واخر انه ضرب
بكرا والثالث انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يعلم المضروب وكذا لو
اختلف في كيفيات ضربه وشتمه [illegible] الاخبار الكثيرة فيما بعد من سند الى حد [illegible] حيث ان [illegible] في
الجملة يعني لكن الخلاف فيما بعده والرابع ان يتوارد الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي
قدرا مشتركا بينها وهذا يكون على قسمين لانه اما يكون دلالة الخبر على ذلك المدلول مقصودة بان كانت الاخبار
مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي مثل ان ينهانا الشارع عن التوضي عن الماء القليل اذا لاقته العذرة
عن شربه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقته الميتة وهكذا فان النهي عن الشرب والغسل والوضوء يستلزم
اجماعا يدل بالالتزام على النجاسة والثاني ان لا يكون كذلك بل يكون الدلالة الالتزامية مقصودة او لا [illegible] مثل الاخبار
الواردة في غزوات علي وعطاياه فان المراد انه ذكر [illegible] بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثلا ان تذكر قصة
خيبر بالتفصيل الذي وقع فيها فانها لا يمكن صدورها بهذا التفصيل عن ذلك الاثر الجليل الا عن شجاع بطل
بالغ في درجة الشجاعة وكذا غزوة احد والاحزاب وغيرها فان جزءها ينطق بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ
تلك الاثار وهكذا عطاياه حاتم ولكن لا يمكن ان تذكر هذه الوقايع ولكن لا يجب دلالة كل منها بخصوصه على الشجاعة
مثل انه عليه السلام قتل في حرب كذا رجلين وفي الاحزاب قتل في حرب اخرى رجلا وفي كذا انه غلب على اثنين من الصحابة
وهكذا فيفيد بملاحظة المجموع حصول العلم بان ذلك ناش عن ملكة هي الشجاعة ولم يحصل الاتفاق او منع الجبن
او لاجل القصاص ويكون في السخاوة والقدر المشترك المعلوم من تلك الوقايع بالتضمن ليس الا محض القتل والاعطا
وهو لا يفيد الشجاعة والسخاوة ولكن المعلوم من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل هذا داخل في
من باب الدلالة التضمنية نظرا الى القسم السابق ويوجه المصنف بان الواقعة الواحدة لا يقتضي السخاوة ولا الشجاعة
بل العلقة المشتركة الحاصلة من الجزئيات في ذلك وهو المتواتر بالنظر الى الاخير ولا يخفى ان نظائر كلمات القدماء ان
المتعين الاولين من التواتر اللفظي والباقي من المعنوي وهو المستفاد من كلام العضدي ايضا **منهاج**
الخبر الواحد ما لم يبلغ في الكثرة حد التواتر ولا يفيد العلم بنفسه بان لا يكون خبر جماعة كثيرة مما كان ولكن لا يفيد
العلم اما فاد ولكن لا بسبب الكثرة وقيل ما افاد الظن ويتفرع عكسه بما لا يفيد [illegible] وهو في تخصيص المحفوف
بالخبر المعتبر فهي الاعتبار عما لا يفيد الظن تخصيص بلا مخصص على ان [illegible] لا اعتبار بشرط الخروج كثير من
الخبر المعتبر عند كثير من العلماء اذ ليس بناء على اعتبار الظن في العمل بالخبر بل لا يعتبر في كثير من الاخبار
الظن وان انا ديهم عقلا لا يقتضي جميع الاخبار المنبع للظن لعدم اعتباره عقلا وايضا يتنقض بخبر يفيد العلم
بالقرائن الداخلة عند من يقول بانا [illegible] العلم في ضمن الترجيح الخبر نفسه من مع باب القرائن الداخلة
في نفس الخبر فلا فرق في كونه واحدا بين كونه رواية قليلة او كثيرة فدخل المستفيض وهو ما زاد نقلته على

ثلثة ولا يفيد كونها في تعريف المستفيض زيادة على ما ذكر ولهم اختلاف في تعريفه عدد او افادة العلم ولكنه قد ظهر من
مطاوي عباراتهم [illegible] الاول يدخل [illegible] كل من المتواتر والواحد وعلى الثاني يكون من الثاني خاصة هذا
قران الخبر باعتبار اقترانه بالقرائن الخارجية وعدمه ينقسم الى قسمين لانه اما يقترن بها او لا ولا اشكال في ان
الاول قد يفيد العلم وانكاره مكابرة والمعقول لا يلتفت الى الاحتمالات النادرة والغالب استناد العلم الى الخبر
والقراين معا وفي بعضها الى مجرد القرائن ممكن ايضا واما القسم الثاني فقد وقع الخلاف فيه في انه هل يفيد العلم
ام لا فالاكثر على انه لا يفيد مطلقا وقال قوم يفيد ثم اختلفوا فقال احمد يحصل به من غير قرينة وقال قوم لا يطرد
واختار ذلك الفاضل التفتازاني في حواشيه على شرح العضدي وهو الحق وهذا لا بد من تقديمه مقدمة هي ان القرينة
الدالة على صدق ما تضمنه الخبر على قسمين الاول ما ينفك الخبر عنها كاحضار الجنازة وخروج المخدرات نافشات
صائحات لاطمات عند الاخبار عن موت مخدوم [illegible] قرينة منفصلة والثانية قرينة لا ينفك الخبر عنها كعدالة الراوي
وضبطه ونحو ذلك [illegible] الواقعة [illegible] ولا ينفك الخبر عنها وهذا [illegible] قرينة متصلة وداخلة اما الاولى فلا اشكال
في عدم [illegible] الخبر عند الاطلاق واما الثانية فلا اشكال في [illegible] غير منفكة عن الخبر داخلة فيه عند
الاطلاق بمعنى انه اذا قيد بنفسه يراد به معها كما صرح به الاكثر ولم يصرح عليه [illegible] بعضهم يطلق القراين
ويريد بها المنفصلة فكأنه لا يجعل المتصلة داخلة في القرينة بل من الخبر ويشعر به كلام الشيخ في العدة
والسر فيه انه لا بد للخبر من مخبر ومخبر عنه وكل منها يطلق لا بد [illegible] الخارج الا في ضمن فرد من افراده
فالمخبر لا ينفك في الخارج الا عن [illegible] اما فاسق او عادل او مجهول الحال وكذا الراوي [illegible] ولا بد وان [illegible] اما
عصره من الجانب المخالف ام لا والواقعة اما تكون جلية او خفية او متوسطة بينهما فلما كانت هذه الا ان قرينة
الخبر وهو [illegible] لا ينفك ذلك لا [illegible] عن واحد من الافراد التي بعضها يكون قرينة على الصدق او الكذب فلا بد من وجود بعض
هذه الافراد مع الخبر دائما وكل شيء لا ينفك عن اخر لا يمكن الحكم على ذلك الشيء بدونه لعدم وجوده
بدونه واذ عرفت ذلك فاعلم ان القرائن الداخلة داخلة في نفس الخبر فنقول ان من فتش من نفسه وجد انه
كثيرا افادة العلم له من بعض الاخبار الاحاد فانا نعلم قطعا ان بعض الاشخاص المعتمدين لو اخبرنا بواقعة
جلية نقطع بها قطعا لا نشبه [illegible] اصلا وهذا امر وجداني [illegible] ولا شك في انه لو اخبرنا
مجتهد عادل بان زيدا [illegible] وكنا حاضرين في صلوته وكفنه ودفنه فانا نقطع به بحيث لا يبقى فيه اصلا
اشكال الاولين [illegible] منها انه لو افاد العلم لزم اطراده واللازم باطل لما لا [illegible] فلان افادة بعض الاخبار
العلم [illegible] قبل التخصيص فهي اما عقلية او عادية وعلى التقديرين التخصيص بالبعض يوجب الترجيح
بلا مرجح او الترجيح بالمرجح اذ لا تفاوت بين الاخبار اصلا والفرض انتفاء القرائن الخارجية واما بطلان
اللازم فظاهر وفيه ان القائلين بالاطراد منع بطلان اللازم والقائلين بعدمه ان يقولوا ان الفرض
عدم القرائن الزائدة لا مطلقا فيجوز ان يفيد العلم مع بعض القرائن الغير الزائدة ولا يفيد بدونه وفي ذلك
القدر كفاية للترجيح والترجيح ولا يلزم [illegible] حيث [illegible] الكثرة ومنها انه لو حصل العلم به لاستلزم
تخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع وفيه ان هذا وارد على الاطراد واما على عدمه فقال

كما ان المخالف للاجماع وان كانت مخالفته بعد العلم فلا خلاف في تخطيه والا فلا جهة لتخطئته
ومنها انه لو حصل العلم به لادى الى تحقق شيئين متناقضين اذا اخبر عدلان بشيئين متناقضين
فان ذلك جائز غير ممتنع لان العلم مرواقع والا لكان العلم جهلا وفيه ان ذلك لا يدفع القول بالاطراد
صالح واما على القول بعدمه فالجواب ظاهر احتج القائل بافادته العلم بوجوب العمل به اجماعا
ولولا انه كان صالحا لعمل المنهي عن العمل بغير العلم في الايات والاخبار ولا يخفى ان هذا الدليل
وان جعله بعضهم دليلا على الاطراد ولكنه على فرض تماميته لا يثبت الا في الجملة لعدم وجوب
العمل بجميع الاحاد منهاج التعبد بالخبر الواحد المجرد عن القرائن المنفصلة جائز عقلا خلافا لابن
قبة وجماعة من علماء الكلام والجبائي من العامة لنا القطع بان الشارع لو قال اذا اخبرك شخص بشيء لم يخالف
صريح العقل فاعمل بموجبه وعرضنا على عقولنا لم نحكم بلزوم محال او قبيح منه لذاته او لغيره احتج المخالف بوجهين
احدهما انه لو جاز لجازت الاخبار عن الباري تعالى ايضا وهو باطل بغير معجزة اجماعا والجواب تسليم الملازمة ومنع الاجماع
ثم لا يجوز شرعا بل عادة ايضا وثانيهما ان كذبه جائز عقلا وهو يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال فلو جاز التعبد
به لجاز تحليل الحرام وتحريم الحلال عند العقل والجواب منع الملازمة لانه انما يلزم من كذب الخبر لو اما اذا كان جائز
الكذب فلا يلزم الا جواز تحليل ما يحتمل ان يكون حراما او بالعكس وبطلانه ممنوع وفيه ان جواز تحليل محتمل الحرمة يستلزم
جواز تحليل الحرام ايضا اذ لو لم يجز لما جاز الا تحليل ما يجب ان يكون حلالا لعدم الواسطة في الواقع وحلية هذا
غير معلومة فيجب ان يكون تحليل الحرام ايضا جائزا حتى يجوز تحليله ذلك والصواب ان يجاب بانه لا يلزم منه الا جواز
التحليل الظاهري للحرام الواقعي وبعبارة اخرى جواز تحليل ما حرمه الشارع على العالم بحرمته للجاهل
ولا فساد فيه وقد يقرر ان الاحكام الشرعية عند العدلية منوطة بمصالح ومفاسد نفس امرية فالتحريم
الواقعي لاجل مفاسد لا محالة والتحليل الظاهري يجب ان يكون لمصالح ومتعلقهما امر واحد لم يتفاوت
فيه شيء الا جهل المكلف وهو لا يوجب رفع المفاسد فيلزم ان يتحقق في شيء واحد مفاسد موجبة
لحرمته ومصالح موجبة لحليته ويلزم حليته ما فيه المفاسد الموجبة لحرمته وهو قبيح وجوابه ان تلك المصالح
والمفاسد لا يجب ان يكون من ذاتيات المتعلق ولوازمه بل يتبدل بتبدل حالاته واختلاف الازمنة
وتفاوت حالات المكلف وازمنته ولذا ترى اختلاف الاحكام بتلك الاختلافات وقد يعرض
لاحدها حالة اخرى توجب مصالح غالبة على المفاسد الاولى او مساوية لها وقد يكون بالعكس وعلى
هذا فيمكن ان يكون الشيء بنفسه مصالح ويتبدل بالمفاسد بعد صيرورته مختلطا في الحرمة او الخبر عنه
بالحرمة فان قيل انا نرى تفاوت الحكم كثيرا بالنسبة الى العالم والجاهل وجواز العمل بالاصل لمن لم
يبلغ اليه الدليل ولا يمكن تفاوت المصالح والمفاسد لاجل الجهل بالحكم او بدليله لان الحكم بالحرمة
مثلا ان كان معلولا للمفاسد مع قطع النظر عن العلم والجهل فيلزم تحققه حين الجهل ايضا وان كان
معلولا للمفاسد بشرط علم المكلف فيلزم عدم تحققه في بدو الامر لانتفاء العلم قبل تحليل الشارع وتحريمه
قلنا الحرمة معلولة للمفاسد مع العلم بتحريم الشارع قوله فيلزم عدم تحققه ابتداء قلنا نعم ولم يتحقق

بل المحقق

بل المحقق في بدو الامر هو التحريم اي اعلام الشارع بكونه ذا مفاسد ومطلوب الترك حتما
وبعده يتحقق الحرمة بالنسبة الى من علم بذلك الاعلام فالمفاسد علة لقول الشارع وهو مع العلم
بالقول علة للحرمة وقد يقال في دفع ذلك ان معنى دوران الجاهل في بعض الاحكام او بعض
موضوعاتها ان المفاسد والمنافع واقعية بحالها لم يتبدل ولكن يتدارك هذا النقص بنوع اخر
من الاعمال الشاقة والمجاهدات النفسية وسائر التكليفات ولا يخفى ما فيه لان تلك الاعمال ان كانت بحيث
يدافع الضرر الموجب للتحريم ويزيل مفسدة الحرمة فيجب في حق العالم ايضا والا فلا يكون كافيا في الجاهل
ايضا ومحصل ان اختلاف الحكم هنا بسبب اختلاف العلم والجهل لا في اصل الحكم لا وجه له اذ
لو كان ذلك الاختلاف صالحا لاختلاف الحكم لم لا يصلح له الاثم اذ كما ظهر الجواب بعين تقريب الدليل بان
العمل بخبر الواحد مظنة الضرر بضرورة عدم زوال مفاسد الحرام بالجهل منهاج اختلفوا في
حجية الخبر الواحد بعد وقوع التعبد به شرعا ولنقدم مقدمتين الاولى اعلم ان المراد بحجية الخبر ايجاب الشارع
العمل به بان يحكم بوجوب ما يدل على وجوبه واستحباب ما يدل على استحبابه وهكذا وليس المراد تجويز الشارع
العمل به اذ المقصود من عقد هذه المسألة اثبات وجوب الاخذ به واما عدم القول بان التجويز فقط يستلزم
الايجاب فاستبعاد لانه لا يلزم من جواز العمل به شرعا وجوب العمل بمقتضاه لان مقتضى جواز العمل به ايضا عدم العقاب على
تركه فيكون موكولا الى اختيار المكلف بخلاف وجوب العمل به فان قيل اذا دل خبر على وجوب شيء مثلا فلا يخلو اما ان
يكون هذا الشيء واجبا او يصير واجبا بهذا الخبر لا سبيل الى الاول لا سبيل الى تجويز ترك العمل به وعلى الثاني فالى
تجويز العمل به قلنا اولا انه لو فرضنا انتقالا علما لا يمكن اباحة العمل بخبر الواحد لا على ان اباحتها تستلزم وجوبه
ثانيا انه لا يجوز ان يكون مثل الخبر من تقليد احد المجتهدين القائل احدهما بوجوب شيء والاخر بعدمه الثانية
اعلم ان محل النزاع هنا يتصور على وجوه احدها ان يكون النزاع في حجية خبر الواحد مطلقا اي جميع ما يصدق عليه
هذا العنوان الا ما دل دليل خاص على عدم كونه مخصوص حجيته كشهادة وقول ذي اليد وغيرها وثانيها ان
يكون في خصوص الاخبار المروية عن الحجج بطريق الاحاد مطلقا اي جميعها الا ما فقد شرطا ثبت اشتراطه من دليل اخر
وثالثها ان يكون في طائفة خاصة من تلك الاحاديث كالصحاح او مع الحسان او غير ذلك ورابعها ان يكون في
حجية الخبر في الجملة اي خبرا ما حتى يكون المراد دفع السلب الكلي ليس الاخير قطعا اذ لا ينفي حجية خبر ما في الاحكام
ولا يتفرع عليه حجية ما يتمسكون به من الاحاد في الفروع مع انهم عقدوا هذه المسألة لذلك ولم يتكلموا في
حجية الاخبار الا فيها واما ما يذكرون بعد هذه المسألة من شرائط الحجية ويستدلون على الشروط فانما يستدلون
على عدم حجية فاقد الشرط كما يستدلون ان الاسلام مثلا شرط للاجماع على عدم قبول خبر الكافر لا على حجية واجد
هكذا ليس الثالث وهو ظاهر اذ ليس شيء من ادلتهم دالا على حجية نوع خاص من الخبر ولانه كلامهم في عنوان
نفيه وان خرج بعض الاخبار بعدم ذكر الشرائط بل لو كان مرادهم هنا نوع خاص لم يكن معنى لذكر بعض الشرائط
وكذا ليس الاول لعدم مناسبة بعض الادلة له وعدم دلالته عليه اصلا بل يفيد كلامهم تصريح بذلك فالمراد هو الثاني
قطعا اي النزاع هنا في حجية الاحاديث بقول مطلق ومراد المثبت حجية الاخبار المروية مطلقا الا ما خصصه دليل

خارجي وبذلك تعطله ذلك ايضا ان بعد هذه المسألة يعدون الشرائط ويستدلون عليها ويتكلمون في ادلتها وكل ذلك قرينة
على انه لا يقولون بعدم اشتراط بقطعه من ذلك ان من يقول هنا بالاثبات من غير تقييد يريد ان الاصل
الثابت بتلك الادلة حجية الاخبار مطلقا ثم عند ذكر الشرائط يذكر ما يخرج من تحت الاصل اذا عرفت ذلك فاعلم
ان الحق المشهور بين اصحابنا اصالة حجية الاخبار الاحاد المروية في كتب اصحابنا الا ما يعلم انتفاء
وان المطلق حجية الاخبار في ذلك العنوان الان لاجماعهم على عدم حجية الروايات العامية بخصوصها بما ذكرنا
ونسب الخلاف في ذلك الى جماعة من متقدمي اصحابنا كالسيد وابناء زهرة وادريس والبراج وهم وان صرحوا
بعدم حجية الاخبار الاحاد الا انه لم يعلم خلافهم في حجية اخبار اصحابنا المصرح فيه بكون اكثرها مقطوعة
الصحة قبل هذا العنوان ما هو المشهور من حجية الخبر الواحد بتمام نسبة الخلاف الى هؤلاء العظام ولما اذا اخذ
ما ذكرنا من حجية الاخبار التي دونها اصحابنا في كتبهم فلانه لم يكون الغالب المنزح في كونها اخبار احاد غير مقطوعة
الصحة امر لا ريب فيه الدليل على ما اخترناه تقدم في فوائد ذلك الاولى اذا كان لنا تكليف وحكم في امر واقعا
غير ما قطعا فان كان المكلف به معلوما فهو وان لم يكن معلوما وانسد باب العلم به فلعقله يتوقف على الاتيان
لنا من تعيينه وتحصيله وما يتصور ان يكون مناطا في تحصيله بعد انسداد باب العلم اما الظن اما مطلقا الا
ما ثبت عدم اعتباره او ظن بما علم التعيين او ظن مخصوص واما امارة مخصوصة واما الاخذ باحد الاحتمالات تخييرا
او الاخذ بجميع ما يتردد فيه الامارة ما يبين المكلف به وتعيينه ويجعل المكلف الذي مناطا للتعيين والبيان
وثبت ذلك فيه لا مطلق ما يدل على الحكم لحكم العقل بالبديهة ان ما لا يفيد العلم ولا الظن او لا بلاحظ ذلك
فيه ولم يظن اعتباره ايضا لا يصح لكونه معرفا ومميزا فانه اذا بعث سلطان اميرا الى بلد وامره باموره
لم يعلها الامير بعينها فتحير في الحاكم بتكليفه يقول رجل معين من احاد هذه البلدة من غير كونه مخبرا عن السلطان
ولا استناده اليه ولا ملاحظة ظن ان السلطان امر بالطاعة مع لا يحكم احد عاقل على ان يجوز اخذ بعينه
لتكليفه لا يعلم ولا يكون مثله امارة لانها ما امر عيانا بعنوان التعبد لا يتحقق الا مع الامر بالتعبد به فاذا ترتب
لا يكون امارة والمراد بالظن المخصوص ما بين المكلف به بخصوصه وان المناط لمعرفة المكلف به لا مطلق
الظنون المتشخصة بالشخصيات بحكم ضرورة العقل بعدم كون واحد معين من الخبرين المتعددين عن السلطان
~~المذكور هو الماخذ قطعا ولا احتمال فلو حصل الظن بكون شيء امارة اي دليل الظن او~~
احد القرائن المتعددة المتساوية من جميع الجهات المنسوبة اليه مناطا لمعرفة تكليف الامير من غير دليل على
اختصاصه وخصوصيته ثم ان يثبت الامارة او الظن المخصوص على النحو المذكور هو الماخذ قطعا والا فاحتمال
احدهما ساقط نعم لو حصل الظن بكون شيء امارة اي دليلا على كونه مبينا للتكليف او حصل الظن باعتبار
ظن مخصوص فهو من مطلق الظن احتمال كونه ماخذا في درجة واحدة فان لو حصل الظن للامير المذكور بوجوب
هذا الحكم عن رجل معين من اهل البلدة كان على الطاعة او حصل الظن باعتبار خصوص ظن معين
كان يخبر بعض الواردين من السلطان بانه امره باتباع ذلك القرائن لكونه للتكليف الطاعة خاصة وكذا لو
كان احد الظنون اقوى من غيره من الظنون الحاصلة ويكون خصوصيته من جهة قوة الظن فهو ايضا مما يحتمل ان يكون

بخصوصه معتبرا ولا سبيل العقل الى اعتباره فاتى لنا ما حراما الاخذ الا بما امضى الحاكم بقوله رسول بعده قرينة او لم يعلم
بقول رسول اليه بعد ذلك وان افاد الظن لم يعد قبيحا فالمحصل مما ذكر انه مع بقاء التكليف يقينا وانسداد
باب العلم بتحصيل المكلف به بما يتصور كونه مناطا لتعيينه وتحصيله احد الامور التسعة الظن المخصوص والامارة
المنصوصة والمراد بهما ما يثبت خصوصيته والتعبد به شرعا علينا من جانب المكلف الكريم كما عرفت ومطلق الظن
الا ما خرج بدليل وظن ما على سبيل التخيير وظن مخصوص بظن خصوص من المكلف اي ظن الظنون الحجية
والظن الاقوى من الامارة التي ظن كونها امارة اي ظنون الحجية والاخذ بالجميع والتخيير بين جميع الاحتمالات
فكل موضع وجد فيه احد الاولين فالاخذ به وجعله ماخذا للتكليف وعدم الالتفات الى البواقي متعين
بل شك اليه حقيقة باب مسدود فيه باب العلم وان لم يوجد فيقى احد الاحتمالات السبعة الاخر ثم ان احتمال كون الماخذ
ظنا ما تخييرا او الظن الاقوى او الظنون الحجية انما يكون فيما لو كان الحكم القطعي بقائه المجهول بعينه مرددا
امور مترددة بين اشياء وكان هناك امور مفيدة للظن بعضها بتعيين كون هذا الشيء حكما اي هذا الحكم
وبعضها بكون شيء اخر لا بحيث الشيء الاول اذ لا يمتنع اجتماع ظنين على امرين متناقضين بل يفيد كل منهما
الظن بكون هذا حكما بارتفع بحيث ان يكون الماخذ واحدا من الظنين تخييرا او الاقوى منهما لو كان احدهما اقوى
او الظنون الحجية منها لو كان بعض من الظنون كذلك اما لو لم يكن كذلك بل كان الحكم المجهول مرددا بين امرين
لم يمكن اجتماع الظن عليهما كجواز شيء وعدم جوازه مثلا انتفى الاحتمالات الثلثة وكذا لو كان مما يمكن فيه
تعدد الظنون ولكن لم يتحقق هنا الظنون على امور متعددة بل كان الظن في كون واحد معين حكما ولو كان ظنون
ولكن لو كان احدها اقوى او ظنون الحجية انتفى هذين الاحتمالين ايضا وتعين احتمالين اخرين وقد يكون المورد مما
ليس فيه ظن على التعبد بامارة فينتفي احتمال الامارة ايضا وقد يكون مما لا يمكن فيه الجمع وقد يعلم عدم التخيير من الخارج
فيسقط احتمالهما ايضا وحينئذ يتعين مطلق الظن بالجملة كل موضع انسد فيه العلم وعلم بقاء الحكم فيه ولم يوجد
احد الاحتمالين الاولين فلا شك في كون الماخذ الحكم والتكليف احد الامور السبعة اذا لم ينتف احتمال الجمع
ولا يجمع الحكم بسبيل احدها بخصوصه ماخذا وقد يكون المورد ما يتحقق فيه بعض الاحتمالات لا جميعها ذكرناه وح
يتعين الباقي لا يبقى الا واحد **الثانية** اعلم ان لنا احكاما معلومة ضرورة او نظرا ولكن لا شك
في ان الاقتصار على المعلومات خاصة وعدم الالتفات الى غيرها في الافعال من الاحكام خروج عن الدين
واختلال لا يتخلله شريعة سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله وما عنينا اشاطا هرا في احكام الناس ومعاملاتهم
ومناكحاتهم ومنا باتهم وحدودهم يجب تحصيل الهرج والمرج ويبطل امر المعاد طرا ويختل معاشهم بل معادهم
وهذا ظاهر جدا ومنه يظهر ان لنا وللناس الى يوم القيام احكاما اخر غير المعلومات يجب علينا امتثالها
بناء اعمالنا وافعالنا عليها ولا يمكن ذلك الا باستخراج هذه الاحكام من ماخذها واستنباطها من مناطها
ويتبع فيجب علينا اولا تعيين ماخذ الاحكام وتحصيلها ولذا ترى العلماء من صدر الزمان الى الاستنباط الى
هذا الزمان يجتهدون اولا في الماخذ والمناط ثم ياخذون في الاستخراج والاستنباط فيكون تعيين الماخذ
والمنبع واجبا علينا بالضرورة ونكون مكلفين بنفسه من بين الامور المحتمل كونها ماخذا للاحكام ومناطا

لها وههنا امور علم ضرورة الغائها وعدم اعتبارها لمأخذ كالقياس والاستحسان والقرعة والرمل
والجفر بل ومطلق الظن واشباهها وامور اخر يتلخص لكونها ماخذا لغير المعلومات ومناطها كالكتاب
واخبار الآحاد والشهرة والاجماع الظني ومطلق الظن على قول ونحوها فاللازم علينا تعيين الكفاية او تعيين
الماخذ من هذه الامور وما يجزينا بالضرورة **الثالثة** قد ذكرنا ان محل النزاع في هذه المسئلة حجية
مطلق الاحاديث المروية عن الحجج الا ما خرج وقد يتنازع في حجية انواع خاصة ايضا من الاخبار واما حجية بعض
تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل بالاحاديث ما منها فهو ليس محلا للنزاع اصلا بل هو صار ضروري الدين
بل الدين وليس علينا وجوب العمل في الاحكام الا بها في الجملة استيفت من علمنا ببقاء التكاليف كلا وعلمنا قطعا
انه لو تركت الاحاديث واسلخ من الدين والمذهب والتارك لها يواخذ ويعاقب ويبطل احكام الشرع و
يصبح الدين غريبا اي ما بدأ ويعيبه خلفائه صرح بذلك الشيخ الفاضل في رسالته في الاستغناء ناقلا
عن بعض المشايخ انه قال وفي رد الاخبار ابطال الدين والشريعة وطريق علمنا به النظر في العلم ببقاء
التكاليف ويدل عليه انا نرى اصحاب النبي والائمة ومن يليهم من العلماء المتقدمين والفقهاء المتأخرين
الى زماننا هذا يعملون بالاخبار المروية عن المعصومين في كتب الاصحاب ويجعلونها ادلة للاحكام حتى انه قد
الاصحاب وحملتهم اذا طولبوا بحجة ما افتوا به عولوا على تلك الاخبار المنقولة في اصولهم ويسلم لهم خصمهم
ونرى انه وقع الاختلاف بينهم بحسب اختلاف الاحاديث ونرى شدة الاهتمام بضبطها وتدوينها حتى سطروا
الاساطير وملأوا الطوامير وتوافقوا كتبا واصولا لها واشتغلوا في تحريرها ابوابا وفصولا وقد بلغ من
اصحاب الائمة من لم يكن له اصل او كتاب حتى ان جماعة من اصحاب الصادقين جمعوا اربعمائة اصل اشتهر ذكرها
في الاقطار ولم يوجد من علماء الامة من لم يعرف برهة من عمره في تلك الاخبار وتدبيرها وسعيهم في
نشرها وتصحيحها حتى انه ربما جمع احدهم حديثا الا اسمعه غيره ونقله له لكونه او كتابة وقراءة او اجازة حيث
ان اكثرها وصلت الينا مع بعد العهد وطول الزمان وتوفر الدواعي على الاخفاء والكتمان وصرفوا عمرهم في جمعها
من حيث اللفظ تارة ومن حيث المعنى اخرى حتى وضعوا كتبا في بيان معانيها وصنفوا مطولات ومختصرات في ذكر
احوال رجالها وما وجدنا كتابا فقهيا او رسالة تشتمل على مسئلة الا وقد استدل بخبر او اخبار وما رأينا مصنفا
الا تمسك فيه ببعض هذه الروايات ولم يختص ذلك بوقت دون وقت ولا زمان دون زمان ولم يقتصروا في ذلك
على باب مخصوص ولا مسئلة مخصوصة ولا ينجرهم ان المانعين من العمل بالآحاد كالسيد ومن اقتفى اثره لا يعملون بالاخبار
الاخبار فانهم يعملون بها وان ادعوا ان اكثرها متواترة مع قرائن مفيدة للعلم الاترى كيف شحنوا كتبهم
بها حتى ان ابن ادريس يجمع في آخر سرائره طائفة منها فهم لا يمنعون من العمل بتلك الاحاديث المدونة بل يدعون
حجيتها قائلين بكونها مقطوعة كما صرح به السيد في المسائل التبانيات والنزاع في اثبات حجية الاحاد من حيث
هو احاد بل حجية هذه الاخبار المدونة في كتب الاصحاب وكثير من العلماء من منع العمل بها انهم مع كونهم
وانتقادهم بين قائل بوجوب العمل بها لكونها مقطوعة وقائل بانه لافادتها الظن وقائل بالتعبد بادلة دلت عليه
وقد ادعى كثير من اجلة الاصحاب الاجماع عليه من المتقدمين والمتاخرين كالشيخ والمحقق والعلامة بل يمكن

ادعاء الضرورة عليه في الشيعة بحيث يعلمه العوام والجهال ايضا ولا يضر في ذلك اختلافهم في جهة علمهم بها او
عدم علمنا بها او العلم ببعضه عامية بعض حجاجهم كما لا يضر في علمنا ببقاء التكاليف كما اختلافهم في جهة
اثبات التكاليف وعدم علمنا بها او العلم ببعض وبعض ادلتهم وسيأتي ان شاء الله سبحانه في آخر ذلك
المنهاج شواهد اخر على وجوب عملنا بالاحاديث في الجملة مقطوع به وان كان النزاع في تعيين الحجة
منها ولا يمكن العمل الا بعد التعيين فيعلم من ذلك انه يجب علينا تحصيل ما هو حجة علينا من تلك الاحاديث
وانا مكلفون بتعيين ما يجب علينا العمل به منها اذا عرفت تلك الفوائد فنقول الدليل على اصالة حجية الاخبار
المروية عن الحجج اي حجية كل خبر لم يكن على حجيته دليل ان تلك الاخبار مظنونة الحجية لنا شرعا اي الظن
ان الشارع امرنا بأخذ الاحكام منها وكلما كان مظنون الحجية شرعا فهو لنا حجة اما الثانية فلما عرفت
انه قد عرفت في الفائدة الثانية انا مكلفون اليوم بتحصيل الحجة والماخذ للاحكام الغير المعلومة وتعيينها من
بين امور منها تلك الاخبار وهي الكتاب والاخبار ومثل الشهرة والاجماع الظني والظاهر ومطلق الظن او بعض
انواع من الظنون المخصوصة اذ ليس شيء اخر يصلح للماخذية واما بعض افراد القياس والادلة العقلية فهي راجعة
للاصل المذكورات وليس تعيين ما هو الحجة والماخذ منها بحيث يصلح لاستخراج التكاليف والاحكام الجملة
ويحصل به العلم الاجمالي منها واستقامة الشرع والدين منطوية بها ويحصل يكل لفظ على كونه مخصوصا او
مخصصة بها والحكم اي تعيين الحجة والماخذ وليس حكم ليس للظن والحجية غير الاخبار ما يصلح لاستنباط الاحكام
الجملة اللازمة من الامور المذكورة حتى يتردد بين الظنون فلا جهة في تعيين الحجة من الرجوع الى احد الامور
الثلاثة الاخذ بالجميع او التخيير او التعيين ومطلق الظن والاول يستلزم حجية تلك الاخبار وهو ظاهر وكذا الثاني
لان التخيير يستلزم جواز العمل بالاخبار وهو يستلزم الوجوب للقطع بعدم القول بجواز العمل بها من غير وجوب فتأمل
حيث الجواز يستلزم فصل الوجوب والثالث يستلزم الظن اي حجية ما هو مظنون الحجية ولو قلت والثالثة يستلزم حجية
ما هو الظنون الحجية ايضا فيصح وثانيهما ان نقول في الفائدة الثالثة انا مكلفون بتعيين الحجة من تلك الاخبار ايضا
ولا قطع بما هو الحجة منها الى آخر ما سبق واما الاولى اي كون تلك الاخبار مظنون الحجية فلوجوه **الاول**
المستفيضة من الاخبار منها الحديث المستفيض بين الخاصة والعامة بل قال بعضهم متواتر كما صرح به شيخنا
البهائي في اربعينه ورواه الصدوق والشيخ عن رسول الله صلى الله عليه وآله من حفظ على امتي اربعين حديثا
مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعثه الله عز وجل يوم القيمة فقيها عالما وفي بعض الروايات فيما ينفعهم في
امر دينهم وعلى بمعنى اللام اي حفظ لاجل امتي اي لانتفاعهم وقوله مما يحتاجون اليه اي من شانهم
ان يحتاجوا اليه ووجه الاستدلال انه يدل على ترغيب كل شخص على حفظ اي حديث لاجل رفع احتياج
الامة ولولا حجيته لما وقع به الاحتياج ولم يكن فيه فائدة بل نقول ان الظاهر من مثل هذا الكلام كون المحفوظ
حجة كما لا يخفى وقد استدل شيخنا المتقدم بهذا الدليل على حجية الاخبار وقال انه ليس ما دون من الاستدلال
بآية النفر ومنها ما رواه الشيخ في العدة عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا
فانظروا الى ما رووه عن علي يدل على وجوب اتباع كل ما روي عنهم اذا وجد الحكم فيه بل اتباع كل ما روي

العامة عن علي ع فقد ما روي بينهم ومنها الاخبار الكثيرة الواردة في باب تعارض الخبرين المرويين عنهم ع
بانه موسع عليك بايهما اخذت وجه الاستدلال انه يدل على جواز اخذ كل خبر مع وجود ما يعارضه فعلى عدمه
بالطريق الاولى ولا اقل من ظن ذلك وهو كاف في المقام ومنه يظهر وجه الاستدلال بالاحاديث
المستفيضة الواردة في باب التعارض ايضا بانه يؤخذ بما خالف العامة وبما اشتهر بين اصحابك ولكنها مختصة
بجميع ما يخالفهم وجميع ما اشتهر ويمكن القول بكون جميع تلك الاخبار مما اشتهر اذ المراد الشهرة في الرواية
دون الفتوى ومنها مرفوعة الكناسي عن الصادق ع في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا قال هؤلاء قوم من
شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم
وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم فيعيه اولئك ويضيعه
هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا الحديث ولا شك انا من الذين ليس لنا ما يتحمل به اليهم وقد
رحل قوم فوقنا فسمعوا ونقلوا الينا فعلينا الاخذ بما نقلوه وان لم يكونوا عدولا كما يشعر به قوله فيضيعه هؤلاء ومنها
صحيحة البختري عن الصادق ع ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما اورثوا
احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا ومنها رواية زيد بن عبد الملك عن
الصادق ع قال تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم وذكر لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم
على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم و
منها رواية ~~[illegible]~~ معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث
عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله
امر بالاخذ بالاول مع المخالف فبدونه اولى ومنها ما رواه الصدوق في اكمال الدين والشيخ في كتاب
الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في الرجال بالسند العالي الصحيح قال سالت محمد بن عثمان العمري رضي الله
عنه ان يوصل لي كتابا قد سالت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع اما ما
سالت عنه ارشدك الله وثبتك الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي
عليكم وانا حجة الله عليهم فان المتبادر الظاهر منها ان الرجوع الى احاديثهم المروية كما يقال اسئل عن العالم
فان المتبادر منه ان السؤال عنه باعتبار علمه ثم ان المراد باحاديثهم واحاديثنا وجاء حديث من اولكم
في هذه الروايات الاربعة الحديث المنسوب اليهم المروي عنهم لا المقطوع بكونه منهم لشيوع اطلاق حديثهم
وحديثنا وجاء حديث عنه على ما يروى عنهم وينسب اليهم بل الظاهر المتبادر من هذه الالفاظ مجرد الانتساب
وقد اطلق في الاحاديث على ما لا يقطع بكونه منهم ايضا كما في مقبولة عمر بن حنظلة ومنها قال قلت فان كان كل
رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم
قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث والحديث حيث ان الراوي قال اختلفا في حديثكم
وهذا الواو افاد كون الحديث مقطوعا عنهم لما كان معنى لاعتبار الاصدق في الحديث وفي رواية زرارة يأتي عنكم
الخبران او الحديثان المتعارضان الى ان قال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وفي صحيحة هشام

ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها ما رواه الكشي
في الصحيح العالي سندا انه ورد توقيع عن الصاحب ع على القسم بن العلا انه لا عذر لاحد من موالينا
في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وهو يدل على وجوب العمل بكل ما يرويه الفقهاء ورواة الاحاديث
لانهم ثقاتهم لانه ع جعلهم حكاما على الناس كما في مقبولة ابن حنظلة وحجة عليهم كما في التوقيع المتقدم
وروايتهم عنهم اعم من ان يكون بالواسطة او بدونها فقد كانت الواسطة ايضا لان ثقاتهم لا يروون
الا ما يثقون بصحته ومنها ما رواه في المحاسن عن الباقر ع والله لحديث تصيبه من صادق في حلال
وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب ونروي قريبا منه في الجامع وسياتي اخبار اخر في اخر
المنهاج ايضا دالة على حجية الخبر في الجملة **الثاني** الشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا فان
معظم اصحابنا على حجية الخبر الواحد وقد عرفت ان مرادهم حجية كل خبر لم يدل على عدم حجيته دليل وقد
ادعى الشهرة جماعة ايضا وقال العلامة واما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين
وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على
قبول الخبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم بل انا ندعي الاجماع القطعي على ذلك
بضميمة ما عرفت من ان السيد ومن تبعه ايضا يعملون بالاخبار غاية الامر انهم يدعون القطع بصحتها ه
الثالث الاجماع المنقول قال الشيخ في العدة بعد اختيار حجية تلك الاخبار والذي يدل على
ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها
في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوا من اين قلت
هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك
وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ومن زمان الصادق جعفر بن محمد الذي
انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان
اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو انتهى وقال بعض المتاخرين في فوائده ومن المعلوم عند
متتبع الاخبار ومن له ربط بطريقة علماء اصحاب الائمة الاخيار ان مدارهم كان على العمل بمضمون اية محكمة او خبر
معتبر وان كانت غير متواترة ولا مصرحا بها من الائمة الطاهرة انتهى واذ ثبت المقدمتان فقد ثبت المط
فان قيل من الاخبار المروية ما هو مقطوع الحجية فلا يمكن ابطال العلم بالحجة سندا قلنا لم نقتصر على خبر كذلك فان قيل
هو الصحيح الخالي عن المعارض الموافق للعمل فانه حجة بالاجماع قلنا سلمنا الاجماع على حجيته ولكن لا نعلم المراد من
الصحيح هل هو باصطلاح المتاخرين او القدماء ولو كان الاول فما العدالة المعتبرة في رجاله هل هي الملكة او غيرها
وطريق معرفتها هل هي المعاشرة او الشهادة او خبر الواحد وهل يكفي الاطلاق في التعديل ام لا وعلى التقادير
هل يجب العلم بوجه الجارح ام لا وعلى التقادير هل يجب ذكر التعديل بمثل لفظ عدل او لا وعلى التقادير فهل
يكفي في تعيين من اشتبه من رجال السند بالقرائن الحالية ام لا ثم الخلو عن المعارض هل هو الخلو وعلى التقادير
هل يكفي في نفي الواسطة بالظن ام لا وعلى التقادير هل يشترط وجوده في احد الكتب المعتبرة ام لا ثم الخلو

عن المعارض هل هو الظن عن اي نوع منه المساوي او الاخص او الاعم او مطلقا وعلى التقادير هل يجب ان يكون
خاصا او يكتفي بالعموم والاطلاق وعلى الاخير هل يكون العام المخصص حجة ام لا الى غير ذلك وعلى جميع التقادير
فهل مثل ذلك صحيح عند القدماء ام لا ولو كان المراد الصحيح عند القدماء فلها هو اي شيء وهل هو موجود في اخبارنا
اليوم ام لا وعلى تقدير الوجود فهل يكون هذا الخبر المخصوص متناولا له ام لا الى غير ذلك ثم انه اذا تعين احد وجوه
التعريف فوجود غير جامع في جميع رجاله ومتصف لجميع الشروط المذكورة غير معلوم ولو علم فعله لكفاية
ما علم من الاحكام المجملة والاجماع على حجية غيره في الجملة معلوم انه ايضا وفي جميع ذلك علم انه لا يمكن
اثبات الشهرة على حجية خبر خاص ايضا فضلا عن الاجماع فان قيل الشهرة محققة على عدم حجية بعض انواع
الخبر فكيف يدعى اصالة الحجية كل خبر قلنا الشهرة على الاصالة لا ينافي اشتهار خروج البعض فلو وجدت
شهرة من ادلة الظن بحجية هذا النوع يكون خارجا بالدليل فان قيل الشهرة على حجية بعض الاخبار دون بعض
محققة فيكون الظن بحجيتها اقوى فيحتمل ان يكون هو الحجة قلنا ان اريد البعض الغير المعين من تلك الاخبار
فلا يفيد وان اريد المعين فالشهرة فيه ممنوعة فان قيل هو ما عدا الضعيف الغير المنجبر من تلك الاخبار قلنا ان
اردت الضعيف باصطلاح المتاخرين فلعل مع هذه الصفات لم يكن ضعيفة عند القدماء كما انها ليست بضعيفة
عند الاخباريين كلهم فمن اين يعلم الاشتهار بل يحتمل ان يكون هو اقوى عندهم من الصحيح بهذا الاصطلاح
وان اردت الصحيح باصطلاح القدماء فتخصيص بعض تلك الاخبار بالصحة غير ممكن فان قيل قد يعارض
الاخبار غيرها من الظنون فكيف يعلم حجيتها حينئذ لزوال الظن الحجية قلنا هذا اعتقاد فان الظن يحكم غير الظن
بحجيته ما يفيد غيرهذا الحكم فلا ينافيه الا ترى انه قد يعارض ظن الشاهدين مع ظن اخر اقوى ومع
ذلك يعلم حجية الشاهدين ويأتي بيان ذلك في بحث اصالة عدم حجية الظن فان قيل يعرض الاخبار ايضا
ظنون الحجية فلا يعتبر الاخبار حينئذ قلنا ثم بل الظنون عند حجية غيرها الظواهر الناهية عن الظن
وعدم المخصص فان قيل خذ ما اشتهر بين اصحابك يخصص الشهرة قلنا الادلة الزلكما يأتي في بحث الشهرة
فان قيل لم لا يستدل بمثل ذلك الدليل على حجية مطلق الظن في نفس الاحكام كما فعله بعضهم قلنا لان
بعض الظنون مظنون الحجية فيحتمل ان يكون هو الحجة مع ان احتمال التخيير او الاحتياط في الاحكام او في الاخذ
باقوى الظنون او الظن ما على التخيير فيها ايضا قائم فلا يتعين ذلك على ما عرفت في الفائدة الاولى وسياتي
انشاء الله زيادة توضيح له في بحث الظن ثم ان القوم قد استدلوا على حجية الاخبار بوجوه اخر غير تامة
ذكرناها مع ردها في شرحنا على تجريد الاصول والاساس ونشير اليها والى ردها وتزييفها هنا اجمالا
فمنها انا نعلم ان النبي ص كان يبعث رسله الى الاطراف ويامرهم ببيان الاحكام لهم وهم كانوا لجماعة ولو لا
ان القبول منهم كان واجبا لما كانت في الارسال فائدة ويرد عليه اولا انه يجوز ان يكون تلك الاحاد مجتهدة
وبطلان الاجتهاد في زمانه ص على ما نقول به لم يثبت بل واقع وثانيا انه يمكن ان يكون مع جميع اخبارهم قرائن
متصلة موجبة للعلم من حال الراوي او الرواية ومع ذلك نادر بعض القرائن الخارجة ايضا وهذا ليس
بمستبعد اصلا بل الظاهر كون اخبارهم كذلك غالبا وثالثا انا لا نمنع حجية خبر من ارسله الرسول لتبليغ الاحكام

لا مطلقا

لا مطلقا وعدم الفصل ثم ومنها قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق وجوب التبين على مجيء الفاسق
فينتفي عند انتفائه سواء لم يكن هناك مجيء او كان وكان عادلا واذا لم يجب التبين في خبر العادل فاما يجب
القبول او الرد والثاني باطل قطعا لاستلزامه رجحان خبر الفاسق على خبر العادل فتعين الاول ويرد عليه ان
ههنا مفهومين مفهوم الفاسق وهو مفهوم الوصف وهو انما يفيد لو قلنا بحجية مفهوم الوصف وهي ممنوعة
الثاني مفهوم ان جاءكم وهو مفهوم الشرط وهو وان كان حجة ولكنه لا يفيد هنا لانه يلزم وحدة الموضوع والمحمول
في المفهوم والمنطوق في الجزاء وشرطه والاختلاف انما هو في وجود السلب والايجاب والحكم المثبت للمنطوق
هو التبين في خبر الفاسق فيلزم ان يكون الحكم المنفي في المفهوم هو عدم وجوبه في حال الخبر الفاسق فمعنى
ان لم يجئكم فاسق فلا تتبينوا انه لا تتبينوا في خبر الفاسق فلا يثبت عدم وجوب التبين في خبر العادل بل
يكون مسكوتا عنه ومنها قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب الحذر عند انذار الطائفة
التي هي اقل من عدد التواتر فيجب العمل بخبر الواحد وانما قلنا انه اوجب الحذر لان وجوب النفر لاجل التفقه
والانذار المستفاد من الذمة على تركه بدونه وجوبه لاجل الطاعة بعيد وقيل لاجل ان عدم امكان ابقاء
الترجي على ظاهره يوجب حمله على الطلب الذي هو اقرب المجازات وطلب العمل بخبر الواحد يستلزم الوجوب
لعدم القول بالفصل وقيل لاجل انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن
وهما لا يتمان اما الاول فلان الترجي وان كان ممتنعا حقيقة ولكن لا يتعين في حق التقدير فيمكن ان يكون
المراد وينذروا قومهم راجين الحذر واما الثاني فلانه لا يعني ندب الحذر او جوازه اذا كان المقتضي موجودا وعلم
قطعا او ظنا او ما مع احتمال الوجوب وربما كان الحذر مندوبا قيل نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا فان الخبر ان كان
دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر لان القول باستحباب العمل بالخبر المفيد للوجوب مع بقاء
الوجوب لا معنى له فان استحباب الواجب بعد الاتيان باصل فرض الواجب وتقييد مع انه لا معنى له لو فرض التخيير بين
افضل المجتهدين وكون هذا حكم المضطر دون العمل بخبر الواحد غير صالح للفرق فان هذا لو كان ممتنعا لكان
امتناعه عقليا غير مختلف في حالتي الاضطرار وعدمه الاختيار وهذا وارد على اصل الدليل ايضا ان وجوب الحذر لا يدل
على وجوب قبول الخبر لجواز ان يكون ذلك لاجل عدم الاجتزاء على ترك الواجبات وفعل المحرمات من دون تفحص
وفائدة الانذار لا يختص بالطاعة بل بحصول الخوف والاحتياط فاندفع مع ان الاية معارضة بالظواهر الناهية عن العمل
بالظن والنسبة بينهما عموم من وجه ولا مرجح الا ان يرجح الاية بالاصالة مع عدم القول بالفصل ومنها ان الاخبار
تفيد الظن والعمل بالظن راجح بهذا الظن واجب ويعلم في بيان هذا الدليل تقارير مختلفة الاولى ان التكليف باق
وباب العلم منسد فيجب العمل بكل ظن ومنه الاخبار الاحاد وفيه منع وجوب العمل بكل ظن بل بالظن كما ياتي بيانه مفصلا
في بحث الاجتهاد والثاني ان باب القطع بالتكليف منسد علينا في الاكثر وطريق الظن من غير جهة الاخبار قليل
من سلوكها وفا فلو فرضنا ان العمل بها ايضا غير جائز لزم اما سقوط التكليف او التكليف بالمحال وفيه ان
الاتفاق على منع العمل بغير الظن الحاصل من الاخبار ثم بل المسلم هو الاتفاق على المنع من العمل ببعض افراده
وثبوت التكليف زائدا على غير الممنوع ثم والثالث ان باب العلم بالاحكام في نحو زماننا هذا منسد فيكون

التكليف فيها بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعدده متفاوته بالقوه
والضعف فالعدول عن القوي الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل
بشيء من ساير الادله فيجب تقديم العمل بها اقول ذلك يتركب من مقدمات ثلث احدها
كون التكليف بالظن وثانيها ان الظن الاقوى يقدم على الاضعف وثالثها ان الظن الحاصل من كثير
من الاحاد اقوى من الحاصل من غيرها وسياتي الكلام في الاولى واما الثانيه فقد اورد عليها
صاحب المعالم بانه لو وجب العمل بالاقوى لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالاول وهو خلاف الاجماع واجاب
بان الحكم في الشهاده ليس منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها بخلاف محل النزاع فان
المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن وفيه بانه لا يجوز ان يكون الحكم في التكليفات ايضا كذلك وهذا
الورود يرجع الى منع المقدمة الاولى وياتي تحقيقه ويرد عليها ايضا منع قبح العدول عن الاقوى فانا نرى
كثيرا يحصل من القياس ظن في محل اقوى مما يحصل من الاخبار في محل مع انه يجب العدول عنه فان قيل
انه لاجل القاطع قلنا اذا دل القاطع على جواز ترك الاقوى فنعلم عدم اطراد القبح العقلي واما الثالثة فيرد
عليه اولا ان كون الظن الحاصل من الاحاد اقوى لا يثبت الا لزوم العمل بجزء من هذه الاخبار واما لزوم
العمل بالكل فلم يثبت اذ لم يثبت لزوم العمل بكل ما كان الظن الحاصل منه اقوى فلا يثبت من هذا الدليل
شيء نافع في الاحكام وثانيا انه ان اريد ان الظن الحاصل من الاحاد اقوى من جميع الظنون فممنوع
وان اريد انه اقوى من بعض فمسلم ولكن لا نسلم انه يجب العمل بالخبر اذا كان ظنه اقوى منه فلا يكون
حجة **ومنها** الاجماع القطعي وقد يثبت تارة بما يرجع الى السكوتي الذي ليس بحجة واخرى
على الطريق الذي ذكرنا في الفائدة الثالثة وهو وان كان صحيحا الا ان الثابت منه حجية الخبر في الجمله
وذلك ليس فيه كثير نفع احتج المانعون عن حجية الخبر بوجوه الاول انه غير الظن والعمل بالظن حرام
ويمكن في حرمته تارة بقبحه عقلا واخرى بورود النهي عنه شرعا وياتي جوابه في بحث الظن والثاني
ان الاصل عدم حجيته وفيه ان الاصل انما يكون لولا الدليل المخرج مع ان الاصل جواز العمل به وثبت
تمام الكلام بعد القول بالفصل والثالث خبر ذي اليدين وفيه ما فيه والرابع دعوى السيد الاجماع
على المنع من قبوله بل دعوى كونه من ضروريات المذهب حتى جعله جاريا مجرى القياس وليس الاستناد اليه الا
المخبر الواحد بل الى دليل الخلف او المخالف الثاني للظن بعدم الحجية وفيه انا نخالف الاجماع
لو كان مرادنا اثبات حجية مطلق خبر الواحد وليس كذلك بل حجية الاخبار المروية عن المعصومين ودعوى الاجماع
لو افادت الظن فانما يفيد لو لم يعلم اليقين بعدم الاجماع والظن ببطل العلم حاصل كما مر مع انه قد يحتج
بكون اكثر الاخبار مقطوعا بصحتها فلو جمعت دعاء الاجماع لصحت هذه ايضا هذا كله مع انها معارضة
بدعوى الشيخ الاجماع على القول ثم ان صاحب المعالم قد تصدى لرفع التنافي بين الدعويين والتوفيق
بينهما وجعل النزاع لفظيا عما يا في صريح كلام الشيخ في مواضع من العدة كما ذكرناه مفصلا في شرح

لو تفصيل

والذي اراه في توجيه الاجماع المدعى على النقيضين من هذين الجليلين موافقا لما اشعر به قول المحقق ره في المعارج
ان مراد السيد قدس سره نفي حجية الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد اي حجية كل خبر ومراد الشيخ حجية الاخبار
المروية بطرق اصحابنا المدونة في كتبهم وتوضيح ذلك ان العامة كانوا كثيرا يضعون الاحاديث في بيان
مذاهبهم الفاسده وكانوا يوردون في الاكثر اخبارا عن ائمتهم الضالة وخلفائهم المضلة وكانت الامامية
مخالطين لهم اختلاطا شديدا وكان يحتج المخالفون بتلك الاخبار على الاماميه وما كانوا متمكنين من تكذيبهم
او منع قبول اخبارهم بالخصوص فلاجل ذلك ردوا عليهم بان خبر الواحد ليس بحجة لانه لا يفيد علما وليس
على حجيته دليل وكان غرضهم ان خبر الواحد من حيث هو لا حجية فيه ومن الشواهد على ذلك استدلال
الطرفين بروايات ضعيفة عامية كخبر ذي اليدين ورواية ابن عوف في المجوس ولا ينافي ذلك حجية
اخبار خاصه مقرونة بقرائن ترابط بخصوصها وتنازعوا في ذلك مع علماء العامة وجادلوهم وان لم يصرحوا
في تنازعاتهم بان الحجة هي الخبر المخصوص بل اكتفوا بنفي حجية الخبر المطلق حتى صار ذلك مشهورا بين
الخاصة والعامة ولما راى السيد ذلك وكثرة تصريحاتهم بان الخبر الواحد ليس بحجة وراى ايضا
جميع اصحابنا يعملون بهذه الاخبار المدونة في كتبهم المشهورة بينهم وكانت القرائن الموجبة للعلم كثيرة
سيما في زمان السيد وظن انها مفيدة للعلم كما صرح به ادعى الاجماع على نفي حجية الاحاد والشيخ لما
راى انهم يعملون بهذه الاخبار وراى ان هذه القرائن غير مفيدة للعلم ادعى الاجماع على خلافه
والحاصل ان نظر السيد الى الخبر المطلق ونظر الشيخ الى الاخبار المخصوصه نعم النزاع بينهما هو في قطعية
تلك الاخبار وعدمها فالسيد يظن القطعية والشيخ عدمها ولا يبعد ان يكون مراد السيد ره
بالقطع العلم العادي او الظن المتاخم للعلم كما صرح به بعض مشايخنا ويرجع هذا النزاع ايضا
لفظيا **تتميم** اعلم ان ما ذكرنا من الدليل انما هو لاثبات التعميم والا فعلى حجية الاخبار
الاحاد سوى ما مر قرائن كثيرة اخرى وشواهد لا يحصى يحصل بمجموعها العلم القطعي ان لم يحصل بكل منها
كالروايات الكثيرة الامرة باخذ الاحكام من اشخاص معينة كزرارة وابن مسلم وابن ادريس وابي بصير
وغيرهم والاخبار الغير المحصورة في الترغيب على الرواية والحث عليها والمستفيضة بل المتواترة معنى الامرة بحفظ
الروايات والمتضمنة والواردة في كيفية الروايات والمتواترة المبينة لكيفية الجمع بين الاخبار المختلفة والواردة
في ان من سمع شيئا من الثواب فعمل به كان له اجره والواردة في حفظ كتب الاحاديث وكتابتها ونشرها و
الروايات العديدة القائلة باعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا والاحاديث الكثيرة المتضمنة
لكثرة الكذابة عليهم وما ورد في بني فضال عن الامر باخذ ما رووا وترك ما راوا وما ورد من ان التمسك بالقرآن
من اخذ قسمين من السفراء عن الائمة واذا اضفت هذه الى الروايات المذكورة وغيرها مما لم نذكره هنا والقرائن
الاخرى قد رتبنا كثيرها من استكمال قديم الاصحاب وحديثهم بتلك الروايات في كتب اصحابنا وكون الاختلاف
بينهم بحسب اختلاف الاخبار واهتمامهم في جمعها وتدوينها وسعيهم في ضبطها وتقنياتها واسانيدها حتى صنفوا الرجال وهم
على ما صنفوا اكثر فيه كتبا وجدهم في تبيين معاني الاخبار وتفاسيرها ونقل الاجماع على حجيتها حصل الكلام

بحجية الاخبار فعليها الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع والاجماع ومما يركبها ايضا ان طريقة العرف والعادة
بل جميع ارباب العقول انهم يرجعون في مطالبهم النفسية الى من لا يخدع عندهم مكانا او زمانا اذا لم يمكن من العلم
بها مع التمكن ايضا الى الاخبار والمكاتيب المنتهية اليهم طالبا للعلم في ذلك مدار العالم وانتظام عيش بني آدم بل لا يطلع
على احوال العقلاء يعلم ان من ينتهي اليه المطلب لا يريد ان يدين ذلك ومما يدل عليها دلالة واضحة ان الله سبحانه
قد ارسل نبيه الى العباد وعلمه كليات دينه وجزئياته وقرر لهم احكاما وشرايع وما كان ارساله الا لتبليغ
هذه الاحكام ولم يكن بعثه على طائفة دون طائفة بل كان مبعوثا على كل الناس وكان بعثه على الكل على نحو
واحد ولم يدع شيئا الى حكم واحد الا وبين حكمه وحده كما وقع عليه اجماع الامة بل هو من ضروريات الدين ويقتضيه
العقل وتواترت فيه الروايات ولم يقتصر في بيان الاحكام لما يحتاج اليه فرقة دون فرقة ولم يكن حكمه مختصا بزمان
دون زمان بل الى يوم القيامة بكل ما يحتاجون اليه الى يوم القيامة كما نصت به النصوص ووقع عليه الاجماع ولا شك ان العقول
الناقصة لا تصل الى درك تلك الاحكام التي جاء بها الا بالرجوع الى متابعة الاداء والعقول الناقصة في الاحكام وعلم هذا
فنقول هل يجوز من الشارع ان يترك الرسول الرؤوف الآتي بجميع الاحكام الى يوم القيام الناس مع اتباع
الاهوية والآراء او خلقتهم بين احكام منشورة قليلة من الموجودين في زمانه وجهل الباقين في
لم ينصب علما يرجعون اليه ولم يقدر للناس طريقة يسلكونها وهل يكون شيء اقبح من ذلك وهل يجوز على
عاقل يكون له احكام حرن فيها اهل بيته من بعده فيحكم العقل على ذلك الرسول وخلفائه من بعده ان يتعطفوا
لمن بعدهم بما يرجعون اليه في الاحكام ويقيم لهم اعلاما وينصب لهم ادلة ولا شك ان ما يصلح ان يكون مبينا
للاحكام بخصوص وتظهر الاقوال الذي لا اكتاب او تاويل الا الاخبار المروية عنهم والكتاب الذي في ايدينا لا اصل اليه
عقولنا كما صرح به في الاخبار ولذا لا يفهم منه الا احكام ما مجملة قليلة وليس فيها بيان خليقة فانحصر في الاخبار
المروية عنهم فنقول اذا عرفت وجوب وجود ادلة يرجع اليها في الاحكام فاين تلك الادلة وما الطريق الذي
ارشدنا اليه الا تلك الاخبار فان قلت هو كتاب الله سبحانه قلنا هل يوجد لنا في الوصول الى تكليفاتنا
لم يعلم منه حكم واحد بتفصيله مع انه ورد في الاخبار انه ليس ابعد من عقول الرجال من القران وانه ما من
امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال فان قلت انه العلماء الاخيار
فقهاء الاعصار يأخذون يدا عن يد وخلفا عن سلف قلنا اولا هل وقع تطابقهم على حكم مثل تطابقهم
على العمل بتلك الاخبار وثانيا انا نرى مثلنا جارين مختلفين وكلامنا انما هو فيهم ولهم مع آثارهم يترددون
في العلم والعمل متردد بين يمينا وشمالا اخذين بذلك وبهذا اخرى ليس بيننا وبينهم فرق من تلك الجهة واما
الظن من حيث هو فلو كان هو الدليل والحجة فيجب على الرسول وخلفائه ان يبينوا لنا ذلك وهيهات ذلك اليه
ووجدنا وجوب اتباعه منهم عين اما تتبعهم في كتاب الله سبحانه وروايات الائمة من النهي عن اتباعه فان
قلت لو كانت الاخبار حجة لوجب عليهم بيانه قلنا اولا يكفي لذلك وصولها الينا منهم خلفا بعد سلف وهذا
دليل واضح على انهم جعلوها مسلكا لنا وثانيا انه كيف لم يبينوا ولاه فاهذه الروايات المتواترة الدالة
الدالة على الحث على الرواية وحفظها والامر باخذها والناهية عن ردها وما ذلك المطابق من العلماء

الاقدمين والاحتياط لهم مع توفر الدواعي على كتمانها واشتداد التقية على نشرها في العصر الاول وكيف
يمكن مع طول المدة وشدة التقية ووجود بواعث الاخفاء وتحقق دواعي الاختلاف بيانها اكثر من ذلك
فلو كنت تريد منهم ان يلازموا تلك الاخبار ويتلاحقوا في الامصار والاعصار او يجعلوها متواترة مع عدم تمكنهم
من اظهار مسألة على رؤوس الاشهاد وخوفهم على انفسهم المقدسة حتى لم يرتفع بينهم ان الاختلاف منا وابقى
لهم ولنا ولو تأملت في ذلك لما بقيت لك شبهة في وجوب الاخذ بتلك الاخبار التي وصلت الينا ومما يدل على الحجية ايضا ما
في بحث شرائط الاجتهاد عند بيان عدم الحاجة الى علم الرجال من حصول الظن القوي بحجية تلك الاخبار **منهاج**
للعمل بالاحاديث شرائط الاول عدم كونها من الاحاديث الواردة في كتب العامة وطرقهم وان نقلها عن النبي او
الوصي لاجماع اصحابنا على ترك العمل بها والاختصاص اكثر اجزاء الدليل بغيرها ولما رواه الكشي باسناده عن علي بن
سويد قال كتب الي ابو الحسن الاول وهو في الحبس واما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك لا تأخذن معالم دينك
عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين وما رواه ايضا باسناده عن احمد بن حاتم قال كتبت
اليه يعني ابا الحسن الثالث اسأله عمن اخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا
في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا واعتبار هذا الشرط انما هو لمن يخصص القران باخبارنا
والا فالاخبار العامية خارجة من العنوان الثاني وجودها في احد الاصول المعتمدة عند اصحابنا الامامية في
المراد بالاصول المعتبرة ما يكون جامعا للوصفين احدهما كون صاحب الاصل ثقة ضابطا متدينا بدين عالما بوجوه
صحة الخبر وسقمه متمكنا من تمييز صحيح الحديث عن غيره في الجملة اي قريب العهد بازمنة المعصومين وثانيهما ان يكون
الاصل ثابتا من هذا الشخص بايجاد متواتر او محفوفة بالقراين او نحوهما والدليل على اشتراط ذلك اجماع اصحابنا
عليه ولزوم الهرج والمرج في الشريعة لولاه ولا يخفى ان اللازم في ثبوت الاصل هو شهرته كليا واما جزئيا فلا يضر
فيه ذلك ان حصل العلم بهما فيها مستحيل عادة بجواز سهو الناسخ بل يكفي فيه الظن الحاصل من تطبيق النسخ او الاجماع
على كتابته الثالث فقد المعارض لها من الاخبار لانه لا يجوز العمل بالمتعارضين بل [illegible] لا يجوز العمل [illegible]
باحدهما الا فان وجد معارض لحديث فالواجب الرجوع الى المرجحات الاتية في المتعارضين كما يأتي الرابع
فقد المعارض لها من الكتاب بلا مرجح ما عدا القدر من الاخبار في المستفيضة الخامس فقد الاجماع على خلافها
ووجه اشتراط السادس عدم تضعيف صاحب الاصل الخبر الذي نقله السابع فقد شهرة القدماء على خلافها
اذا كان الخبر واضح الدلالة غير مظنون عدم اطلاعهم عليه فلمن توهم العمل عن ذلك يورث الظن القوي بوهن ذلك
حجية اقوى من الظن الحاصل بحجية الاخبار وكلما كان الخبر اوضح دلالة واشهر ذكرا اقوى الظن بعدم الحجية واذا
تعدد يصير الظن اشد سيما مع صحة السند واما لو كان في دلالته خفاء بحيث احتمل انهم لم يتفطنوا بالدلالة او كان الخبر
مما احتمل عدم اطلاعهم عليه كان يكون جزءا من حديث مذكور في غير مظان الحكم بعيدا عنها ومثل ذلك فلا يضر
شهرة الخلاف وما فيه كما ان شهرة المتأخرين على الخلاف لا يوجب وهنا اصلا الثامن كونه مظنون الصدق
ولو بظن ضعيف ووجه اشتراطه اجماع الاصحاب عليه فانهم بين قائل بعدم حجية الاحاد وقائل بحجيتها
على حجية غير مظنون الصدق عند الاول بل ظاهر الاخرين بين اخباري قائل بكونها معلومة الصدق وعدم

حجية غير العلم وغير خبر مفيد الظن ظاهر عليه ويجتهد وهو بين طائفتين المتأخرين المدعين للاحاديث الى الائمة
الاربعة واشتراط الظن بالصدق عندهم واضح فانه هو السبب على التنويع والقدماء الذين لم يشتهر بينهم هذا
التنويع وهم ايضا قائلون باشتراط صحة الحديث وهي عندهم كونه متضمنا مع ما يوجب الظن بالصدق وفي ايديهما
اشتهر بين العلماء من تمييز المجروحين من الرجال عن العدول وتدوينهم علم الرجال وتثبتهم في تخصيص بعض الاحاديث الحجة
بكون المخبر صادقا او من الثقات ثم ان اعتبار هذا الشرط ايضا انما هو لاجل تحصيل الظن باخبارنا ومنها ما في الكتب
الكتب المعتبرة ولما لم نحصه هنا فلا يحتاج الى هذا الشرط لكونها مظنونة الصدق بجميعها كما يأتي في بحث
شرائط الاجتهاد التاسع عدم العلم بالفسق الا مع التبين لاية النبأ كما يأتي في التقريب والظاهر كفاية التبين الظني
لا كفاية الاصحاب به تديينا وحديثا كما يعلم من سيرتهم في العمل بالاخبار ومن نظيرهم عدم ترتب فائدة على ذلك الشرط
بالنسبة الى اخبار كتبنا المعتبرة مضافا الى انه لا سبيل لنا الى العلم بفسق الرواة في هذا الزمان وغاية ما يستفاد
من علم الرجال هو الظن ولم يثبت اعتباره واشتراط عدم الظن بالفسق ايضا لان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية
وغاية ما علم التعبد به في التكاليف هو العلم واما الظن فلا فان قيل الحكم معلق على الفاسق الواقعي وهو كما يتحقق
معلوما او مظنونا او مجهولا خرج الاخير فبقي الباقي ويكون مظنون الفسق داخلا قلنا نعم ان ثبت كون الفاسق الواقعي
وقد ذكروا بعض شرائط اخر لا دليل عليها منها عقل الراوي وطرحه قالوا لانه لا يحصل الظن من خبر المجنون
والطفل حيث لا يمنعهما الخوف من الله عن الكذب اقول يمكن ان ينضم معه قرينة محصلة للظن
اقوى مما يحصل من خبر البالغ العاقل كنقل الثقة الضابط المطلع مع ان المانع من الكذب لا ينحصر
في الخوف فان سلامة النفس والعادة ايضا مانعة عنه وهما قد يتحققان في المجنون والمميز بل قد يحصل
من خبرهما ظن اقوى من غيرهم حيث انه لا داعي لهما على الكذب غالبا هذا مع انهما لو كانا شرطين
لا يظهر له فائدة في تلك الاخبار المدونة في كتب اصحابنا للقطع بان اكثرها بل جميعها مستخرجة
من اصول اصحاب الائمة وظاهر انهم حال تدوينهم الاصول لم يكونوا مجنونين ولا اطفالا ومنها
ان لا يكون الراوي كافرا مطلقا ولا عاميا واستدلوا عليه بالاجماع وبكونهما فاسقين ويرد على
الكشي المتقدم ويرد على الاول منع الاجماع اذا تحققت مع خبرهما قرينة محصلة للظن بالصدق
كيف مع ان من رواتنا من هو غال او عامي وقد عمل بخبرهما جماعة من اصحابنا لما ذكرنا وعلى الثاني
منع كونهما فاسقين مطلقا كما يأتي ومع التسليم منع عدم قبول خبر الفاسق وانما هو قبل التبين وعلى الثالث اذا روى
منعا عن اخذ معالم الدين والاعتماد فيها على غير الشيعة وهما انما يكونان اذا اخذ بقوله من حيث هو واما
اذا نقل قصة ممن في كتابه بعد بذل الجهد في التصحيح فليس اخذا منه واعتمادا عليه فلم يثبت منهما اشتراط
عدم كون الراوي احدهما مطلقا لم يثبت عدم حجية الخبر لو اخذ من احدهما من حيث هو وهو مسلم ممن
راوي احدهما بجهل او لهوى غال كافر ومنها العدالة واستدلوا عليها باية النبأ حيث ان رجحان رد
الفسق مانعا من القبول وعدم المانع شرط وعدم الفسق هو العدالة لانتفاء الواسطة لان مأمور العدالة
ان كان حاصلا فيكون عادلا والا فيكون الفسق محققا وفيه انه انما يصح اذا كان الحكم معلقا على الفسق

ثم لو كان المراد منه الفسق الكاشف عنه الشرع فانه وليس كذلك كما لا يخفى

الواقعي وليس كذلك بل هو معلق على ثبوته بحسب علم المخبر فالمانع هو العلم بالفسق والشرط عدم العلم به
وهو اعم من العدالة قيل الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية من غير ملاحظة تحقق العلم بها
وعدمه فالواجبات المشروطة بوجود شيء مطلقة بالنسبة الى العلم لا مشروطة ومقتضى ذلك
ارادة التحقق الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما لا يقتضي الاقتصار
على من سبق العلم باجتماعهما فيه بل يقتضي ارادة السؤال والفحص اقول لا شك في ان الالفاظ موضوعة
للمعاني النفس الامرية من غير تقييد بالعلم ولكنه اذا علق الطلب على مدلول لفظ فلا يمكن ابقائه على ذلك
بل يقيد بالعلم قطعا كما مر في بحث الالفاظ فان الفاسق في الاية لو كان باقيا على اطلاقه لكان المعنى
تبينوا في خبر من له الفسق الواقعي سواء علمت ثبوته له بعد الفحص او علمت عدمه او جهلت الحال وهذا
تكليف بما لا يعلم وايضا الثابت هو وجوب التبين عند مجيء من له الفسق في الواقع ولا يعلم في
المجهول انه كذلك ولا المظنون واما حديث البحث والتفتيش فنقول بمقتضاه ونقول انه مفيد للعلم
الحاصل بالفحص لا مطلقا فالمعنى ان جاءكم من علمتم فسقه بعد الفحص فتبينوا فان قلت سلمنا ان
المانع هو العلم بالفسق والشرط عدم العلم به ولكن العلم اعم من الحاصل بالدليل الشرعي والاصل
دليل شرعي ولكون الاصل هو الفسق فعدم العلم بالعدالة مستلزم للعلم بالفسق فيبقى الواسطة
ايضا ويثبت اشتراط العدالة قلنا لا نسلم ان الاصل هو الفسق كما يأتي فلا يلزم من عدم العلم
بالعدالة العلم به ومن ذلك يتجه ان يقال ايضا ان منطوق الاية يدل على اشتراط وجوب التبين
بالفسق ويلزم منه عدم وجوبه فيمن لم يعلم فسقه لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط هذا
مع ان لي في دلالة الاية على ما نفيه الفسق نظرا اذ مدلولها ليس الا وجوب التبين عند مجيء
الفاسق والتبين طلب ظهور الحال فالمعنى ان جاءكم فاسق فتفحصوا عن حقيقة الحال واما ان
بعد الفحص اما يظهر الكذب او يظن او يتساوى الامران او يظن الصدق او يعلم ووجوب
التردد على الاول والقبول على الاخير ظاهر من الخارج واما الثلاث الاخر فلا يستفاد الوظيفة
فيها من الاية اصلا فغاية ما يدل عليه عدم جواز قبول خبر الفاسق بدون التردد واما
بعده فلا يعلم الحكم منها ولا من التعليل اذ مع عدم ظهور الحال لا يحصل البداية مع ان كلا بناء
لا يقتضي الاعادة هذا مع ان من البديهيات ان الامر بطلب شيء لا يكون الا مع تجويز تحققه
فالامر بالتبين مخصوص بما امكن فيه ظهور الحال واما ما علم فيه عدم امكانه فلا امر به واما الغير
يجب القبول بل وفيه او الرد كذلك فلا يعلم من الاية اصلا ولا شك ان اخبارنا اليوم مما لا يمكن ظهور
الحال فيها لنا فلا يجب التبين فيها وتكون خارجة عن مورد الاية ولا تقييد التمكن من البيان الظني
لان البيان حقيقة في العلم لانه الوضوح والظن ليس بيانا وقيام الظن هنا مقام العلم لا دليل
عليه والاصل عدمه فان قيل ما لاية وان لم يثبت اشتراط العدالة ولكن المشهور اشتراطها وهو
يكفي في ثبوته على ما بني عليه الاستدلال على حجية الخبر قلنا انا ادعينا ان المشهور اشتراطها في قبول

او خبر كان فهم ثم كيف وهم يعملون بالضعيف المجبور والحسن والموثق ومراسيل ابن ابي عمير واخبار من اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه والقدماء يعملون بكل خبر صحيح والصحيح عندهم ما يقترن معه قرينة موجبة للظن بالصدق ونقل
من الشيخ الاجماع على قبول روايات غير العدول وقال المحقق في المعتبر لا مصنف الا وهو قد عمل بالخبر المجروح كما
يعمل بخبر العدل وان اردت ان المشهور اشتراطها في كل خبر لم يكن معه قرينة اخرى موجبة للظن فهو عين نفي اشتراط
العدالة بل اشتراط الظن بالصدق وهو كذلك كما مر وايضا ان اردت اشتهار اشتراط العلم بالعدالة فهو باطل قطعا
بل عدمه مقطوع به كيف مع انهم يعملون بالروايات وليس طريق الى تعديلهم الا قول ارباب الرجال وهو لا يورث
الا الظن بوجه شق وان اردت اشتهار اشتراط الظن بها فهو ايضا ثم لانا لا نعلم من المتقدمين الا انهم كانوا
يعملون بالاخبار المحفوفة مع القرينة الموجبة للصحة وان الظاهر ان الصحة عندهم الظن بالصدق واما ان الظن بالعدالة
ايضا من هذه القرائن فليس بمقطوع به واما المتاخرون فالاخباريون منهم يطعنون على مشترط ظن العدالة
والمجتهدون منهم وان صرح جماعة وكثير منهم يعملون بغيره ايضا ويعلم منه ان مرادهم ايضا الظن بالصدق
مع ان قولهم لا يوجب اشتهارا فان قيل لولا اشتراط ظن العدالة فما وجه تدوينهم علم الرجال قلنا مع ان
المدونين ليس الا من طائفة قليلة لا نبصر علمهم فقط حجة لنا وعلينا ان فائدته لا ينحصر في فهم العدالة والوثاقة
بل يحتمل ان يكون له فوائد غير ذلك كما ان منهم من صرح بان السبب في تدوينه طعن العامة بانه لا يعرف من الشيعة
وليس لهم صاحب رواية وكتاب واما قول الشيخ في موضع من عدته من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف
فمع معارضته بقوله فيه انه يعمل الطائفة بخبر السكوني واضرابه وما ذكره في العمل بخبر المتحرز عن الكذب وادعائه
الاجماع عليه وبما نعلم من اشتهار العمل باخبار غير العدول اذا ظن صدقها بقرينة اخرى لا يدل على اشتراط ازيد من
ظاهر الاسلام لا اشتراطه لا قول ابن الجنيد بالعدالة واختيار الشيخ في الخلاف وادعى الاجماع عليه ثم بما ذكرنا يظهر انه
ما يمكن ان يقال من اشتراط عدم ضعف الرواية لاشتهاره فان اريد بالضعف ما هو مصطلح المتاخرين فاشتهار
اشتراط عدمه ممنوع لما عرفت وان اريد بالضعف ما يوجب عدم الظن بالصدق فهو كذلك ومنها الايمان ذهب
جماعة من المتاخرين الى اشتراطه مستدلا بصدق الفاسق على غير المؤمن فيدل اية النبا على عدم قبول خبره لا مع
التبين وفيه ان ذلك لا يتم الا من اشتراط عدم العلم بعدم الايمان لا العلم بالايمان كما مر في العدالة مع ان صدق الفاسق
على المخطئ في بعض الاصول بعد بذل مجهوده في تحصيل الحق ثم كما صرح به جماعة منهم الشهيد الثاني في ذلك
وشيخنا البهائي ووالدي العلامة قدس سره على ان كثيرا من المتقدمين ذهبوا الى ان العدالة تعرف بمجرد الاسلام
مع عدم ظهور الفسق ونقل هذا القول عن ابن الجنيد والشيخ في الخلاف والمفيد في الاشراف بل في الخلاف
الاجماع عليه وقد تبعهم في ذلك القول جمع من المتاخرين ويدل عليه ان الموجود في كلام العلماء والاخبار
والوارد في احاديث الائمة الاطهار من معنى العدالة انه تتحقق بدون الايمان بل غايته هي الاجتناب عن الكبائر وعن
الاصرار على الصغائر وكف الجوارح وليس في شيء منها دلالة على الايمان واما الاجتناب عن الكبائر فلا شك
في ان المراد الاجتناب عن الاتيان بها عمدا اذ لا شك ان ما صدر خطا لا يوجب القدح في العدالة فلا
المخطئ العامل في المعصوم لا يصدق على من ذهب الى بعض الاصول الفاسدة بعد سعيه في طلب الحق

وبذل جهده واتعابه نظره فيه انه ذهب اليه عمدا مع انه قد استفاضت الروايات بوضع
الخطاء عن امة نبينا صلى الله عليه وآله وما السبب في القول بان صدور بعض الكبائر خطا او سهوا
غير قادح فيها ثم يخرج الكثرة المخصوصة التي هي القول ببعض الاصول الفاسدة مع عدم التقصير
في السعي وطلب الحق هذا اذا قلنا ان الفسق هو عدم العدالة واما اذا قلنا انه ترك امر الله
عز اسمه والعصيان كما هو معناه لغة وعرفا فنقول ان كون المخطئ في بعض الاصول بعد بذل
المجهود عاصيا وتاركا لامر الله جل شانه ثم فان العصيان والترك للامر هو مخالفة المامور به
والمامور به لا يكون الا ما يعلم بالامر به اعتقادا دخلا فيما حصل به العلم بعد صرف النظر تكليف
بما لا يطاق فالذهاب الى الحق لهذا الشخص غير مامور به هنا ثم انه يدل على عدم اشتراط الايمان
في قبول الخبر بعد ظاهر الاجماع كما يظهر لمن تتبع كتب الاصحاب من حديثهم وقديمهم فانه
يراها ان شيئا منها ليس خاليا عن الاحتجاج بخبر واقفي او فطحي او ناووسي او شبههم ويؤكده
رواية ثقات الاصحاب ومعتمديهم عنهم مع انهم كانوا اما يعملون بروايته او يجوزون العمل به
وتصريح الكشي باجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير الفطحي وابان بن عثمان
الناووسي والشيخ في العدة بعمل الطائفة باخبار الفطحية والناووسية وبني فضال وبني سماعة
والطاطريين ما روي في الصحيح عن ابي جعفر الثاني انه قال في بني فضال خذوا بما رووا وذروا
ما راوا وما روي عن الصادق عليه السلام انه قال لابان بن عثمان ان ابان بن تغلب قد روى عني رواية
كثيرة فاروها عني ومنها التحرز عن الكذب والوثاقة وقد يستدل على اشتراطه باتفاق
الاصحاب فانا نراهم يردون روايات كثيرة بجهالة راويها او ارسالها وامثال ذلك وفيه ان المسلم
ردهم لها اذا لم يحصل الظن بصدق فيها من جهة اخرى واما معه فلا كيف وصرح الشيخ بعمل الطائفة
بخبر السكوني ونوح بن دراج وغياث بن كلوب وحفص بن غياث واضرابهم وشاع عمل القدماء بالصحيح مع ان
الصحيح عندهم ما يظن صدقه قال البعض شايخ والدي في تعليقته في الرجال في بيان صحيح الحديث عند القدماء
وهو ما وثق بكونه من المعصوم اعم من ان يكون منشأ وثوقهم كون الراوي من الثقات او امارات اخر ويكونوا يقطعون
بصدوره عنه او يظنونه واما ما ترى من قدماء الاصحاب في باب الحديث من البحث والفحص عن الرواة وردهم
بانه مجهول الحال او ضعيف فمن جهة ان الاخبار لم يكن بعد منقحة متمايزة ما يظن صدقه عن غيره فارادوا النقد
والصرف واما فيما كان مذكورا في كتاب معروف واصل مشهور وكان صاحبه ثقة فمن غير جهة صحة الحديث
وفساده سيما اذا شهد بصحة ما جمعه فلا تتم البحث عن روايته ومنها اسناد الحديث ومعرفة الراوي عند تمام رجال
السند فوجه اشتراطه عند من يقول به انه لولاه لم يعلم اتصاف الراوي بالاوصاف المعتبرة فيه وبعدما علمت انه لا
فيه يظهر به حاله فيعلم عدم الاشتراط ومنها ضبط راويه اي كونه ضابطا لما يسمع وزيادة به غلبة ذكره
على سهوه ونسيانه ان حدث من حفظ ضابطا لكتابته حافظا له من الغلط ان حدث منه واحتجوا بان بدونه لا
الظن بالاصابة وهو ممنوع ذلك قال الشهيد الثاني في شرح الدراية وهذا الشرط انما اعتبره من يعتبر الاحاد

من حفظ او يخرجها بغير الطرق المذكورة في الصفات ولما رواية الاصول المشهورة فلا يعتبر فيها ذلك **فوائد**

الأولى اعلم انه لما كانت حجية الخبر عند القدماء بل الى زمان العلامة ره بل عند الاخباريين ايضا غير منحصرة باصطلاح المجتهدين من المتاخرين يمكن ان يكون خبر ضعيف عند المتاخرين عند التفتيش حجة ولم يكن الصحيح عندهم حجة لعدم واسباب الصحة عندهم غير منحصرة باسبابه ولاجل ذلك لا يمكن اثبات الشرع على عدم حجية طائفة مخصوصة مخصصة باعيانها من تلك الاخبار ولا على حجية طائفة كذلك كما مرت الاشارة اليه **الثانية** قد وعدناك بيان عدم اصالة الفسق فاعلم ان الناظر في كلام الفقهاء والاصوليين يرى الخلاف في ان الاصل هو العدالة او الفسق وقال بعضهم انهما بالنسبة الى الاصل سواء واستدل القائل باصالة الفسق بان العدالة امر وجودي حادث بعد عدمه يتوقف على امور مسبوقة بالعدم من العقايد والاعمال وما هكذا شانه فالاصل عدمه والفسق عدم هذه الامور فهو الاصل واصالة عدم فعل المحرم ايضا غير نافع لعدم انحصار الفسق به فان قيل قبل البلوغ وحضور وقت الواجب لم يكن عدم الاعتقاد وترك الواجب حراما والاصل عدم اتصافهما بالحرمة قلنا هما يتصفان بعد البلوغ وحضور الوقت بالحرمة يقينا سواء تلبس بها المكلف او لا وفيما نحن فيه والتحقيق عدم هذه الامور باطلاقه ثم نأخذ بعد بعضها شرط وجوبها والاصل عدمه والتوضيح ان الفسق يتحقق بفعل المحرمات وترك الواجبات بشرط وجوبها عليه ولا شك ان الاصل عدم فعل المحرم واما الواجبات فهي على قسمين مشروطة وهي الاكثر كالزكوة والحج والجهاد ورد السلام المشروط بالتسليم والغسل المشروط بتحقق موجبه وامثالها والاصل وان كان عدم الاتيان بها ولكن الاصل عدم وجوبها لاصالة عدم تملك النصاب والاستطاعة وشرائط الجهاد وغير ذلك وغير مشروطة وهي الاقل كالصلوة والصوم والوضوء وامثالها وترك هذه الامور تارة يكون محرما موجبا للفسق كما اذا كان مع الالتفات والشعور وعلمه ولا شك ان الاصل عدمه واخرى يكون بدون ذلك وهو وان كان موافقا للاصل ولكنه لا يوجب فسقا لعدم الوجوب حينئذ هذا القسم حقيقة واجب مشروط ايضا فان قيل نقطع بان المكلف في مدة مديدة لا يكون فاقدا لشرائط الوجوب من الشعور والالتفات والفطنة وغيرها قلنا كما نقطع بذلك نقطع بان المكلف في جميع تلك المدة ليس باقيا في جميع الحركات والسكنات على ما كان عليه بخصوصه في اول البلوغ او قبله والتجدد في الحركات والسكنات والصور النفسانية وكلما تجدد امر حادث ما واجب ولم يحدث اضداده الوجودية وكما ان الاصل عدم فعل الواجب كذلك الاصل عدم غيره ايضا ومن هنا يظهر ان نسبة الاصل الى الفسق والعدالة على السواء وهذا هو الحق انه لا يحكم بما حكم الشارع به للفاسق او تارك بعض الواجبات على مجهول الحال بسبب الاصل مثلا اذا اوصى احد ورد انه لا يرد سلام تارك الصلوة لا يجوز ترك رد سلام من لا يعلم انه مصلي بواسطة اصالة عدم اتيانه بالصلوة والقول بان الفاسق اكثر من العادل والراجح الحاق الفرد بالاغلب واضح وايضا يتوقف العدالة على امور كثيرة والفسق يكفيه امر واحد وما يتوقف على الاقل ارجح وجودا بالنسبة الى ما يتوقف على الاكثر واما ضعيف لان الفسق يقتضي قوة الشهوية والغضبية وهما غير نادرتين في الانسان والراجح وجوده بمقتضى الصفة الغريزية لا يثبت شيئا الا بوجود المرجحات لم يثبت حجيتها شرعا مع ان الظاهر من الاخبار المستفيضة ان الاصل في المسلم العدالة فيعارض ذلك الرجحان

والاخبار مقدمة الا انها قد يعارض باخبار اخر وتحقيق ذلك موضع اخر **الثالثة** اعلم ان المتاخرين من اصحابنا اصطلحوا على تقسيم الاحاديث الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف والصحيح ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق والحسن ما كان جميعها اماميين ممدوحين بغير التوثيق او بعضهم بالتوثيق وبعضهم بغيره والموثق ما لم يكن سلسلة سنده كلا او بعضا اماميين مع كون الكل موثقين وما كان بعض رجاله من رجال الحسن وبعضهم من الموثق فيلحق بالادون والضعيف ما عدا الثلثة وله اقسام غير عديدة ولو لوحظ تقسيم المدح في بعض الاقسام الى التوثيق وغيره والذم الى الكذب وغيره كانت اقسامه اكثر وقد يسمى ما يرويه الامامي مجهول الحال بالقوي وقد يطلق على الموثق ايضا وقد يطلق الصحيح مضافا الى معين على خبر كان سنده اليه متصفا بصفات الصحيح وان اعتراه بعده علل الضعف وقد يطلق على ما يرسل او كان السند محذوفة وكذا الموثق والحسن وتلك الاقسام الاربعة اصول الحديث وله اقسام اخر يرجع اليها كالمسند والمتصل والمرفوع والموقوف والمنقطع المنقسم الى الخاص والمعلق والمرسل ومن اقسام المنقطع ما يخص باسم المعضل والمقبول والمستفيض والعالي المطلق والنسبي والشاذ والغريب والمسلسل والمقلوب والمدبج والمضطرب والمزيد والمصحف والمعلل والمختلف والمعتبر والمدلج **منهاج** صرح جماعة بان الخبر الضعيف في الاصطلاح على القول بعدم حجيته اذا انجبر بالعمل اي كان مضمونه موافقا للمشهور يكون حجة واستدلوا عليه بحصول الظن الموكد بصدقه وهو انما كان دليل الشهرة كلا اذ الخبر كلا بما مع ملاحظة ما ذكرنا من الاجماع على كفاية الظن في حجية ولانه في غير محل تامل وان لم يكن بعيدا واما الضعيف عندنا وهو الذي لم يكن حجيته مظنون الصدق او لم يكن في الكتب المعتبرة اذا انجبر بالشهرة فالظاهر حجيته لانه خبر صحيح عند من يظن صدقه فكان بالاجماع وهي فيما نحن فيه غير متحقق بل نقول ان هذا يوجب الظن بصدق المضمون وكذا كان اشتراط الوجود في الكتاب المعتبر الاجماع او لنفي الحرج والمرج وهو في شان الخبر يتحقق هذا ثم ان الضعيف المنجبر اذا كان مطلقا او عاما في حمل الاخبار في بعض افراده او كان ذا اجزاء فهل يمكن اثبات الحكم للفرد الاخر او الجزء الاخر الا او لا والتحقيق انه ان كان سبب الانجبار تمكن الاشتهار المضمون فلا يثبت وان كان انتفى الجزء وثبت **منهاج** قلت المعروف بين الفقهاء تسامحهم في ادلة السنن والكراهات وادعى الشهرة عليه جمع منهم الشهيد الثاني في شرح الدراية وشيخنا البهائي في اربعينه وصرح بعدم الداعي كظاهر الذكرى الاجماع عليه والمراد به انهم فيما اذا لم يكن في الحكم يثبت الاستحباب او الكراهة بمجرد ورود خبر دال عليه ولو كان ضعيفا لم يعلم من حكم بها بالشرع ومثلها وقد بحثنا في ذلك بعضهم منهم صاحب المدارك ولكن الاظهر منه كما يظهر من كتاب الصلوة والحق هو الاول للاخبار المستفيضة منها ما رواه الكليني في الحسن عن الصادق ع انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه ومنها ما رواه ايضا عن الباقر ع انه قال من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها ما رواه الصدوق في ثواب الاعمال عن الصادق ع انه قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلعم لم يقله ومنها ما رواه البرقي في المحاسن في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي صلى

من الثواب بفعله ان طلب قول النبي كان له ذلك الثواب وان كان النبي لم يقله ومنها ما رواه فيه عن ابي عبد الله
عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومنها ما رواه الفريقان
عن النبي ص انه قال من بلغه عن الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان
لم يكن كذلك وقال ابن فهد في عدة الداعي روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ان من بلغه شيء من الخير
فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل وهذه الروايات بعضها صحيح ومنها حسن ومع ذلك
منجبرة بالشهرة رواية وفتوى متلقاة بالقبول مروية في الكتب المعتمدة مرتبط بعضها ببعض فيكون حجة ووجه
الاستدلال انه اذا ورد حديث ضعيف في ثواب على فعل او ترك يصدق انه سمعه وبلغه فمن صنعه كان له ذلك
الثواب وما تزيد من المستحب والمكروه الا امكان في فعله او تركه ثوابا لم يرد على الاستدلال بروايات ثواب
الاعمال انها مختصة بلوغ الثواب على الخير فلم يعلم كون خبر لم يفيد بلوغ الثواب عليه جواز العمل واذا علم
ذلك لا حاجة الى هذا الخبر الضعيف قيل لم تم ذلك لانه جواز العمل بالضعيف في الواجب والحرام ايضا لما في فعل
الاول وترك الثانية من الثواب قلنا الثابت ترتب الثواب على الفعل او الترك وهو يستلزم رجحانه عليه لا
واما العقاب على الترك او الفعل فلا دليل عليه فاذا دل حديث على كون شيء واجبا مثلا دل على الثواب على
فعله والعقاب على تركه فحكم بالاول بمقتضى تلك الاخبار دون الثاني قيل الظاهر من الاخبار انه اذا بلغ الخبر
مع اعتقاد صحته اذ لا شك ان من اعتقد كذبه فعمل به لا يكون له ذلك الثواب واعتقاد الصحة لا يكون الا
مع صحة السند او انضمام قرينة قلنا قوله من بلغه او سمع مطلق شامل لما اذا اعتقد الصحة او ظنها او بعد ما
او احتمل الامران والتقييد بغير مسلم نعم قيد بعضهم بما اذا لم يظن كذبه ولا دليل عليه ايضا بل الظاهر الاختصاص
فوق ذلك التخصيص الا جرم احتمال الصدق ولو من جهة فهم الظن اشتراط احتمال الصدق فلو علم كذبه لما قام
الاجماع على عدم جواز العمل ويمكن قول التمامية ذلك الثواب ورجاء ثوابه فانه لا يمكن ان الا مع احتمال ترتبه
عليه قيل اثبات اصل الطلب وهو حكم شرعي قلنا نمنع عدم الجواز بعد ثبوت حجيته ظنا سلمنا ولكن نمنع كونه حكما شرعيا
اصليا وانما يكون كذلك لو اردنا اثبات حجية الضعيف وكونه دليلا على الاستحباب او الكراهة وليس كذلك بل
الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه خبر ضعيف كالحكم بوجوب الاخذ بظاهر يد المسلم واستحباب طهارة الماء
ونحوهما وليس يشترط اعتبار الاسناد فيها قيل الثابت من الاخبار استحباب عمل روى في الثواب لا مجرد العمل فالدليل
اخص من المدعى قلنا رواية العمل يستلزم رواية الثواب فان رواية العمل رواية وجوب فعله او تركه او استحبابه
او الوجوب او الاستحباب يستلزم ان الثواب كما صرح به جماعة من الاصحاب [illegible] فان فعل الرجوع هو [illegible]
الثواب وبلوغه وهما حقيقتان في رواية حقيقة واما الالتزامية فلا يصدق عليها قلنا فان اسناد [illegible]
ولكن في البلوغ عن [illegible] فان بلوغ الخبر صادق عن بلوغ [illegible] سواء افاد صريحا او التزاما [illegible]
زيد في اليوم الفلاني [illegible] اني بلغ خبر [illegible] فان قيل الخبر من تلك الاخبار هو الحسنة وهي تتضمن
للسماع قلنا الكل حجة سلمنا ذلك ولكن حجية الحسنة كافية اذ بها يثبت جواز اثبات الحكم بالثواب لجماعة
من ضعيف والبواقي وان كانت ضعيفة الا انها صحت بترتب الثواب الذي هو اعطاء الاجر على فعل ما بلغ

عليه الثواب

عليه الثواب فلعل هذه الروايات معارضة بآية النبأ العموم والخصوص من وجه ولا مرجح للروايات لو لم يكن للآية
وترجيح الروايات باعتضادها بالشهرة والاستفاضة معارض باستفاضة الاخبار في ان كل خبر لم يوافق كتاب الله
فهو مردود وبعموم الكتاب القطعية ومدعى ان تلك الروايات موجبة لتخصيص التبيين المعتبر في الآية فان
المراد بالتبيين هو التبين عن حال الخبر او الخبرية الطالبية وصدق الخبر في تلك الروايات لا بد لعلى شيء منهما قلنا
لا تعارض لان المفروض في الآية هو العمل بخبر الفاسق لاجل انه خبره وهذا لا ينافي العمل به من جهة اخرى وما ثبت
من الروايات هو الحكم على شيء دل خبر الفاسق على ثبوت الاجر عليه لاجل التسامح في ذلك الاجر ورجاء نيل غاية
الامر اشترط مقارنة مع خبر الفاسق ايضا والحاصل ان الآية تمنع من قبول خبر الفاسق وتلك الروايات
تدل على قبوله حتى يتأدى رمضان ومما يمكن ان يستدل به على التسامح ايضا اذا ورد امر او نهي بطريق ضعيف يكون
الفعل محتملا للوجوب او الحرمة فيكون الاحتياط فيه فعله او تركه والاحتياط مستحب فهذا اذا لم يكن ما امر بها
الا الاربعة واما الاحتياط في الترك فلا يمكن على اختلاف القولين وكل عبادة ما لم يثبت من الشرع كونها راجحا اما
اول وجوبه كل عبادة انما هو اذا فعل بنية العبادة وبعنوان كونه من الشرع واما بدون ذلك فباق على الاباحة
الاصلية فهذا الفعل بدونها انما رتبته العبادة يحتمل الوجوب والاباحة واما نية الاستحباب المتضمنة لاجل
الاحتياط فهي ليست مما يدل الاحتياط لا يوجب التحريم والنية الوجوبية لرفع التهمة قبل ذلك والحاصل ان الدائر
الوجوب والحرمة هو هذا الفعل بعنوان كونه عبادة قبل ملاحظة الاحتياط واما المطلق اي بدون ملاحظة عنوان
كونه عبادة فهو مباح وبعد التمسك بالاحتياط يصير عبادة ثابتة نعم هذا الدليل انما يختص بما اذا ورد ما يدل
على الوجوب او الحرمة لا مطلق نقل الثواب وقد يستدل بحكم العقل على التسامح ويصير احراز ايضا وهو انه لا شك في ان من بلغه
ان ايجاد جميع ما هو مطلوب لسيده حتى المحتمل كونه مطلوبا له فانه عند العقل بل الشرع ايضا ليس في رتبة مساوية المقتصر
على القدر الثابت بل من ادرك ما من الافعال من حيث انه للسيد المحبوب كونه وسيلة التقرب اليه ولا شك في ان
من ادرك اراد ان يطيع سيده انه يستحسن من حيث انه يرى القرب كل جهة لا بحال فالاولى لا يخفى ما فيه فان هذا يدل
على ان الفعل المحتمل مطلوبيته الخالي عن احتمال المبغوضية لو فعل لاجل الاحتمال الكان [illegible] وحاصله ان الفعل لاجل
احتمال انه كذا مستحب وهذا مما لا شك فيه ولا دلالة العقلية والنقلية عليه وهو غير ان الفعل مع هذه النية
مستحب وسبب استحبابه انضمام النية اليه والنزاع هنا في استحباب اصل الفعل مع قطع النظر عن هذه النية حتى
يكون استحبابه باعثا على نية التقرب لا ان يكون نية التقرب باعثا على الاستحباب والتوضيح انه اذا دل خبر ضعيف
على استحباب امر وصار محتمل المطلوبية وكان خاليا عن احتمال الحرمة فلا شك ان فعله لاجل انه كذلك موجب لرفع
الدرجة ولكنه يوجب الحكم باستحبابه بهذا القصد وهذا مما لا نزاع فيه وسبب استحبابه هو هذا القصد والنزاع
فيه هو استحباب نفس الفعل حتى يصير سببا لضم قصد القربة **فوائد الاولى** المستفاد من تلك الاخبار
هو اعطاء الثواب لمن بلغه فيكون الفعل الذي روي له الثواب مستحبا لمن بلغه فلو ارادوا الاقتصار على من بلغه افتاء
المجتهد باستحبابه مطلقا اشكل والتوضيح ان الدليل انما يدل على استحباب فعل مطلقا فهو مستحب لكل احد ويدل
على استحبابه لطائفة خاصة او في صورة مخصوصة يجب الاقتصار في الحكم عليه واذا دل حديث ضعيف على

استحباب على هذا وان كان مطلقا الا انه من جهة عدم حجية لا يصلح الا شاهدة الا مع مساعدة هذه الاخبار وهي
مخصوصة بمن بلغه الخبر الضعيف فيكون مستحبا لمن بلغه فقط واما حكم الفقيه باستحبابه لمقلديه او فتاويه وكتابه
فلا وجه له ظاهرا نعم له ان يروي ذلك الحديث ثم يفتي باعم لعلمهم اعتقادا لكن لا يجوز لهم الا ان هذا مخفر
الدليل الاول واما على الثاني فيحجية حكم الفقيه بالاستحباب مطلقا فيما يجري فيه الدليل الثانية
دلالة هذه الاحاديث على جواز اثبات الاستحباب والكراهة ببلوغ الثواب من الراوي ولو بطريق الكتابة
ظاهرة وكذا باشتهار الثواب بين الفقهاء او نقل فقيه واما الاشكال في جواز الحكم بالاستحباب باشتهاره
بين الفقهاء او فتوى فقيه به مشايخ صدق بلوغ الثواب وان كان الثابت او ان الظاهر من البلوغ هو الوصول
دون الفتوى لانه السابق في الفهم والحكم بالظاهر نعم اذا اشتهر الوجوب او افتى به فقيه ولم يحتمل الحرمة
او اشتهر الحرمة او افتى بها جاز الحكم بالاستحباب والكراهة بمقتضى الدليل الثاني فلا اشكال الثالثة
صرح بعضهم منهم والدي العلامة قدس سره في الانيس بجواز الاعتماد على الروايات الضعيفة في القصص
والمواعظ استنادا الى هذه الاحاديث او ان المراد بالاعتماد على الضعاف في القصص اما روايتها مسندة او
مرسلة او الاخبار عن وقوع مضامينها فان كان الاول فلا شك في جوازه والاجماع عليه منعقد ولكنه ليس
للتسامح في ادلة السنن اذ حديث من سمع شيئا من الثواب لعدم دلالته عليه بل العلم دليل على حرمة روايته
الضعيفة وان كان الثاني فهذا لا دخل له بالحديث المذكور ولا التسامح في ادلة السنن في جوازه وعدمه نعم يمكن
ان يقال ان كان بحيث يوهم علم المخبر بما يخبر عنه او بلوغ الخبر اليه بطريق ثابت لا يبعد الحكم بعدم جوازه والا فيجري
الاصل واما المواعظ فهي لا تخرج عن الاوامر والنواهي والقصص والروايات المخبرة عن عواقب الاعمال ولا مدخلية
للتسامح في السنن في غيرها كما ترتسم من الاولين الرابعة لو ورد خبر ضعيف في استحباب شيء وثبت في
عدمه او ورد خبر ضعيف في استحباب مطلق او عام وثبت في عدم استحباب بعض افراده فهل يتسامح في الاول
وهل يقيد المطلق او يخص العام في الثاني ام لا الظاهر العدم لان القدر الثابت هو جواز العمل بالضعيف في اثبات
الاستحباب والكراهة لا في غيرهما الخامسة قد عرفت في المباحث السابقة ان الكراهة في العبادات عبارة
عن اقلية الثواب والمرجوحية الاضافية وعلى هذا فربما يتوهم عدم دلالة تلك الاخبار على جواز اثبات كراهة العبادة
بالاخبار الضعيفة حيث انها لا تدل على ثواب لتركه ويدفعه بان اقلية الثواب او المرجوحية الاضافية لشيء يستلزم اكثرية
ثواب الغير او جواز المستلزم للثواب ايضا فيصدق بلوغ ثواب وهو اما يحصل بالغير ويعد شوبة في اقلية ثواب هذا
الفعل او مرجوحيته فامل منهاج اختلف القائلون باشتراط العدالة فما يثبت به ولم يعلم الا ان الكلام
انما هو في حكم تعدد الشاهد او المخبر وعلى الثاني اما لتعدد المخبر مطلقا او الراوي اي المخبر عن الاخبار فهي
جملة الادلة اما الاولان فالكلام فيهما ليس من وظيفة علم الاصول بل الكلام هنا في الثالث خاصة ثم العدالة
تعرف بالاختبار والصحبة المتاكدة بحيث يظهر الاطلاع على السريرة واخرى بالتواتر والاشتهار او الاخبار
المتضمن بالقرائن بل قد يحصل بالقرائن الكثيرة بالنسبة الى الكثير ممن في زماننا هذا وما شابهه بالاول
غير ممكن وكذا بالثاني الا في قليل من المشايخ فالطريق الذي يعرف به عدالة الاكثر ينحصر في الاخير ولا خلاف في

امكان

امكان معرفة العدالة به وانما النزاع في انه هل يكون في ثبوتها به صدوره من المزكي الواحد ام لا بد
من التعدد ولا بد اولا من تقديم مقدمتين الاولى قال والدي العلامة في الفرق بين الشهادة والرواية
يشتركان في الاخبار عن القطع ويفترقان بخصوص المتعلق وعمومه وقد نقله عليه الشهيد في ذلك فقال
في قواعده الشهادة والرواية يشتركان في الجزم وينفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين
فالرواية كقوله عليه السلام لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند
الحاكم اشهد بكذا لفلان انتهى ويستفاد من كلامه فرق آخر بينهما ايضا وهو انه يشترط في الشهادة ان يكون المخبر عنه حكما
لخلق فما كان حكما للخالق فهو الرواية اولهما اما الفرق الاول فقد يظهر من بعض ان المراد منه خصوصية نفس المخبر عنه وعمومه
وح فيرد عليه مثل الاخبار عن ذات الله وصفاته وقصص الانبياء والائمة والنصوص عليهم وامثالها حيث ان المخبر عنه
فيها خاص مع كونها رواية والاظهر ان المراد ان فائدة المخبر عنه وثمرته ان كان لمعين او عليه او حكم على معين فهو
الشهادة وان لم يكن كذلك سواء كان لغير معين او لم يترتب عليه شيء فهو الرواية ويشهد بان المراد ذلك قول الشهيد
في المثال لا شفعة فيما لا يقسم انه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمه وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم
~~اشهد بكذا لفلان انتهى ويستفاد من كلامه فرق آخر بينهما ايضا وهو انه يشترط في الشهادة ان يكون~~
~~المخبر عنه حكما للخلق فما كان حكما للخالق فهو الرواية اولا اما الفرق الاول فقد يظهر من بعض ان المراد~~
~~منه خصوصية نفس المخبر عنه وعمومه وح يرد عليه مثل الاخبار عن ذاته وصفاته وقصص الانبياء~~
~~والائمة والنصوص عليهم وامثالها حيث ان المخبر عنه فيها خاص مع كونها رواية والاظهر ان المراد ان فائدة~~
~~المخبر عنه او ثمرته ان كان لمعين او عليه او حكم على معين فهو الشهادة وان لم يكن كذلك سواء كان لغير معين او~~
~~لم يترتب عليه شيء فهو الرواية ويشهد بان المراد ذلك قول الشهيد في المثال لا شفعة فيما لا يقسم~~
انه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمه وان المخبر عنه ليس جميع الخلق واما قوله المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين
فلا ينافي ذلك لان قوله لا يختص بمعين بيان لعموم المخبر عنه اي يكون عاما بهذا المعنى وعلى هذا فلا يرد
ما ذكر لان المخبر عنه فيه وان كان خاصا الا ان القصود والفائدة لا يختص بمعين من وجوب الاعتقاد
والاعلام والغير ويظهر ايضا وجه ما ذكره من تعدد التعلق واختلافه عموما وخصوصا في بعض الامثلة
كالاخبار عن رؤية الهلال وافطار الصيام وتوقيت الصلاة باوقاتها المخصوصة ودخول الوقت
وعدد ركعاتها والقبلة ورواية طهارة شيء معين ونجاسته عن الشارع وتفسير التراجم وتقويم
المقوم وقسم القاسم وامثالها ولكن يرد بعد مثل قولك لزيد ما فقد منك مطروح في الموضع
الفلاني ايضا انك في الجبل الفلاني او رايته في المنام انك كنت عالما مثلا او فقد منك في المكان
الشيء الفلاني فان شيئا منها ليس شهادة مع خصوص التعلق بالمعين وعلى ايها النعيم بعض الكلمات
لا ينفع بانه في كل شهادة ويمكن ان يقال ان مرادهم عموم نفس المخبر عنه ولكن المراد في التفرقة ان عمومه
انما يعتبر في الرواية دون الشهادة لا انه في الرواية دائما يكون عاما والمراد ان الشهادة دائما
هو كذلك ويكون المراد بيان احد المميزات لا الجميع ويصح ان يراد من المخبر عنه اعم من المعنى حقيقيا او الفائدة

المقصود ايضا ان طلقاتي بعض ما ذكروه من الامثلة المتقدمة لتعدد المتعلق واما الفرق الثاني فليس المراد انه
كلما كان اخبارا عن حكم لمخلوق فهو شهادة ولا انه كلما يكون رواية فهو حكم للخالق لما مر بل المراد ان الشهادة
لا يكون الا اخبارا عن حكم لمخلوق والاخبار عن الحكم للخالق لا يكون الا رواية فهذا ايضا يكون مميزا في الجملة
والتفرقة ايضا حسنة يشهد بها الاستقراء والايراد بان الشهادة قد يكون في حق الله كالشهادة على شرب
الخمر والزنا لان الحد عند هو شرب الخمر وهو ليس حكما للخالق وان ترتب عليه حكم له وهذان الفرقان على ما
ذكرنا وان كانا صحيحين ولكنهما لا يميزان من جميع الوجوه ولو قيل يشترط في الشهادة زيادة عليهما ان يكون
الغرض من الاخبار اثبات حق الغير على معين تم الفرق هذا ثم ان ما ذكروه من اشتراط الجزم في
الرواية ايضا محل نظر لان المراد ان كان تصريح المخبر بالقطع يخرج مثل ظننت كذا وما لم يصرح فيه
بشيء من العلم والظن وان كان قطعه حقا وصحيح بدام لا أوهم المخبر ان المخبر قاطع يخرج مثل قول
الصدوق او الشيخ قال رسول الله كذا ونقل المحدثين والوعاظ كان آدم كذا ونوح كذا ونقل ابراهيم كذا
الثانية فائدة هذه التفرقة على ما صرحوا به هو تميز ما يكتفى فيه بالواحد وما يجب فيه التعدد وهذا
انما يصح لو ثبت قبول الواحد في كل خبر غير الشهادة ووجوب التعدد في كل شهادة او ثبت ان الاصل فيهما
كذلك ولم يثبت شيء منها نعم يكفي الواحد في بعض الاخبار بدليل ويجب التعدد في مواضع خاصة من الشهادات
وبعض الاخبار قد اعتبر الواحد في بعض المواد من الشهادة بل اعتبر في المراة الواحدة اصنع في البعض وقد
يستدل على اصالة التعدد في الشهادة بالاستقراء وبان الاصل عدم وجوب قبول خبر الواحد الا ما خرج بدليل
ويرد على الاول منع الاستقراء العلمي وعدم حجية الظني منه مع انه لو ثبت ثبت التعدد الدلي لا الكثر منه اجماعا
ومنه يظهر الايراد على الثاني مضافا الى انه يجري في الخبر ايضا وليس مختصا بالشهادة وغاية ما يستدل بكفاية
الواحد في الخبر وجوب حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق واية النبأ ويرد على الاول عدم ثبوت
ما ادعوه ودعوى ثبوته بالاستقراء ثم والاجماع عليه غير مسلم والعمومات التي يستدل بها عليه لا يخلو عن كلام
ولو سلمت دلالتها فمعارضة بعمومات النهي عن اتباع الظن وليس تخصيص الثانية بغير الاولى اولى من العكس و
تخصيص الاولى بغير القول او مع القول المفيد للعلم بنفسه او بضم غيره مع انه ورد ان من اخذ دينه من افواه
الرجال رده الرجال واما حمل الاولى بعد معارضته مع اصل البراءة فيما اثبت تكليفا وطلب الظن الذي علته
كونه قول المسلم مع قلة الفرق فيما اذا افاده وطلبية الظن ضعيف مع ان الاصل لا يعارض شيئا من العمومات و?
عدم متابعة قوة الظن وضعفه في المتنازعات ان اتباع الظن هنا لا دليل عليه والكلام شبيه بطريقة العادة و
على الثاني ما عرفت من ضعف دلالة الاية على قبول خبر العادل على ان ههنا كلاما اخر وهو ان منطوق الاية انه
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فاطلبوا البيان اي العلم بحقيقة الحال ولا تقبلوا خبره فمفهومه ان جاءكم عادل
بنبأ فلا تتبينوا او لا تطلبوا البيان الذي هو الظهور والعلم وذلك اعم من القبول منه اذ ان العادل الواحد اذا
اشهد بالشهادة فيحتمل احد شطري البينة لو رد شهادته ولم يطلب الظهور والعلم والحاصل انه يحتمل خبر الواحد
احد الشطرين او مرات … الرد والقبول المطلقين فلا يلزم من كون خبر العادل اوقي من خبر الفاسق

القبول ثم لو تم الدليلان لاثبتا الحكم في الشهادة ايضا فلا يثبتان ما ارادوا لوجه التفرقة وما ذكرنا ظهر
عدم ترتب فائدة كثيرة على بيان هذه التفرقة والتميز هو يا اقتضاه الادلة في خصوصيات الموارد اذا عرفت هذا نقول
المقدمتين فاعلم انه قد ذهب الاكثر كما في التنقيح الى الاول وهو مختار العلامة وشيخنا البهائي وذهب
المحقق صاحب المعالم والمدارك الى الثاني وحكاه في التنقيح عن جماعة من الاصوليين ومقتضى ان
كل من يقول بعدم الاكتفاء بالمزكي الواحد في الشاهد ليس ان يقول به في الراوي ومن يكتفي به في الراوي لابد
ان يكتفي به في الشاهد واما الفرق بين مزكيها فلا وجه له لان عدالة الراوي ان ثبت بالواحد فهو عنده يقبل
ايضا والا فلا يقبل في الرواية لان معنى العدالة شيء واحد لا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر
فيه ان مراد من يقول بالفرق ليس ان ثبوت العدالة في الشهادة مشروط بتزكية اثنين دون الرواية بل المراد
ان قبول شهادة شخص موقوف على كونه مزكيا اثنين دون الرواية حيث ان بالتزكية لا يحصل سوى الظن
فيمكن الفرق بين افرادها الظن فالتعدد في الشهادة شرط لقبول شهادة العدلين لا لثبوت عدالتهما الحق ان الترجيح
للتعدد ويرجح منها انا العدالة المشترطة في قبول الخبر باية النبأ على ما مر ومقتضى الاشتراط حصول العلم بالشرط
اذ ما لم يعلم لا يعلم وجود المشروط فلا يكفي غير العلم خرج الظن الحاصل بتزكية العدلين بالاجماع فيبقى الباقي
واجيب عنه تارة بمنع اعتبار العلم فيها لان كل ما جعلوه طريقا للمعرفة لا يفيد الا الظن ولان المراد بالعادل
الامر به وهو من يطلق عليه العادل ومن ظن عدالته باحد الوجوه المذكورة يجوز اطلاق العادل عليه واخرى
بان مقتضى الدليل وان كان اعتبار العلم الا ان انسداد باب العلم اوجب الاكتفاء بكل ظن فيه اقول يرد على الاول
ان المراد ان كان منع ان ذلك مقتضى الاشتراط فهو فاسد لما عرفت وكون جميع طرقها ظنية لا يوجب عدم اقتضائه الا
للعلم وان كان ان المراد ان العلم وان كان مقتضى الاشتراط الا ان كون جميع الطرق ظنية انما صار وجها لعدم اعتبار العلم فهو
انما اوجب الاعتبار الظن في الجملة وهو ما اجمعوا على كفايته او الكفاية كلها كالظن الحاصل من تزكية الواحد فلا
مع ان كون جميع الطرق ظنية انما هو على القول بكون العدالة ملكة واما على القول بكونها حسن الظاهر فلا ولانا
ما ذكره من ان العادل النفس الامري من يطلق عليه العادل ففيه ان العدالة وصف حقيقي فالعادل الحقيقي
كان متصفا به في الحقيقة لا من يجوز الاطلاق عليه بالقول لا يجوز الاطلاق الا على من كان له هذه الصفة
في الواقع بالقطع او بالظن المعتبر شرعا وهو ايضا عادل شرعي لا واقعي ومما ذكر من الاطلاق العادل على الحقيقي
مختص بظن ثبت اعتباره ايضا ويرد على الثاني مضافا الى المنع على دليل الانسداد كما ياتي في موضعه انه
الاكتفاء بظن ما لا بكل ظن مع ان الحصول بعد عدم امكان الشرط اما انتفاء المشروط او الاشتراط او قيام غيره
مقامه كالظن ههنا فالحكم بانه المثلث فقيل ابطال الاخرين لا وجه له نعم يرد على هذا الدليل انه يسياتي في اخر البحث
ان من القائلين باشتراط العدالة من يقول بانه لا بد من تحصيل الظن من الخبر عليها وهو كما يحصل من خبر العدلين
على انه يحصل من الظن الناشي ولا شك في كفاية الظن بالعدالة وهو يحصل من تزكية الواحد ايضا **ومنها** ان
التعديل شهادة وكل شهادة يجب فيها التعدد وفيه منع كونه شهادة اولا ومنع لزوم التعدد في كل شهادة
ثانيا كما يظهر وجههما مما مر في المقدمتين وقد ذكر شيخنا البهائي في الدليل هكذا ما اقول خبر شهادة وكل

الواحد واجاب عنه بقوله قلنا نمنع بل اكثرها غيرها وقد اعترض في كلام القوم على الاستدلال بهذا الفحوى لا على كل
احد بقوله لكونه كل خبر شهادة ومنها ان التعديل من شرائط الحكم والاستقراء يعطي عدم كفاية الواحد في شرائط
كالمة الفتوى المرجح وغيرها وفيه منع افادة الاستقراء لذلك ثم حجية هذا الاستقراء لو سلم انه ان
اريد من شرائط حكم القاضي فليس كلامنا فيه وان اريد من شرائط استنباط الحكم الشرعي فهذا لا نعلم من
شرائطه ما اشترط فيه التعدد كيف واعظمها الرواية ويكفي فيها الواحد احتج القائلون بكفاية الواحد ايضا
منها ان التزكية خبر وكل خبر يكفي فيه الواحد وفيه منع كفاية الواحد في كل خبر كما مر ومنها انها شرط لقبول الرواية
والشرط فرع المشروط ويكتفي في الاصل بالواحد فكذا في فرعه والا لزاد الاحتياط في الفرع على اصله وهو
واجيب عنه تارة بانه يشترط في الاصل ثلاثة اخبار واحد للرواية واثنان للتعديل وفي الفرع اثنان فاين ذلك
واخرى بان الشرط هو العدالة لا التعديل فهو احد طرق معرفة الشرط ويرد على الاول ان المراد بالاصل
هو الرواية المخصوصة وبالفرع تعديل راويها بل مطلق تعديل الراوي فرع بالنسبة الى كل رواية ولا شك
ان الراوي اذا كان ممن ثبت عدالته بالاخبار يقبل روايته واما التعديل فلا يقبل تعديل عدل واحد في ثبت
عدالته بالاخبار لا بد من ضم عدل اخر فثبت الزيادة وايضا يقبل رواية عدل زكاه عدلان ولا يقبل تزكية عدل
زكاه عدلان وعلى الثاني اولا ان الشرط في قبول الرواية وان كان هو العدالة ولكن الشرط في ثبوت العدالة هو التعديل
وشرط الشرط شرط بل هو ادخل من الشرط فالقول بعدم لزوم الزيادة فيه اولى وثانيا ان كون العدالة شرطا لا يقتضي
كون التعديل ايضا شرطا وثالثا ان كون العدالة شرطا يكفي للمستدل اذ له ان يقول كما يكفي في ثبوت الرواية الواحد يكفي
في ثبوت العدالة ايضا حتى لا يزيد الشرط على المشروط فالصواب ان يجاب بمنع امتناع الزيادة بل هي موجودة في الاحكام
الشرعية كما في ربع الوصية وربع ميراث المستهل والظاهر ان التمسك بامثال ذلك كالدليل بناء على طريقة اهل القياس
هو استدلال منه وتبعهم غيرهم من غير تفطن كما اشتهر به صاحب المنتقى بل نقل عن بعض العامة التصريح بان ذلك من
القياس ودعوى انه قياس اولوية كما قاله بعض المتاخرين من اصحابنا مردودة بمنع الاولوية بل لا يبعد دعوى عكس
حيث انه يعتبر في الاصل دون الشهادة ويعتبر في الخط لكونه مستندا الى الحس بخلاف الفرع واما ما قيل من ان الشاهد من
ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على الشروط كما هو شان المقدمات مدفوع بان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التعبد
المطلوبية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلاة مع ان وجوده واعتباره زايد عليها برجحه ومنها اية
النباء فانه ما فيها وقد يجاب عنها ايضا بان ذلك انما بالمفهوم وتعارضه المنطوق اذ لم يكن واسطة بين صفتي الفسق و
العدالة في الواقع والاصل الفسق يكون المنطوق انه ان جاءكم غير معلوم العدالة فتثبتوا فلا تقبلوا وتقتضي عدم قبول
خبر من زكاه عادل واحد لانه غير معلوم العدالة ويكون مفاد المفهوم ان جاءكم معلوم العدالة مجردا فاقبلوه ويقتضي قبول
خبر عادل زكى غيره ومقتضى ذلك ثبوت عدالة الغير بقول المزكي وهو مما يقضي الا بانقضاء المنطوق وفيه
انما يتم على اصالة الفسق وقد عرفت عدمها ومنها ان الجمع بين الحكم بعدم قبول الواحد في التزكية وقبوله
في اثبات الاحكام الشرعية كالقتل وامثاله الامور المستعظمة بلا غير مناسب شرعا وفيه انه كيف يستبعد ذلك مع ان
العدالة التي يثبت بها الاحكام الجليلة كالقتل وامثاله الامور المهمة انما يثبت بتعديل عدلين لا بخبر ثقة بشهادة

وحدها

وحدها ولا شك ان عدالة الراوي اقوى حكما من مثل هذه الدعوى ومن عدالة الشاهد بها فاذا لم يرد
عدد القبول هنا مع ضعف الحكم فكيف يبعد هناك مع قوته على انه لعدم الاكتفاء بالواحد في تعديل الراوي
مناسبة واضحة للحكم ليس لخبر لا يجابه قوة الظن من خبره فلو صرف الاستبعاد الى الاكتفاء بالواحد غير كاف
او فيه للاعتبار ومنها ان العلم بعدالة الرواة متعذر غالبا فلا بد من اناطة التكليف بالعلم بل بالظن ولا شك في
حصوله من تعديل الواحد واجيب عنه بمنع كون تزكية الواحد بمجردها مفيدة للظن مطلقا ولكن العمل بالظن انما
ما هو اقوى منه اولى وايضا لا يلزم من عدم اناطة التكليف بالعلم اناطته بمطلق الظن بل يمكن ان يكون بنوع الخبر
على كفايته وقيل في تقريب هذا الدليل انه اذا كان سبيل العلم بالاحكام منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل
بالخبر المجرد تعديل واحد واما اثبات الحقوق فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم يحصر المناص
فيها في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب بانبات اللحم ومثله واهل الخبرة بالفقر والاعسار ونحو ذلك
مثل القيمة يكفي فيها الواحد ولا حصر للحكم بوجوب الاثنين وقد ينحصر الاحكام المتعلقة بالموضوعات التي
ليس بيانها وظيفة الشارع انما تعلقت بما هو في نفس الامر موضوع وان يحصل للمكلف العلم به فهو والا
فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل وليس من باب الرواية والشهادة
اقول فيه انا ان نقول ان الاحكام ايضا مثل الحقوق والمدار فيها على العلم او الخبر الذي تزكيه راويه عدلان
لا الظن ويكون اخبار الطبيب واهل الخبرة مثل القيمة ثم بالقياس الحمل والوجه في عدم كفاية الواحد فيه
بعد عدم الدليل عليها الا مع انه لو كان من قبيل القيمة لكان وجوب قبول الواحد فيه مطلقا محل كلام كما
ياتي وقوله فان يحصل للمكلف العلم به والا فيرجع الى الظن فيه منع الرجوع الى الظن بل الا حكم بثبوت الحكم
فانه لو قال الشارع انلت الله اللحم المعلوم محرم ونحن العلم لا يحرم فاي شيء يترتب عليه اذا الحال لو علمنا
بالتكليف بتحصيل العلم فيها واما لو قلنا بان الاحكام المتعلقة عليها منوطة بالعلم وبدونه لا يتحقق الحكم
فلا يلزم منه ح دليل كفاية الواحد بان المدار في زماننا تزكية الشيخ والعلامة وامثالهما وهم ينقلون
عن غيرهم وهو اقتصار شيء منهم انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم
فالقول باشتراط التعدد انما يتم لو كان المزكي يعرف العدالة من المعاشرة واتى بالشرط اثباته وفيه ايضا عن
ثالث المذكور تزكية الواحد حيث ان مذهبه في العدالة غير معلوم والقول الاول بالعام بالخلاف والوفاق اذا اطلق
يوجد ما يوافق الكل مما ذكرنا فيما بعض فيه ايضا وبما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الطرفين والظاهر ان احدا من كل في
هذه المسئلة لم يتامل فيها حق تامله وقال ربما قال بتقليد البعض من قال والتحقيق ان العامل بالرواية
ان كان ممن لا يقول باشتراط العدالة او الوثاقة في رواتها فهذا البحث ساقط عنه وان كان ممن يقول
باشتراطهما فاما ان يكون عمله بالاخبار من حيث افادتها الظن ولاجلها اولا فالاول اما ان يقول باشتراط العدالة
لاجل ان الظن من الخبر لا يحصل بدون عدالة راويها كما قيل او لاجل دليل اخر ويقوم انه على هذا القول لا معنى
لاشتراط العدالة الا من جهة السعه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن فاسد اذ القائل بحجية الظن لا ينكر امكان
دلالة دليل على عدم حجية بعض الظنون فيمكن ان يدل دليل على عدم اعتبار الظن من خبر غير العادل فان قال انه

تحصيل الظن فاما لو قيل بان تحصيل الظن من الخبر يتوقف على العلم بعدالة الراوي او يكفي الظن فان كان الاول
لزم عدم الاكتفاء بل الاثنين ايضا اذا لم يحصل بقولهما العلم وان كان الثاني فالمناط الظن بالعدالة وهو
قد يحصل بتزكية الواحد وقد لا يحصل بالاثنين وان قال انه لا اجماع ولا دليل اخر في الرجال الثاني اذ لا ريب من ترتب
باشتراط العدالة وليس عليه الا الاخبار الا انها افادتها الظن والحكم بعدم كفاية الواحد لعدم دليل عليها كما عرفت
بل بعدم كفاية التعدد ايضا لجواز ان يكون التعديل من قبيل الفتوى وهي ما يبتني على الظن الحاصل من الادلة
التي يعتبر في المسالة بعد الفحص عنها وعن معارضها وعن وجهها وكل ما يتعلق بها بل كونه منها اشبه اذ المزكي
لم يلاق الا احادا من الرواة ولم يكن حال الجميع معلوما بالاشتهار ونحوه بل الفحص عن احوالهم وعلى الجهد التام
الدافع منهم ولاحظ القرائن واقتصروا ما اقتضته اراؤهم وعلى هذا فلا يكون حجة لسائر المجتهدين وان تعدد ولا نسلم
ان المجتهدين في الاحكام يمكن ان لا يكونوا مجتهدين في علم الرجال فيجوز لهم التقليد اذ لو كان كذلك لما كان لهم
في فحصهم عن معارض التعديل وكلامهم عن الترجيح بين الجرح والتعديل وامثال ذلك بل يكون عليهم تقليد احد
المجتهدين في علم الرجال او اعلمهم فتعين ان المجتهد في الاحكام قادر على ترجيح تعديل الرجال وجرحهم
قدر ما يقدر عليه الرجاليون الذين كتبهم عندنا واقربهم الينا وبينهم كما بيننا وبين بعض المجتهدين في الاحكام
الى زمان العصمة هذا مع انه لو كان من قبيل الشهادة في تقليد الميت فيها كلام وجوازه يحتاج الى
الدليل ثم لو سلمنا عدم كونه من الفتوى فكفاية الاثنين في كل شهادة ممنوع [illegible] عليها دليل ولا
يتوهم انعقاد الاجماع على كفايتهما اذ لم [illegible] الا طائفة من المتاخرين واما القدماء فلا نعلم منهم الاكتفاء
بالاثنين بل الظاهر انهم كانوا بانفسهم مجتهدين في الجرح والتعديل ولا يعتمدون فيها بمجرد الشهادة و[illegible]
الاكتفاء بها في تعديل شهود الحقوق غير مفيد هنا لان القياس باطل هذا مع انه لو كان من باب الشهادة
لما امكن العمل بالتعديلات المنتشرة في هذا الزمان لان الشهادة الثالثة لا تقبل في شهادة الفرع واكثر
التعديلات كذلك ولان الحكم بخط الشاهد وكتابته وخاتمه غير جائز وان امن التدوير فضلا عما نقل
عن خطه بوسائط ووجدان الكتب من الشهود غير مفيد اذ لا نعلم تذكرهم لجميع ما ذكروه فيها لو كانوا احياء
ومما ذكرنا ظهر لنا ان الظاهر انه لا بد في الاجتهاد في علم الرجال على القول باشتراط العدالة وبحجيتها وان
كان في حجية هذا الاجتهاد ايضا كلام واختار الناظر فيه ثم مجال للقول بعدم اشتراط العدالة
لعدم الاباعلم بحجيته في معرفتها فان المزكين ايضا مجتهدون [illegible] فلا تبعد المخالفة في كفاية الواحد
او اشتراط التعدد كما في سائر القضايا **فوائد الاولى** يقبل تزكية غير الامامي العدل
واحدا او متعددا على القول بعدم توقف العدالة على الايمان **الثانية** لا فرق بين الجرح والتعديل في
جميع ما ذكر ونقل عن شيخنا البهائي الفرق اذا صدر عن غير الامامي فلم يقبل الاول وكان التجريح فلان
الايمان عنده غير الامامي جرح فلعله بني على طريقته وعبارة الاطلاق في الجرح والتعديل ان كان [illegible]
الى ما هو متبع عند الكل فلا بد من حمل جرحه على ذلك ايضا والا تحرير الكلام في العمل [illegible] **الثالثة**
اذا روى عدل خبرا في تعديل او جرح فهل يقبل مطلقا او يبتني على كفاية الواحد الظاهر الثاني

والاظهر هو الاول لانه خبر ثبت حجيته ولا يشترط التعدد في تعديل الامام وجرحه **منهاج** اختلفوا
في كفاية الاطلاق في الجرح والتعديل من دون ذكر السبب على اقوال ثالثها كفايته في التعديل دون الجرح [illegible]
[illegible] في المبادي وهو منقول عن الشافعي ورابعها عكسه وخامسها وهو المحكي عن الرازي كفايته ان صدر
من العالم بالاسباب دون غيره وسادسها كفايته لو علم اتفاق مذهب المزكي والمعدل في الاسباب
والا فلا وهو مختار العميدي في شرح التهذيب والشهيد الثاني وسابعها كفايته من الفقيه العالم بالخلاف
في الاسباب اذا علم الاتفاق او كان في مقام الشهادة لمن يريد العمل بقوله اختاره والدي العلامه
طاب ثراه في الكتب الثلاثة والحق هو السادس اما الكفاية مع علم الاتفاق فقط ولما عرفتها بد في
ظهور الحال فقد ولا ابتناء على مذهبه فلا يتحقق ما هو الشرط عند المعدل لما احتج الاول وهو القاضي
ابو بكر بان الشاهد على الجرح والتعديل ان لم يكن بصيرا باسبابها لم يصلح للتزكية وان زكاه لم يكن عادلا
وهو خلاف المفروض وان كان بصيرا فلا حاجة الى ذكر السبب وجوابه ان اريد البصيرة بالاسباب كما
هو ظاهره يختار الثاني ولعل ما يعده سببا لم يكن سببا عند المعدل وهو محل النزاع والخلاف وان اريد البصيرة
بالخلاف يختار الاول اولا ونمنع عدم صلاحيته للتزكية والثاني ثانيا ولعله بني على اعتقاده
وايجابه التدليس لو سلم فانما هو اذا علم المخبر بتقليده بقوله ايضا مطلقا كما هو الظاهر كذا وان اريد البصيرة
بما قبل الكلام في تزكية ارباب الرجال ولا يتصور في حقهم عدم العلم بالاسباب والخلاف
او يعلم غير متعلقهم في فيه الاكتفاء بالاطلاق قلنا الاكثر فرضوا المسألة مطلقة بل صرح الباغنوي
بالتعميم مع انه على التخصيص ايضا لا يفيد كما يأتي وحجة الثاني وجوابها كما هو [illegible] ويأتي ودليل
الثالث وجهان احدهما انه لو اكتفى في الجرح بالاطلاق لادى الى التقليد للاختلاف في اسبابه
فربما لم يكن السبب جرحا عند المعدل فان قلت الاختلاف في اسباب الجرح اختلاف في اسباب العدالة
ايضا قلنا الاطلاق الجارح يقتضي عدم ارتكاب ما هو فسق في الجملة واسبابه مختلف فيها واطلاق
المعدل يقتضي انه لا يعلم الفسق اصلا غير مقيد بمذهب ووجه ذلك بان العدالة رفع الجرح
فالتعديل رفع الايجاب الجزئي الذي يرجع الى السلب الكلي وفيه انه يفيد السلب الكلي على مذهبه
لا مطلقا والتوجيه بالبناء على اصالة العدالة غير مفيد كما لا يخفى وثانيهما ان العدالة يفتقر الى اجزاء
وشرائط يتعذر ضبطها والجرح يكفي فيه انتفاء جزء او شرط وفيه انه ان اريد تعذر الاطلاع
على اجزاء العدالة وشرائطها فينبغي ان لا يسمع التعديل اصلا وان اريد تعذر ذكرها
ففيه انه لا يلزم ذكرها بتفاصيلها بل بلفظ دال عليها كان يقال انه صاحب ملكة ودليل الرابع
ايضا وجهان احدهما ان مطلق الجرح كاف في ابطال الاعتماد وليس مطلق التعديل كذلك لتنازع
الناس فيها الى البناء على الظاهر وثانيهما ان العدالة تلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها ويرد على الاول
ان الجرح ايضا مختلف فيه مع ان التنازع الى البناء على الجرح اغلب وعلى الثاني انه كما ان الالتباس
لكثرة التصنع من موانع قبول الاطلاق في التعديل كذلك الاختلاف في اسباب الجرح ايضا من الموانع

حجة الخامس انه لو اجتمع احدهما بقول غير العالم بالاسباب كان ابقاء مع الشك بخلاف العالم وجوابه واضح فان
العلم بالاسباب مع غاية الاختلاف لا يوجب القطع احتج السابع بان القدر الوضيع المطلع على اشتراط العدالة
واختلاف الناس فيها وفي اسبابها اذا اضعف كتابا في التعديل والجرح لان يكون هذا بين العلماء ويعرف احدهما
من سبب لم يكن سببا عند كثير ممن يرجع الى كتابه واكتفى بالاطلاق كان مدلسا واضحا الالباء عليه بمذهب يرده
بانه انما يجوز في مقام الاجتهاد لمن يستفيد ويقلده لا لمن عقيب من المجتهدين المختلفين فيما يتحقق به التعديل و
الجرح كما هو شان علماء الرجال فيجب ان يكون مرادهم من العدالة عند الاطلاق ما هو مسلم الكل فان قيل الخلاف
بالظاهر يجوز عند كثير من الاصحاب في العدالة بالمعنى الادنى فاذا اقتصر على الاعلى لزم التدليس من جهة اخرى
قلنا يلزم ذلك لو كان بناؤهم في جميع الاذن على الاطلاق وليس كذلك بل لا يخرجون بالاطلاق الا من هو مجروح
عند الكل واما غيره فاما يسكتون فيه او يذكرونه بما علم اتصافه به كما يقولون انه فاضل او كان صدوقا او خيرا
او فاضلا ومن ذلك يندفع ما يتوهم ايضا من ان ارادة الاعلى وان كانت تسلم بها لتعميم نفع ولكنها يفيد فائدة
اخرى وهي انه قد يكون مذهب البعض في العدالة هو الادنى فلا يعلمون اتصاف الراوي بها او لا انا نرى الفقهاء
كثيرا ما يطلقون في ذكر الفاظ خلاف الرواية ومعانيها في مقام التاليف غير المقلدين ويعلم ان مرادهم ليس المعنى الاعلى
كما تقولون في صحيحة فلان مع انا نرى بعض رواتها ممن وقع الخلاف في عدالته وضعفه وكثير لم يعدله الا واحد
لا نه ما ذكرتم انه كل من يذكر الصحيح مطلقا في مقام التاليف يريد به ما كان جميع رواته عدلا كذا وفيما قد حيث ان التاليف
بالاستدلال ليس التقليد مع انه ليس كذلك بل بناؤهم على معتقدهم ولا يلزم التدليس لانهم لا يذكرون ادلتهم فيما
هذه الالفاظ في مواضعه ويقتصرون عليه او هي معلومة من الخارج وكذلك بناء الفقهاء في كتبهم الاستدلالية
حيث يفرعون المسائل على القواعد الاصولية بحسب ما هو مذهبهم فيها وسيأتي زيادة تحقيق وتوضيح لذلك في بحث
الاجماع المنقول وعلى هذا فيمكن ان يكون بناؤهم على معتقدهم وان لزوم التدليس انما هو لو علم عدم بيانهم
لمذاهبهم في الجرح والتعديل واما مع احتمال ذلك واحتمال انه لم يكن معلوما لنا الان مع انه في كون تاليف كتب الرجال ذكرها
مرجعا للعلماء كلاما مذكورا في مطاوي ذلك الكتاب هذا على انه قد يتحد مذهب غير معروف في الاولين كما مر حجة
في العدالة تبعيض الملكة من انها انما هو بعد ذلك بان العلامة طاب ثراه **منهاج** اذا اجتمع الجارح والمعدل
فيحتمل فان لم يكونا متعارضين فلا كلام فيه وان تعارضا كما اذا اتحد الزمان ونحو ذلك مما يكون وقول كل منهما مطلقا
او يكون قول الجارح مقيدا بسبب خاص وقول الثاني انما يكون قول المعدل مقيدا للتعديل فقط من دون نفي ذلك
السبب الخاص او معه اي تخصيصه وقولته في نفي السبب المذكور في الاخير وان لم يكن من باب تعارض الجارح والمعدل
حقيقة ولكن بذكر حكمها هنا للمناسبة فهذه صور اربع فقيل بتقديم الجرح مطلقا وقيل بتقديم التعديل كل
وفصل ثالث والعلامة الاكثر فقال انه يعين الجارح السبب ونفاه المعدل بخصوصه مع الاطلاق او قيده به يرجع الى
المرجح من الاكثرية والاورعية والاضبطية وغير ذلك والا فيقدم الجرح وحاصله تقديم الجارح في الصورتين
الاولين والرجوع الى المرجح في الاخرين وذهب المحقق الى تقديم الجارح في الصور الثلث الاولى وقال بالرجوع الى
المرجح في الاخيرة وذهب السيد جمال الدين بن طاوس وصاحب المعالم الى الرجوع الى المرجحات مطلقا

ونسب الى

ونسب الى جماعة من محققي اصحابنا ثم في صورة الرجوع الى المرجح اذا فقد يتوقف على جميع الاقوال ونقل والدي
العلامة طاب ثراه في حاشية التجريد القول بالتوقف مطلقا عن الشيخ احتج الاولون بان في الجرح زيادة اطلاع
لم يطلع عليها المعدل وما نفاها وايضا غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول علمت فسقه فلا منافاة في
بينهما فيصدقان ويلزم تقديم الجارح ومنهما انهما لا يجريان في الصورتين الاخيرتين لسند الثاني
بانه لما كان الاصل هو الفسق يمكن حمل كلام الجارح على عدم ظهور عدالته عنده شرعا ويكون معنى قول المعدل ظهور
عنده فيصدقان ويلزم تقديم العدالة وفيه ضعفا فان الاصح اصالة الفسق وعدم جريانه في غير صورة الاطلاق والجرح
انه لم يرد علاوة على جرح مجهول الحال والمتبادر منه ايضا وجود صفة الفسق وانعقاد دليل الثالث انه في الاولين
لا تعارض لتمكن من التوفيق مع الاخر على ما مر فيجب قبولهما ويلزمه ترجيح الجارح بخلاف الاخريين فان قيل معنى قول
المعدل انه ظهر حسن الظاهر او الملكة على الاختلاف فيصدقان بحكم حسن ظاهر من شهد له او اتصافه بالملكة وهو
حكم بكونه عادلا وتصديق الجارح حكم بكونه غير عادل فيتعارضان قلنا لا نسلم ان كلا من حسن الظاهر والملكة يجتمع مع
الفسق الباطني فمعنى قول المعدل انه حسن الظاهر او متصف بالملكة وما ظهر له منه فسق باطني ومعنى قول الجارح انه ظهر
لي فسقه فلا تعارض ولا يلزم منه اجتماع العدالة والفسق للعدالة لان حسن الظاهر او الملكة يعني العدالة اذا لم يعلم معه
الفسق الباطني فان قيل ان القائلين بالملكة من يقول بمنافاتها مع صدور المعصية مطلقا قلنا نعم ولكنه لا يقول
بامتناع صدورها عن ذي الملكة وان قال بزوالها به وبناؤه على الاستصحاب في محل الصدور وهو لا يابى في الجملة
واقعا واما الرجوع الى المرجح في الاخريين فللتعارض ووجوب تقديم الراجح وفيه منع وجوب التقديم بهذه
المرجحات لعدم دليل عليه ولم نظفر الراجح دليل بل الدليل على عدمه والحق اذا لا يتصور التفرقة بين نفي السبب الجامع
مع الاطلاق وعدمه احتج الخامس بتعيين احدهما ان دليل الجمع وترجيح الجارح مطلقا او في بعض الصور كان
هو امكان الجمع والاولوية ولا دليل على اعتبار مثل هذه الاولوية وفيه ان الدليل لم يكن مجرد ذلك بل علة الظاهر
في بعض الصور وثانيهما ان الذهاب الى الجمع في بعض الصور كان لتوهم عدم التعارض وليس كذلك نعم التعارض في
الصورتين الاخيرتين من باب تعارض النصين وفي الاولى من تعارض الظاهرين وفي الثانية من تعارض الظاهر و
النص وكما تقدم النص على النص والظاهر على الظاهر بسبب المرجح كذلك قد يقدم الظاهر على النص بسببه وهذا ان المراد
بالظاهر انه كان نقل المعدل فلان عدل حيث انه ظاهر في انه لم يرتكب الفسق الذي نسب اليه الجارح كما هو الظاهر من قوله
فيمكن معنى قوله عدل انه حسن الظاهر او متصف بالملكة الاستصحابية وهذا اللفظ نص في احد المعنيين وليس الظاهر منه معنى
منها انه لم يرتكب الفسق اذ لا منافاة وانما ولا نعلم من منها وبين ارتكاب الفسق باطنا فان كان المراد به هو ظاهر حال
الراوي فيرجع الى ان قول المعدل نص في احد المعنيين والظاهر مع احتمال ان كان ظاهر انه لا يرتكب الفسق واقعا فيه الا انه
ان هذا الظاهر يمكن تقديمه على النص والجرح كيف مع ان المجتهد نفسه لو بذل نفسه لو اختبر احدا وعرف عدالته ثم شهد
على ان نفسه يجب عليه القبول وقول المعدل مع ابي مرجح كان ليس اقوى من اختياره بنفسه وحجة القول السادس وا
فساده مع امكان الجمع بما مر ظاهر وظهر من جميع ما ذكرنا ان الحق هو التفصيل بتقديم الجارح في الاولين والتوقف
في الاخريين **فائدة** ما مر من الخلاف في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص والخبر قبل الفحص عن المعارض

في قبول قول العدل انه والحق عدم لزوم الفحص عن المعارض كما في نفس الخبر بل هاهنا اولى لقلة التعارض
الا على كون دليل قبول تعديلهم هو الاجماع حيث ان القدر المجمع على قبوله انما هو بعد الفحص وبحاله الاكثر
بلزوم الفحص ولا يخفى ان هذا الخلاف انما هو في حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق
التعديل والجرح كتعديل الشاهد في هذا الزمان مثلا **منهاج** يعتبر العدل لتحصيل
شروط الراوي على القبول باشتراطها وقت الاداء لا التحمل للاصل والاجماع فما ظاهر القبول من اختلط
حاله فيها كمن خلط بعد استقامته كمحمد بن علي بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير وغيرهم من
الواقفية الذين خلطوا في زمن الكاظم ع والفطحية الذين خلطوا في زمن الص ع ومحمد بن عبد الله
ابي الفضل والشلمغاني وابي الخطاب واحمد بن هلال وابن ابي العزاقر وعكسه كالحسين بن
بشار وعلي بن اسباط ومثلهما وقت الاداء ويعرف ذلك بالتاريخ او القرينة وعدم نقلها رواية
الاصحاب عنهم وتصريح الاجلاء بقبول روايتهم حيث ان المعهود من حالهم كمال الاجتناب
من ارباب المذاهب الفاسدة وفيه تامل لجواز ان يكون الرواية لعلمهم بصحتها من جهة
اخرى غير الاستقامة وهذا هو الراجح قبول العصابة من بعض هؤلاء مطلقا اي من غير فحص عن وقت
الاداء وان لم يكن تاريخ ولا قرينة فيرد الرواية الا اذا علم وقت الرواية دون الخلط او الاستقامة
فليبنى على اصالة تاخر الحادث **منهاج** نقل الحديث بالمعنى جائز وقال بعض العامة
بمرادف ومالك وابن سيرين وابو بكر الرازي على المنع مطلقا والمراد نقله مسندا واما بغيره
فلا خلاف في جوازه بل عليه مدار القصاص والوعاظ غالبا بعد الاصل الاجماع واتفاق
ارباب المحاورات وخصوص المستفيضة من النصوص الدالة على جوازه بشرط ارادة المعاني وان
نزيد في الالفاظ او ننقص والاستدلال بحصول المقصود وبنقلهم عن النبي ص في وقايع احاديث
متحدة بالفاظ مختلفة وراجع الى بعض ما مر وبجواز الترجمة بالعجمية اجماعا فبالعربية اولى وبغير رواف
بتمام المقصود وبوقوعه في القصص القرانية وبقول بعض الصحابة ان النبي ص قال كذا او نحوه
هذا ثم انه يشترط فيه كون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ ومعانيها وكون الترجمة مساوية للاصل في
الافادة بل لا يمكن النقل بالمعنى بدون الاول وليس نقلا بالمعنى بدون الثاني وقد يشترط
ثالث وهو تساويهما في الجلاء والخفاء والادلة غيرنا هضة باشتراطه وقد علل بان الخطاب
الشرعي قد يكون بالمحكم وقد يكون بالمتشابه لحكم لا يصل اليها عقولنا فلا يجوز تغييره ورد بان
التشابه ان اقترن بقرينة مفسرة ليس بمتشابه فلا يضر تغييره والا فالحمل على احد المعاني ليس
نقلا حقيقة اقول قد يكون اللفظ متشابها ولكن يصل السامع الى المراد بملاحظة سائر الاخبار
والادلة بعد الاجتهاد فيمكن ان يكون الحكم في الوصول بعد الاجتهاد فتغييره غير جائز ولكن الحكم
باشتراط التساوي بمجرد ذلك الاحتمال بعد اطلاق الاخبار واصالة عدم وجود حكمة في التشابه
لا وجه له نعم اللفظ قد يكون ظاهرا وقد يكون نصا ولكل منهما حكم كما يجوز تخصيص العام با

دون المخصص على جميع الافراد وايضا يجري في الظاهر ما لا يجري في النص من الاجتهادات كظهور الظاهر والنص
كالعام بجميع افراده او ما المعكوس لا يحتمل الامر مما يوجب التدليس والاغراء فهو مثل شرط التساوي والحاصل انه اذا
كان التفاوت موجبا للتفاوت في الاجتهاد فلا يجوز والا فيجوز الا ان يحتمل في التجوز باصالة انتفاء ما يفيد
معه الحكم كالمخصص المنفصل ويعم الاخفاء وجد مثله احتج المانع بان في هذا الباب يؤدي بحاله الى الاختلال
لاختلاف العلماء في معاني الالفاظ والتنبيه في الاستنباط فالنقل في كل مرة يوجب تغييرا ما حتى يتغير المعنى بالكلية
وبالتدبر فيما عرفت ان النزاع في النقل مع الاسناد ومثل قال النبي كذا او حدثني فلان كذا او اخبر كذا ومعنا ان سياق الالفاظ
لا سيما قال انه يصدر منه هذا اللفظ فغيره يوجب الكذب وبقوله ص نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها
كما سمعها ولا دلالة كما سمعها انما يكون مع ذكر لفظ خاص سمع منه والجواب عن الاول ان النقل بشرطه وهو ان يكون
معتبرا لنا افاده الاصل غير موجب للتغيير فلا الاختلال ولا يجوز النقل الا مع العلم كما يأتي في موضع الاختلاف والترجيح
بالاجتهاد لا يجوز النقل الا مع التصريح بالاجتهاد فلا يضر الاختلاف وعن الثاني بمنع اختصاص معنا في هذه الالفاظ
بصدور اللفظ مسلما ولكن التجوز جائز ومع القرينة لا يستلزم الكذب والرواية عليه عمر وعن الثالث بانه لا دلالة
له على وجوب التادية باللفظ لصدق التادية كما سمع عرفا بتادية المعنى كما هو على انه لا دلالة له على الوجوب
غايته ما يفيد الاولوية وهي مسلمة **فائدتان الاولى** لا يجوز النقل بالمعنى من العالم به فلا يجوز النقل بحسب
ظنونه بالظنون الاجتهادية اذ ظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلديه خاصة ولان هذا القدر من المسلم شبه نقله
باللفظ التسارع في المحاورات وما اجمعوا على اعتباره في الالفاظ **الثانية** هل الاصل في الاحاديث
المروية كونها منقولة باللفظ او بالمعنى الظاهر انه غير متحقق منهما الا مع حجة خارجية كما اذا استدل بخصوص اللفظ بعينه
في صدور اللفظ **منهاج** راوي الحديث لا بد له من مستند ويقع له النقل ومستند من يروي بالمعنى
السماع والفاظه حدثني وسمعته واخبرني وانبأنا وانا يقول قال وامر وامرنا ومن السنة كذا وعنه وكذا ونحو
فيرد الى محل السماع وان تفاوت قوة وضعفا فالعمل بما روي باحد هذه الالفاظ عند ابن الا في المراسيل
في غاية الاشكال ومستند غيره وجوه الاول السماع من الشيخ سواء الحاله من حفظ او كتاب وقصد اسماعه
منفردا او منضما او اسماع غيره والثاني قراءة الراوي او غيره عليه مع تصديقه سواء كانت القراءة من الحفظ او الكتاب
وسواء كان القاري يحفظ الشيخ او في الاصل بيد ابي يده فقد غيره وسواء وقع التراوي او لا مع العلم بالصوت والقرينة
والثالث الاجازة وهي الاخبار اجمالا بامور مضبوطة وهي اما تكون لمعين بمعين شخصا او نوعا او بغير معين لمعين بمعين
كذلك والاول اعلى انواعها بل لا خلاف في جوازها وفي الثالث خلاف وفي الاخيرين اكثر منه وبالجملة في احتمالها التقيد
حيث طلب من شيخه السيد تاج الدين الاجازة له ولاولاده الذين ادركوا اجيزه من جماعة جميع مروياته فاجازهم ذلك
بخطه ومنه يظهر صحة الاجازة لغير المميز من الاطفال بشرط الانفصال فيحل وقد رايت خطوط جماعة من فضلائنا
بالاجازة لابنائهم عند ولادتهم مع تاريخ ولادتهم منهم السيد جمال الدين بن طاوس لولده وشيخنا الشهيد
من اكثر مشايخه العراق لاولاده الذين ولدوا بالشام قريبا من ولادتهم وذكر الشيخ جمال الدين احمد بن صالح
ان السيد فخار الموسوي اجاز والده لما سافر الى الحج قال فاوقفني والدي بين يدي السيد فحفظت منه انه قال لي

اجزت لك ما يجوز لي روايته قال ويستعمل فيما بعد خلاف ما خصصت به ولا يصح الاجازة لمجهول ولا لمعدوم ولا بعمّه
ولا للحمل وقيل يجوز للمعدوم مطلقا او معطوفا على الموجود والرابع المناولة وهي ان يعطيه كتابا ويقول هذا
هذا سماعي او روايتي وهي اما مقرونة بالاجازة او مجردة وفي صحة الرواية بالثاني خلاف والاظهر الصحة لرواية احمد
بن عمر الحلال [illegible] والخامس الكتابة وهي ان يكتب الشيخ لحاضر او غائب ما سمعه بخطه او بخط ثقة
مع اذنه بشرط مشاهدة الكتابة او معرفة الخط مع الامن والسادس الاعلام وهو ان يعلمه ان هذا سماعي بلا اجازة
الاول حجة مطلقا والباقي ان عرف اذنه في الرواية والكل في العمل حجة والاول اعلاها وقد يزاد الوجادة
وهي ان يجد شخص احاديث بخط راويها او في كتاب الراوي عنه ولم يسمعها منه ولم يتصل اليه بل الاخبار المتقدمة
وهي بنفسها ليست حجة خلافا للبعض منهاج من السنة فعل المعصوم وقد وقع الخلاف في حكمه والناحية
وتحقيق المقام يتفصل برسم مقدمات الاولى التأسي يتحقق بايقاع الفعل على الوجه الذي فعله لاجل انه فعل فيعتبر فيه
ثلثة شروط اتحاد صورة الفعل ووجهه وفعله لاجل انه فعل ومن اقتصر فيه على الاولى فقد قصر الثانية اعلم ان القوم تكلموا
في هذه المسئلة ولكن لم يتم كلامهم لوجوه الاول ان الجمهور خصوا الكلام بفعل النبي وكثير من اصحابنا وان جعلوا
عنوان المسئلة بفعل الحجة او المعصوم ولكنهم في مقام الاستدلال استدلوا غالبا بما يجري الا في فعل النبي الثاني
ان الكلام في فعل المعصوم يمكن على وجهين احدهما انه اذا فعل فعلا هل يجب علينا فيه التأسي او يستحب او يباح
وبالجملة يكون الكلام في حكم التأسي وثانيهما انه هل يدل ذلك الفعل على حكم في حقنا سواء كان ذلك الحكم في حق
فعله ايضا او لم يكن ام لا اولى وقد وقع الخلط في هذا المقام لكثير فتكلموا في المقامين خلطوا من غير تمييز لاحدهما
عن الاخر وتكلموا في كل منهما بدليل الاخر الثالث انهم تكلموا في حكم فعل علم وجهه من الوجوب والندب والاباحة
وفعل لم يعلم وجهه واختلفوا في الثاني فهم بين موجب له ومبيح وقائل بالندب ولا شك ان ما لم يعلم وجهه قد يعلم في
الجملة كما انه يعلم انه ليس طاعة مثلا او انه مما يتردد في جزء فان كان مرادهم بما لم يعلم وجهه ما لم يعلم اصلا
فيخرج ما لم يعلم في الجملة مجملا وان كان الاعم فلا يصح الحكم بالوجوب والندب والاباحة كلية وايضا قسموا الفعل
الى العادة والعبادة وبينوا احكامهما وقد يعلم عدم كون فعل عبادة ولكن يتردد في كونه من الاحكام الخمسة
واهملوا حكمه ايضا الرابع انهم قسموا افعاله الى ما يكون من العادات وقد يعبر عنها بالطبيعيات او الجبليات وهي
الافعال التي لا يخلو النوع او الانسان عن جميعها كالاكل والشرب والنوم واليقظة والحركة والسكون
وامثالها والى غيرها وقالوا ان حكم الاول لا يخفى وانه لا خلاف في انه مباح له ولامته وقالوا ان ما يتردد في كونه
من الجبلي او العادة حكمه كذا وهذا غير متجه لان المراد بالجبليات اما ما لا ينفك عنه النوع او الانسان
اي مطلق الامور المذكورة من غير تقييد بخصوصياتها كهذا النوم وهذه اليقظة واكل هذا وهذا الطريق [illegible]
من غير ملاحظة افرادها او المراد كل فرد من الافراد التي يتحقق هذه الامور في ضمنها فان كان الاول فلا معنى
للتردد بين الجبلي والعبادة وان كان الثاني فحكم كلها مباح غير صحيح لان اكثر افرادها
من المكروهات او المندوبات بل جميع المحرمات والواجبات من افراد الحركة والسكون والاكل والشرب
وغيرها الثالثة قد عرفت ان النزاع في افعاله على وجهين احدهما في التأسي والثاني في حكمه في

في حقنا وههنا وجه اخر يمكن النزاع فيه وهو ان فعله الذي لم يعلم وجهه هل يحكم بتعيين وجهه بالنسبة
اليه ام لا ولو حكم فما هو ولكن الظاهر انه لا نزاع في ذلك ولم ينقل احد التعيين في حقه ما لم يعلم وانما النزاع في
التعيين بالنسبة الينا كما صرح به الرازي والعضدي وبعض شراح المنهاج وكلام السيد والشيخ في الذريعة و
العدة وان اوهم اولا كون النزاع في الاخير ايضا الا ان ما بعده يدل على ان مرادهما هو الحكم بالنسبة الينا فظهر
من العميدي في [illegible] وقوع النزاع في الاخير ايضا وهو غير ثابت الرابعة اعلم ان فعل المعصوم لا يخلو اما
يعلم انه طبيعي بالمعنى الاول اي المطلق دون الافراد او يعلم انه ليس بطبيعي واما التردد بين الطبيعي
بهذا المعنى وغيره فغير متصور والثاني على قسمين لانه اما يعلم انه من الشرع او لا والاول على اقسام لانه اما
يعلم انه عبادة اي ما يحتاج الى القربة او يعلم انه ليس بعبادة بل هو تشريع غير العبادة كتزويج الازواج عند الشيخ او
الحكم بالايجاب والقبول عند النكاح ونسميه وضعيا سواء كان من قبيل الاسباب كما مر او الاثار كالاذان
قبل تقضيها بعد صدوره وفعل عنه او يتردد بين كونه عبادة او وضعيا كالاستقبال عند الذبح والثاني اي ما
لم يعلم انه من الشرع اما يعلم انه ليس بتشريع ونسميه اتفاقيا او يتردد بين التشريع والاتفاق وهو على اقسام
لانه اما يتردد بين الاتفاق والعبادة او بينه وبين الوضع او بين الثلثة فهذه ثمانية اقسام وينقسم سوى
الاول منها الى ما يعلم انه خاصة للنبي او عامة للشرعية او يشك في عمومه وخصوصه وعلى التقادير الى ما يعلم
انه بيان المجمل وما يعلم انه ليس بيانا وما شك في بيانيته وعدمه وعلى تقادير العلم بالبيانية اما يكون المجمل معلوم
الوجه اولا وعلى تقادير العلم بالوجه اما يكون الوجه المعلوم وجوبا او ندبا ان كان الفعل عبادة او يكون الحرمة
او الكراهة على القول بصدور المكروه عن المعصوم كما هو الحق وعلى تقادير العلم بعدم البيانية او الشك اما ان
يكون نفس الفعل معلوم الوجه او لا وعلى كونه معلوم الوجه اما يكون الوجوب او الندب ان كان الفعل عبادة
او الاباحة او الكراهة ان كان وضعيا او اتفاقيا والاقسام الى الاقسام الحاصلة بسبب معلومية الوجه
وعدمها وبسبب اقسام الوجه يحصل بضرب [illegible] في كونه عبادة او غيرها فانه لا ينقسم بهذا الاعتبار الا ان
ان كان معلوما فان كان وجوبا او ندبا فهو عبادة والا فوضع او اتفاق هذه مائة وستة وثلثون فما هنا
التفصيل فالعبادة الخاصة البيانية الواجبة والمندوبة ومشكوك الوجه وغير البيانية كذلك ومشكوك
البيانية كذلك والعامة كذلك ومشكوك العموم كذلك والوضعي الخاص البياني المباح والمكروه ومشكوك الوجه
الى اخر اقسام العبادة والاتفاقي كذلك والمتردد بين الوضع والاتفاق كذلك والمتردد بين العبادة والوضع
الخاص البياني وغير البياني ومشكوك البيانية والعام كذلك ومشكوك العموم كذلك والمتردد بين العبادة و
الاتفاق كذلك والمتردد بين الثلثة كذلك وقد يتداخل الاقسام اذا لوحظ امكان وجوب بعض الوضعيات او حرمته
ان كان من الاثار ثم المراد بمشكوك البيانية في هذه الاقسام ليس ان يشك في انه هل يكون مجمل يكون ذلك بيانا
له ام لا او لا ان يكون هناك مجمل ويشك ان هذا الفعل هل هو بيان له ام لا لرجوعهما الى البيان لاصالة
عدم المجمل في الاول وعدم البيانية والارتباط في الثاني بل المراد ان يكون هناك مجمل وبيّنه بفعل ويشك
في اخر انه هل هو ايضا جزء من المبين ام لا واصالة عدم الجزئية لا يفيد غالبا للخلاف في جريان الاصل في

اجزاء العادات ولانها تعارض اصالة عدم ترتب الاثر على فاقد الجزء في الوضعيات اذا عرفت
تلك المقدمات فنقول ان الكلام اما في فعل النبي او المعصوم عليه السلام وعلى التقديرين اما في حكم التاسي
بالنسبة الينا فهنا اربع مقامات **المقام الاول** في بيان حكم التاسي بالنبي ولا يخفى
انه لما كان من فعل ما فعل لاجل انه فعل على وجه فعل يشترط فيه امور الاول ان لا يعلم اختصاصه به الثاني
ان لا يعلم عدمه بدليل آخر لانه لا يكون ح لاجل انه فعل والثالث ان يعلم وجهه فلا جرم يمكن التاسي من
ذلك الظهور عدم جوازه في غيره ايضا بعد معرفة من الاقسام الثلاثة وصحح الاكثر ومنهم السيد والشيخ طاب ثراه
في الذريعة والعدة بوجوب التاسي بالادعاء السيد انه لا خلاف فيه ونظيره في العدة وقال بعض بعدم وجوب
واخر بعدم جوازه والحق عندي عدم جوازه فيما فعله وجوبا او ندبا وكراهة فيما فعله مكروها او جاز
صدوره عنه واباحته فيما سوى ذلك اما الاول فلا يجابه ايجاب ما لم يعلم وجوبه والحكم باستحباب
شيء لم يعلم استحبابه لاحتمال كونه على هذا الوجه من خواصه بل ما علم وجوبه او استحبابه على الاصل
وهو حرام فان قيل احتمال الاختصاص مدفوع باصالة عدم الاختصاص وبندور المختصات فان الاصل
عدم الاشتراك لان كون ذلك الحكم معلوما مشكوك فيه حكم التاسي فان قلت الاختصاص امر زائد على
كون حكمه قلنا الاشتراك ايضا ومعنى اصالة عدم كون هذا حكمنا في المورد لاجل فعله لنا لا غيرنا
واما حديث ندور المختصات فهو ما لا يلتفت اليه عندنا اذ لا دليل على الحاق المشكوك فيه بالاغلب مضافا الى
ما ورد عنهم من قولهم انا اهل بيت لا يقاس بنا احد واما ما اشتهر من ان الاصحاب كانوا يصنعون ما يصنع
النبي وبتبع الائمة بعد ذلك فلا يفيد ازيد من رجحان فعل ما صنعه لا وجوبه ولا رجحانه على الوجه الذي
صنع لاجل انه صنع على هذا الوجه كما هو معنى التاسي واما الثاني فلان الظاهر عدم الخلاف في كراهته واما
الثالث فلان الاصل الخالي عن المعارض وضعف ما تمسكوا به من الادلة واحتمال الاختصاص لا اباحة لا يدفع الاصل
احتج الموجب بوجوه الاول قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر اي من
بالله واليوم الآخر فيعلم من اصله ان التاسي لازم للايمان ولازم الواجب واجب كما يعلم من عكس نقيضه ان عدم التاسي
لازم لعدم الايمان ولازم الحرام حرام مع ان ايقاع الخبر في مقام الانشاء ابلغ من التهديد على ترك التاسي
فيكون واجبا واجيب بان الاسوة ليست من الفاظ العموم فيصدق مع التاسي مرة واحدة فلا يفيد تمام المطلوب
انه وقع في بعض الاشياء كالتاسي في المناسك والصلوة بسبب قوله خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني
اصلي فلا يثبت غيره ورد بانا لا نقول ان الاسوة من الفاظ العموم بل نقول ان هذا اللفظ لا يتحقق معناه
بالمرة الواحدة اذ لا يتصف بحسب عرفا بانه اسوة لفلان اذا كان تابعا له في امر واحد وانما يطلق اذا كان
قد وقع له يقتدي به في امور كلفظ الحاكم فانه اذا قيل فلان حاكم على قومه يفهم منه انه يحكم عليهم في امور
كلها وفيه ان الاسوة تارة يستعمل في المعنى المصدري واخرى في معنى يتاسى به والذي يدل على العموم هو الثاني
دون الاول كالحاكم والحكم فانه يفهم العموم من الاول بخلاف ما اذا قيل له ان يحكم على بني فلان والاسوة هنا
بالمعنى المصدري سلمنا ولكن المفهوم من الاسوة عرفا انه يقتدى به في كثير من افعاله لا في جميعها اذ كلما

انه اذا كان يقتدي به في كثير من افعاله او اكثره يقال انه قدوة له واللازم من كون النبي اسوة
لنا من تاسينا به في كثير من افعاله وكونه مجملا لا يمكن الاستدلال به في خصوص كل فعل ويرد على الاستدلال
بالاية ايضا ان الظاهر انها اخبار عن اسوة حسنة واقعة من بعض والغرض منها مدح المتاسين به في حسن
الاسوة والحمل على الانشاء تجوز لا دليل عليه وايضا مدلولها اما رجحان التاسي كما قيل او وجوبه كما مر
فعلى الاول لا يدل على الكل وعلى الثاني يجب ان يخصص بما علم وجوبه لعدم وجوب فعل ما فعل في غيره
فلا يتم المط فان قلت مدلولها وجوب التاسي في جميع ما يفعل ويعتقد ومنها اعتقاده وجوب الواجب
واستحباب المندوب واباحة المباح وعلى هذا فلا يخرج نفس فعل المندوب والمباح عن الاية ولكن لا يخرج اعتقاد
استحبابه واباحته وبه يثبت المط قلنا المعلوم هو اعتقاد استحبابه واباحته بالنسبة اليه ونحن نسلم الترجيح
ذلك الاعتقاد ولكنه لا يثبت شيئا في حقنا الثاني ان الله سبحانه اوجب اتباع النبي مطلقا وهو متابعه
حبه والاتباع كما يكون في القول يكون في الفعل ايضا ويظهر جوابه مما سبق مضافا الى ان كون معنى الاتباع
ما يشمل التاسي في الفعل ايضا ثم وابقاء الامر على الوجوب يعنا ودفع النقض بالمندوب والمباح بالتجوز في المادة
او اخراج الوجوب المطلق الى المقيد مع كونه غير بعيد ليس باولى من التخصيص او التجوز في الهيئة بالحمل على
الرجحان كما انه لا اولوية لاحد هذين ايضا سيما مع شيوع الاخير حتى ادعاه بعضهم مع الحقيقة وترجيح الاول
بوجوب التخصيص في الاخير اذ ليس في المباح طلب معارض بالكثرة التخصيص في الاول مع انا لا نا اهل الرجاحات
غير كافية عندنا الثالث قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واجيب بان المراد بالامر بقرينة
المقابلة مع ما نهى سلمنا عدم التعين ولكنه يحتمل لصدق الاتيان على الفعل عرفا او لغة غير معلوم بل صحيح يصح
تبادر القول منه سلمنا اسلمه ولكنه كونه مما اتانا يتوقف على ثبوت التاسي الرابع انه سبحانه اوجب الحذر عن مخالفة
امره والامر يشمل الفعل واجيب بمنع الثاني وبالحقيقة سلمنا ولكنه بالاشتراك فلا يتعين باصل المقيد مع ان ارجاع
الضمير الى اقرب المذكورين وهو الله يحتمل الخامس انه سبحانه اوجب طاعة الرسول وجوابه انه الايتان
بالمأمور به السادس نفيه سبحانه الحرج عن تزويج الناس ازواج ادعيائهم بسبب تزويج النبي وجوابه
ان نفي الحرج اعم من الاحكام الثلثة بل الاربعة بل يحتمل ان يكون المراد نفي الحرج نفي العار واللوم دون الحرج
الشرعي كما في اسنا النبوة لانه لم يعلم الاحدث ان نفي الشرعي كان يمكن بالتصريح من دون التزويج
بخلاف العار واللوم فان قيل النكرة المنفية تفيد العموم قلنا نعم ولكن لا يلزم منه استناد نفي الجميع الى التزويج
لامكان ان يكون بعضه منفيا بالاصل قبله وكان العار والملامة باقيين فنفاهما بالتزويج فانتفاء الجميع انما
تحقق به السابع رجوع الصحابة الى افعاله وتاسيهم به كما في خلع النعل في الصلوة وفي ترك التمتع وفي
الغسل بالتقاء الختانين وجوابه منع الرجوع اولا ومنع دلالته في جميع الحوادث ثانيا فلعله كان مما علم
بيانا لما علم وجهه ومنع الحجية ثالثا ومنع كونه على سبيل الوجوب رابعا مع انه في حديث خلع النعل وترك التمتع
اشعارا بالانكار على الاتباع وفي حديث الغسل قرينة على عدم الاختصاص وهو عمل عائشة ايضا الثامن
ما روي انه سئل ام سلمة عن جواز قبلة الصائم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل فقال السائل ان الله غفر

لنبيه ما تقدم من ذنبه وما تأخر وليس سبيله سبيل عبده فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانكر ذلك وقال اني ارجو ان اكون
اخشاكم حيث انكر عدم كون سبيله سبيل عبده وفيه ان الانكار انما هو على تجويز السائل كون ذلك ذنبا صادرا
عن النبي بقرينة قول السائل ان الله غفر وقول النبي صلى الله عليه وسلم ارجو ان اكون اخشاكم لا على قوله وليس سبيله سبيل عبده بل
في قول السائل لا الترخص انه لم يكن وجوب التاسي بل جوازه مسلما التاسي الاجماع المنقول كما مر وفيه انه ليس بحجة
ومحصله لم يتحقق فان قيل هذه الادلة وان ضعفت ولكن ما سبق من الاخبار الدالة على مدح الذين كانوا
يصنعون ما صنع النبي وان الائمة كانوا يصنعون ما صنع يدل على رجحان التاسي مطلقا قلنا هو يدل على انهم
يفعلون ما فعل لانهم يفعلون على الوجه الذي فعل حتى يتحقق التاسي فان قيل يثبت منها رجحان التاسي
في المندوبات لانه صلى الله عليه وسلم كان يصنعه ندبا وهم ايضا يفعلونه كذلك ايضا اذ لا يتصور لهم وجه اخر فيها سوى الندب
قلنا الفعل على وجه الندب يكون تاسيا لو فعلوا على هذا الوجه لانه فعله عليه وهو غير معلوم لجواز ان يكون رجحان
ما فعله عليهم مطلقا كما ياتي **المقام الثاني** في بيان حكم التاسي بغير النبي من المعصومين اعلم انه قد وقع
الاجماع ودلت النصوص المتواترة على ان كل الائمة مثله … في التكليف مشتركين فيه وكان مما لا يكون لغير النبي
ما يختص به من الاحكام الشرعية من حيث هو وان امكن الاختصاص من جهة غيره من حالة … فيشركهم غيره
من تلك الحالة ايضا ولكن بالرجوع استناده الى الحالة الخاصة لا يحكم به وعلى هذا فاذا فعل غير النبي من
المعصومين اعلم انه قد وقع الاجماع ودلت النصوص المتواترة على انه فعلا على جهة بل الاصل فيه كونه حكما عاما في
الجميع لنا ايضا ولا يرد ذلك انه علينا ان نفعل ما فعله على وجهه لاحتمال انه فعل لم يكن دليل اخر وهو معنى التاسي
فالتاسي به واجب في الواجب ومستحب في المستحب ومباح في المباح ومكروه في المكروه لو قلنا بصدوره عنه هذا
اذا اردنا التاسي في الفعل واما في الاعتقاد فواجب مطلقا بمعنى انه يعتقد ما فعله واجبا واجبا والمستحب مستحبا
وهكذا **المقام الثالث** في بيان ان النبي اذا فعل فعلا هل يثبت بسبب فعله حكم لهذا الفعل بالنسبة الينا
والنزاع فيما اذا لم يثبت لهذا الفعل مع قطع النظر عن فعله حكم لنا فلا كلام فيما علم وجهه وعمومه بالنسبة
الينا ولا فيما علم اختصاصه به بل الكلام في غير ذلك والفعل حينئذ اربعة اقسام ما يقع بيانا لمجمل علم وجهه له
ولمجمل لم يعلم وجهه له وما علم وجهه له ولم يقع بيانا وما لم يعلم وجهه له ولم يقع بيانا وحكم الاولين حكم الاول
كمجمله وهو عين الثالث ويكون الثاني ايضا كمجمله وهو عين الرابع فمحل النزاع اثنان احدهما ما فعل وعلم وجهه
له وثانيهما ما فعل ولم يعلم وجهه له وقد علم حكم الاول في الاكثر في الاول بان الامة مثله وهو عين التاسي واستدلاله
عليه بما مر وضعفه قد ظهر وحكمه كما سبق واختلفوا في الثاني على اقوال الاول الاستحباب للامة وهو مذهب الشافعي
والجويني واختاره والدي العلامة قدس الله روحه والاستحباب لهم ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة
اختاره الحاجبي واليه ذهب في … والعميدي في شرحه وهما وان قالا في الاول بالقدر المشترك بين
الوجوب والندب ففي الثاني بالقدر المشترك بينهما وبين الاباحة الا انه يثبت الندب في الاول والاباحة في
الثاني بالاصل والاباحة مطلقا نسبه والدي العلامة والعميدي وبعض شراح المنهاج الى مالكي وصحح الشيخ
والسيد ان مذهب الوجوب بعد الوقف كما … وهو مذهب السيد في الذريعة والشيخ في العدة والصيرفي والغزالي و

الرازي

الرازي والبيضاوي والكرخي وجماعة من اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين والوجوب كما اختاره
الحنبلي وابن شريح وابن ابي هريرة وابو علي بن خيران وابو سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة احتج الاول
اما على الرجحان فبالاحتياط انه لم يظهر قصد القربة وثبوت الرجحان بعينه ان الامة مثله فيما علم وجهه كما
مر انه ظهر … على عدم الزيادة فبالاصل وفيه ان الاحتياط هنا يقتضي الترك لاحتمال الاختصاص وجعله
ولا حاجة لنا فيبطل الاجماع المركب ورد بان التمسك به في هذه المواضع مجازفة اذ ليس الا عدم العثور
على قائل بالحرمة ومجرد ذلك لا يثبت الاجماع والا لكان القول بالندب ايضا حادثا اذ لم نعثر على قائل به
من اصحابنا المتقدمين مع ان الفعل قد يكون حراما علينا لولا الدليل على الجواز كما اذا فعل النبي شيئا بسبب
اشرافه على نبوته فالاحتياط هنا في الترك ثم الفعل قد يتردد بين كونه عبادة او امرا وضعيا غير عبادة …
او سببا لامر كما اذا عقد صيغة النكاح بالتمهيد مثلا فشك في انه هل هو واجب او مستحب بعد النكاح او جزء
من سبب الحلية ونحو ذلك فنفي الزيادة بالاصل فيه معارض بان الاصل عدم حلية البضع وايضا قد يتردد فعله بين المستحب
والمكروه ولا يجري الاحتياط فيه وقد استدل ايضا بانتفاء غير الوجوب والندب والاباحة عن النفي وانتفاء
الاول لنا فالا وجب تبليغه وكذا الثالث لانه التاسي فبقي الثاني ورد تارة بان وجوب التبليغ في الاحكام
كلها لقوله تعالى بلغ ما انزل اليك وفيه عموم الوصول وشمول النزول لغير الكتاب واخرى بان الواجب تبليغه
الى البعض وامره بالتبليغ الى الباقين فلعله بلغ الى البعض ولم ينتشر لانه اذ كان البعض التبليغ الى الباقي وفيه ان
الاصل عدم التبليغ الى البعض ايضا فالصواب ان يجاب بمنع انتفاء الاباحة وعلم ذلك انه التاسي كما مر في
المقدمات وقد استدل ايضا بان هذا الفعل راجح بالنسبة اليه لانه الغالب في فعله فراجح لنا لما مر في المقدمات
ومنع ان احتج الحاجبي على الاستحباب بظهور قصد القربة ورجحانه لم يرجح لنا على الاباحة وفيه الاصل
وفيه منع رجحان ما يرجح لنا وبانه … وجعلها ومنع الدلالة لان نفي الحرج اعم من الاباحة وضم الاصل
يرجع الدليل الى الاول ودليل الحجة الاصل ودليل المتوقف احتمال الكل بالسوية وفيه منع المساواة لان الاصل يرجح
الاباحة وحجة الموجبة لزوم التاسي المتقدمة وقد عرفت ضعفها وبما ذكرنا ظهر ضعف احتمال التعين …
مطلقا وانما دليله وان كان حسنا الا انه اذا لم يكن هناك دليل مخرج عن الاصل ولكن ههنا اخبار
يمكن الاستناد اليها في اثبات الحكم هنا وفي الاول ايضا اي ما علم وجهه كما رواه الصدوق طاب ثراه في الفقيه
عن الصادق عليه السلام انه قال اني لاكره للرجل ان يموت وقد بقيت عليه خلة من خلال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ياتها فقلت فهل
تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم الحديث وقريب منه رواية الاخرى وما رواه الكليني باسناده عنه ع في حديث
حج رسول الله صلى الله عليه وسلم فامر المؤذنين ان يؤذنوا باعلى اصواتهم ان رسول الله يحج في عامه هذا فعلم به من حضر المدينة
واهل العوالي والاعراب واجتمع لحج رسول الله وانما كانوا تابعين ينظرون ما يؤمرون فيتبعونه او يصنع
شيئا فيصنعونه وما رواه ايضا عن ابي الحسن ع انه قال انا صنعنا كما صنع رسول الله ص قلنا كما قال رسول الله
الحديث وما رواه ايضا عن ابي عبد الله ع قال اطلع رجل على النبي ص من الحجرة فقال له النبي لو علمت انك
تثبت لي لقمت اليك بالمشقص حتى افقا به عينك قال الاوزاعي فقلت له وذلك لنا فقال ويحك او يحل لنا قوله

ان رسول الله فعل وتوقيل ذلك لنا فثبت من الاولين استحباب كل عبادة فعلها النبي لنا حيث انها الظاهر
الحلة ومن الثالث رجحان كل فعل فعله لنا وان كان محتملا للعبادة حيث ان المستفاد منه اتفاق الصحابة
على كل فعل يفعله ويدعهم عليه وكذا هو المستفاد من الرابع ايضا لما مر من اشتراكنا مع غير النبي في الحكم
بل يستفاد منهما رجحان كل فعل فعله لنا سواء كان عبادة او وضعا او محتملا لهما او لاحدهما والاتفاق ثم
خرج ما علم انه اتفاقي بالاتفاق وكذا يستفاد منهما جواز كل فعل فعله النبي لنا وان كان حراما علينا لولا فعله
وهو صريح الخامس ايضا والحاصل حيث من تلك الاخبار لا دلالة على رجحان الفعل بالنسبة الينا فيما يحتمله
ورجحان فيما لا يحتمل الرجحان فعليه الفتوى **المقام الرابع** في بيان ان المعصوم غير النبي اذا فعل
فعلا او ثبت حكمه في حقنا مع قطع النظر عن فعله هل يدل على حكم بالنسبة الينا ام لا وتحقيقه انه ان كان
الفعل بما علم وجهه ووضعه بالنسبة اليه فحكمه بالنسبة الينا بعينه ما هو حكمه بالنسبة اليه لما عرفت من
الاشتراك في الاحكام بيننا وبينهم ايضا واما ما كان فيه تردد من حيث الوجه او الوضع فيمكن
فيه تعيين حكمه بالنسبة الينا بفعله ويمكن اجراء الاصول لا بالنسبة الينا من غير توسط تعيينه بالنسبة
اليه واما ما رواه الصدوق باسناده عن علي بن الحكم عن رجل قال قلت لابي الحسن الرضا ع اصلحك
اذا صليت ورفعت راسك من السجود في الركعة الاولى والثالثة فتستوي جالسا ثم تقوم فنصنع كما تصنع
قال لا تنظروا الى ما اصنع انا اصنعوا ما تؤمرون فحمله الشيخ الحر في الفصول المهمة على انه اذا تعارض القول و
الفعل ويمكن ان يوجه ايضا بانه ع نهى ان يصنعوا جميع ما يصنع حيث ان الموصول يفيد العموم فيكون المعنى لا تنظروا
جميع ما افعل فانه قد يكون بعض الافعال لاجل عروض حالة او دفع مانع ولا يتفطن به الناظر وايضا قد يفعل
المعصوم الفعل على وجه الجواز فيزعم الناظر واجبا او مستحبا من غير تفقه وايضا كثيرا ما كانوا يامرون اصحابهم
بما يقتضيه التقية فكان العمل به وقد لا يكون فعلهم موافقا له **تتميم** اذ قد عرفت ان حكم ما فعله
المعصوم غير النبي بالنسبة الينا حكمه بالنسبة اليه وانه قال بذلك جماعة في فعل النبي ايضا فلا بد من بيان طرق
معرفة حكمه بالنسبة اليه وتحقيقه انك قد عرفت ان التردد في فعله على وجوه لانه قد يتردد في كونه شرعيا او
اتفاقيا وعلى كونه شرعيا يتردد في كونه عبادة او وضعا وعلى كونه عبادة يتردد في كونه واجبا او مندوبا وايضا
قد يتردد في فعله انه بيان ام لا وعلى كونه بيانا للعبادة هل هو من شرائطها او اجزائها وعلى التقديرين فهل هو
من الشرائط او الاجزاء المتحتمة او الواجبة فهذه ستة اقسام ونحن نعلم بالتعيين ونزيل التردد في الجميع
عن هذه الثلاثة اما التصريح فواضح واما القرينة فهي ليست محصورة ولا محدودة بحد فمنها عقلية ومنها شرعية
ومنها عادية فمن العقلية التخيير بين الفعل وبين واجب او مندوبا وكونه قضاء المندوب فالاول قرينة على
الوجوب والثاني على الندب ومنها ما اذا علمنا وجوب فعل عليه في وقت ثم ضيق وقته وفعل في الوقت الضيق
ما يصلح لكونه بيانا له كاصالة عدم التعدد ومن الشرعية الاذان للصلاة فانه قرينة على وجوبها ومنها كونه قضاء
لواجب لو ثبت ان قضاء الواجب لا يكون الا واجبا ومنها الجمع بين الركوعين لو ثبت ان الركن لا يجوز زيادته الا
مع الوجوب ومن العادية ما اذا قصد منه فعل في مقام البيان وكان الفعل صحيحا منه ولم يكن متلبسا به قبل

الفعل كما ان يتوضأ اذا اراد صلوة الميت بخلاف ما اذا كان فعلها في ما لم يتوضأ قبلها للصلوة اليومية ومنها
ايضا العوارض المستحدثة المعتد بها عرفا كالقصر والتطويل والسرعة والبطء اذا خرجت عن حد الاعتدال وعدم
الغير المعتد بها عرفا وفي عدها من القرائن نظر لجواز الاتفاق بل المناط ما يحكم به العرف والعادة قطعا واما الآخر
فهو يجري فيما لم يكن فيه شيء من النص والقرينة وهو يتفاوت بتفاوت وجوه التردد فان حصل الشك في كون
الفعل شرعيا او اتفاقيا فالاصل عدم شرعيته وقال الشهيد في قواعده بالحمل على الشرعي وكان وجهه كما قيل
انه بعث لبيان الشرعيات وفيه انه مبعوث لبيان ما كان شرعيا لا ان يكون كل ما يفعله شرعيا وقد يوجه بان
الغالب في افعاله التشريع والغلبة ممنوعة وعلى فرض تسليمها فالحمل على الغالب لا دليل له وان شك في كونه
عبادة او وضعا فان كان الشك في الوضعية في مقام علم وضعيته شيء ولم يعلم ان هذا الفعل ايضا جزء او شرط
ام لا فالاصل يقتضي الوضعية لاصالة عدم ترتب الاثر على الاول وحده وان كان في اصل الوضعية من
غير العلم بترتب اثر بعد فالاصل لا يجري فيه ويحصل التوقف وان شك في العبادة في الوجوب والندب
فالاصل مع الندب وفي البيانية وعدمها مع العدم وفي كونه شرطا او جزء لا يجري الاصل وقد يتوهم الجزء
حيث ان الجزء شرط مع زيادة وفيه ان جريان الاصل في الشرائط والاجزاء كما ستعرف في بحث الاصل بواسطة
جارية في حكمهما والمفروض ان الفعل معلوم الحكم والمشكوك فيه هو مجرد الجزئية والشرطية وفي الشك بين
كون الشرط واجبا او مندوبا فالاصل الندب **منهاج** ما يصدر من المعصوم الذي يثبت منه حكم شرعي
في واقعة اما قول او فعل او كلاهما اما الاول فاما واحد او متعدد وعلى الثاني اما لا يتعارضان او يتعارضان
ولا كلام في الاولين والكلام في الثالث في بحث التعادل والترجيح واما الفعل فهو ايضا اما واحد ولا كلام
فيه من جهة الدلالة على الحكم في حقه او حقنا وقد مر او متعدد والكلام فيه اما من الجهة المذكورة وقد مر او
من جهة تعارضهما فقد ذكروا احكاما ههنا وكذا الفعل والقول ان اتحد مفادهما فلا كلام فيه وان اختلف
فيحصل التعارض ونتكلم فيه هنا فالتحقيق هنا بيان امرين احدهما ان الفعلين المتنافيين مدلولا هل يتعارضان
ام لا والثاني ان القول والفعل المختلفين مدلولا ما حكمهما اما الاول فالتحقيق انه لا تعارض بين فعلين لانه
اجتماعهما مع التنافي وامتناع في الفعلان اذا تناقضا والتناقض لا يتم الا باتحاد الزمان ولا يمكن ان يقع
في زمان واحد فعلان يمكن تعارض احدهما مع الاخر فحمل الامتثال الا في وقتين ولا تعارض فان قيل اذا كان
مع الاول دليل يدل على دوامه وتكراره فيحصل التعارض ويكون الثاني اما ناسخا للاول او مخصصا قلنا النسخ
او التخصيص بحكم ذلك الدليل لا للفعل الا انه لا يدل الا على الحكم الذي وجد وما وجد لا يرتفع ولا يوجب الفعل
التكرر وما يرى من اطلاق الناسخية او المخصصية على الفعل احيانا تجوز واما الثاني فتحقيقه ان جميع القول
والفعل المختلفين ينقسم الى اقسام لانه اما يتاخر القول او يتقدم او يجهل الحال وكل منها ينقسم الى اصناف ثلاثة
لانه اما لا يدل دليل على التكرار في الفعل ووجوب التاسي فيه او يدل عليهما او على التكرار او التاسي وكل
منها ينقسم الى ثلاثة صور لان القول اما مختص بالنبي او بالامة او يعمهما فان كان من القسم الاول فهو في الصنف
الاول منه بصوره الثلاث لا تعارض مطلقا وفي الصنف الثاني يحصل التعارض في صورته الاولى فيتبع النسخ

او تخصيص في حقه ولا تعارض في حق الامة وفي الثانية بالعكس وفي الثالثة نسخ او تخصيص في حقهما وفي
الصنف الثالث يحصل التعارض في الاولى والثالثة فنسخ او تخصيص في حقه خاصة ولا تعارض في الثانية
لا في حقه ولا في حقهم والصنف الرابع لكل من صور الثلث احتمالان لان القول اما يتأخر عن تأسي الامة به
او يتقدم فالاول كالصنف الاول مطلقا واما الثاني فلا تعارض في الصورة الاولى مطلقا ويحصل التعارض
في الثانيتين في حقهم فنسخ او تخصيص في حقهم ولا تعارض في حقه وان كان من القسم الثاني من الصنف
الاول والثاني كالثاني من الاول مطلقا وفي الثالث والرابع كالثالث وان كان من القسم الثالث فان كان
من الصنف الاول ففي الصورتين الاولى والثانية لا تعارض في حقنا ويتحقق في الثالثة التعارض وعدمه في حقه لجهالة
الحكم ويمكن ترجيح تأخر القول على بعض المذاهب في الترجيح بالاصول لاستلزام تقديمه النسخ او التخصيص والاصل عدمهما
ولكنه غير معتبر عندنا وفي الثانية لا تعارض اصلا لا في حقه ولا في حقنا وان كان من الصنف الثاني فالتوقف في حقه
في الاولى ولا تعارض في حقنا وفي حقهم في الثانية وفي حقهما في الثالثة وخالف بعضهم هنا في الثانية فقيل بالعمل
بالقول ولا يلتفت الى الفعل وهو مذهب ابن الحاجب وقيل بالعكس ولكل ادلة ضعيفة ذكرناها مع ردها في شرح تهذيب
الاصول وان كان من الصنف الثالث فالتوقف في حقه في الاولى والثالثة ولا تعارض في حقنا ولا تعارض في الثانية
اصلا وان كان من الرابع فلا تعارض في حقهم في الاولى والتوقف في حقه وبالعكس في الثانية والتوقف في حقهما
في الثالثة والمخالفة في التوقف فيما تقدم مخالفة في الثانية هنا ايضا **منهاج** تقرير المعصوم وهو ان
يفعل فعل او يقول قول بحضرته او في عصره ويطلع عليه ولم ينكره مع قدرته اي يدل على جوازه واستدلوا عليه بانه لولاه
لزم ارتكابه المحرم اما لان التقرير على المحرم محرم بالاجماع او لان النهي عن المنكر واجب بل في الاخبار تصريح بحرمة
الانكار على من بلغت منه معصية او صدرت عنه ويمكن الايراد بان الفاعل ربما لا يعلم بالحرمة فلا يكون منكرا بالنسبة
اليه فالدليل خاص بمن لم يجز في حقه عدم العلم لا مطلقا بل يجري في حق كل احد الا من علم اطلاعه على التحريم
السابق مع ان الاكثر يثبتون الحجية في هذه الصورة كما لا يخفى ومنه يظهر ان في الاشكال بكونه اعانة على الاثم مما
الموضع كونه اعانة فالاولى ان يتمسك مع وجوب النهي عن المنكر بوجوب الهداية والارشاد ايضا كما يستفاد من الاخبار
ويدل على حجية التقرير ايضا ما رواه الشيخ باسناده عن جعفر بن كلاب قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام قال ...
ولا يفتش ... والنبي شاهد ... ينكر ذلك وما في خطب الائمة عن ابي الحسن العسكري
عن ابائه قال قيل للصادق ... الرجل ...
فانه ... الجواز ... حجية التقرير ... الانكار وعدم سبق انكا
منه عليه وعدم سبق ... هذا الفعل مع اطلاعه الفاعل على التحريم وقيل بحجيته ايضا ويكون نسخا للتحريم السابق
... انكاره ... الارشاد والنهي عن المنكر ويكون ...
الانكار ... الاول والرابع والاجماع منعقد عليها والاخبار
... فان كان المراد سبق الانكار مع العلم بانه لا يفيد ... الى الرابع
... فلا دليل على ... وكذا الثالث فيما بين تقريب الانكار الاول والتحريم السابق نعم ان ...

شرائطها حجية التقرير اطلاعه على الفعل بل هو ماخوذ في حد التقرير وشرط فيها ايضا قدرته على الانكار وتمكن
احد اجزه في عدم الصلاة وشرط ايضا فيها ان لا يجهل الفاعل كون الشيء ما يجب على العالم الارشاد اليه كالجهل بالحكم
فانه لو لم يكن كذا في الجهل بالموضوع فلا يفيد كما اذا صلى في ثوب نجس ولم يعلم المصلي او لم يعلم فان تقريره لا يدل
على جواز الصلاة مع الثوب النجس مطلقا وان علم المصلي فهو يفيد جوازه في الجملة ومن ذلك يظهر ما في اطلاق
كلام البعض حيث اطلق حجية التقرير فيما اذا اطلع على ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع فلم ينبهه
اذا كان فيه اغراء بل فيدل ذلك الاعتقاد واما في غيره كما اذا اعتقد طهارة شيء لعدم علمه بالنجاسة مع نجاسته
واقعا فلا وقد ظهر مما ذكر ان حجية التقرير مشروطة بشروط خمسة الاطلاع على فعله او قوله او اعتقاده وكونه مما يجب
عليه الارشاد لو كان مخالفا للواقع والقدرة على الانكار وعدم مصلحة على تركه وعدم علمه بعدم الفائدة على
الانكار في الاصل في الشرطين الاولين العدمية في الثلثة الاخيرة الوجود **منهاج** قال البعض
على بابه في الاغنى بمعنى الحكم المعصوم ولا مخالفة في الرؤيا ومنافاته في المنظر بل على خلاف الاجماع ويدل على عدم حجية الاصل
والاخبار ففي حسنة ابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال باقر وهي هذه الناس فقلت جعلت فداك فيما
ذا قال في اذانهم وركوعهم وسجودهم فقلت انهم يقولون ان ابي بن كعب رآه في النوم فقال كذبوا فان دين الله اعز من
ان يرى في النوم وفي الحسن ايضا عنه عليه السلام قال الرؤيا على ثلثة وجوه بشارة من الله للمؤمن وتحذير من الشيطان واضغاث
احلام ويجد المعصوم اخبار كثيرة وفي القرآن تصريح بها ايضا واذا كانت الرؤيا كذلك فكيف يعلم انها ليست من الاخيرة
وورد في الفضل في توحيده رواية طويلة في الرؤيا وفي آخرها ويكذب كثيرا لئلا يعتمد عليها كل الاعتماد واستدل
للحجية بما روي من ان من رأى النبي في الرؤيا فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به وفيه بان تحقق ... الرؤيا
متوقف على تحقق معناها فالاستدلال به بعد ان عرف صورته حتى يصدق انه رآه مع انه كثيرا ما يرى احدهم في النار
صالح ويعلم انه ليس هو واجيب بانه راى واحد رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام في زمان مولانا الرضا عليه السلام فقال هو رسول الله
من راه فقد راه ويعلم انه الذي لم يره فقال عليه السلام ان من راه في المنام فقد راه وان لم يعرفه ودفع بانه مخالف لما
يعلم قطعا للامر من ظهوره بصور مختلفة ويمكن الجواب عنه بان حقيقة النبي هي نفسه القدسية دون
الهيكل العنصري فلا يبعد في تعلق نفسه بمثل تلك الصورة كما روي ان عليا عليه السلام حضر في مكانين في زمان واحد بالجسد الذي
لا يتعلق نفسه الزكية بهذه الصور المتماثلة والمراد من عدم تمثل الشيطان به عدم تشبهه به في مجرد النسبة ومع ذلك
لا دلالة للحديثين على حجية حكمه في الرؤيا اذ غاية ما يدل انه ما راه هو لا غيره والقدر الثابت هو حجية حكمه في اليقظة
واما في النوم فلا مع ان الحديثين غير ثابتين وعلى تسليم فيختصان بالنبي فلا وجه لالحاق غيره به وقيل يعتد الاستكمال
في الاعتماد عليها سيما مع مخالفتها الاحكام الثابتة ان ترك الاعتماد حتى فيما لم يخالف شيئا من الاحكام الواقعية
الى ان يشكل ايضا خصوصا اذا حصل الظن بصحتها سيما اذا كان الغالب في رؤياه صادقة مع ان هيهنا اخبارا تؤكد الحجية
ولا تخلطها كما ورد في الحسن ان راى المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة وفي الصحيح ان
رسول الله صلى الله عليه وآله كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفيه عدم حجية مطلق الظن وعدم دلالة الخبرين اما
الاخير فظاهر اذ لا دلالة لكلامه واما الاول فلان المسلم حجيته وجوب قبول ما صدر من المجتمع من اجزاء النبوة

جيهاد ونحوه من سبعين جزء منه مع انه مختص باخر الزمان ومن اين يعلم ان هذا الزمان وامثاله منه فلعله
زمان ظهور القائم ع **منهاج** قد وقع الخلاف بين اصحابنا هل كان النبي متعبدا قبل البعث ام لا وكان
بعد ايضا وعلى التقديرين فالشريعة التي يتعبد بها واما عدم تعبده بشرع اصلا فلم يقل به احد وما ذكره بعض
من عاصرناه من انه قيل انه لم يكن متعبدا بشيء فالظاهر انه توهمه من كلام السيد في الذريعة والشامل يعني
ان مراده القول بعدم التعبد بشيء من الشرائع المتقدمة لا مطلقا وكيف كان فالمشهور بين اصحابنا عدم تعبده
بشرع احد ممن تقدمه بل كان يتعبد بما كان شرعا له بان كان يوحى اليه اشياء مختصة وادعى الشيخ عليه الاجماع
ونسب الى اكثر المتكلمين من اهل العدل والى ابي علي وابي هاشم وقيل تعبد قبل البعث باحكام الشرع المتقدمة
ولم يتعبد بعده بشيء منها وقيل تعبد قبله مطلقا وبعده بما لم ينسخ وقيل به في العدد والقبلة ثم القائلون
بالتعبد اختلفوا في التي تعبد بها فقيل شريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرائع
وذهب السيد في الذريعة الى الوقف في التعبد وعدمه قبل البعث وعدمه بعده وفصلته في الانيس عن غيره
ذوية وهو الحق مع ظن تعبده بشريعة عيسى قبل البعث اما عدم التعبد بعد البعث فلانعقاد اجماع اصحابنا
عليه وتوكده روايتا سماعة وابن فضال الاتيتان واما الوقف قبل البعث في العلم فلعدم دليل على
شيء من الطرفين واما الظن بتعبده بشريعة عيسى قبله فلما رواه في الكافي باسناده عن سماعة عن ابي عبد الله
وفيها ان نوحا بعث بكتاب وشريعة فكل من جاء بعد نوح اخذ بكتاب نوح وشريعته ومنهاجه حتى
جاء ابرهيم بالصحف وبعزيمة ترك كتاب نوح لا كفرا به الى ان قال فكل نبي جاء بعد المسيح اخذ بشريعته و
منهاجه حتى جاء محمد بالقران وبشريعته ومنهاجه فحلاله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة
وروى الصدوق في العيون عن ابن فضال وفيها ما يدل على ان مقتضى الغاية انه كان اخذا بشريعة عيسى
حتى جاء بالقران والشريعة وتكلمهما بعده ويدل ايضا صحيحة الكناسي فلما بلغ عيسى سبع سنين تكلم
بالنبوة والرسالة حين اوحى الله اليه فكان عيسى الحجة على يحيى وعلى الناس اجمعين الحديث وانما
لم نجعلهما دليلين لان الحاصل منهما ليس الا الظن والثابت حجيته لنا انما هو في الاحكام التكليفية
دون امثال ذلك واما حديث كنت نبيا وادم بين الماء والطين فلا دلالة له على المطلب اذ معناه انه
قد اعطي شرف النبوة ح فيحتمل ان يكون المراد شرف النبوة العامة الظاهرة بعد البعث وكون عيسى نطق
في المهد ايضا كذلك احتج الخصم بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وبعدم البحث عن الشرع السابق والالتزام
القبيح باهله وامكان الوحي بالموافق للشرع السابق ينفي المتابعة وبما روي في الجمهور من ان النبي لما بعث معاذا
قال له بما تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي وصوبه النبي
ولو كان ذلك وجعل له ولم يذكر بعض الكتب الاخرى وبان النبي لم يرجع الى غيره ابا طلحة بالضرورة ان بعثه
مخالفة لاهل الاديان وعدم مراجعته لكتبهم لا لكتابتها ولا يحدث ومن قبيل الوحي فيما نزل كالظهار
الميراث والظهار وفي الاول ان الضمير يرجع الى القران سلمنا العموم وغايته ان حين نزول الاية وهو بعد البعث
كان كذلك وفي الثاني امكان الوحي بان شرع فلان كذا فاتبعه لا بما يوافق شرعه مع ان عدم البحث ثم قيل

البعث

البعث ثم وعدم نقله لانه ح لم يكن فعله حجة حتى يقتضي العادة بنقله وكذا عدم افتخار اهله على انه على
القول بالتعبد بكل الشرائع لا وجه للافتخار هذا مع انه لو سلم عدم البحث فيمكن ان يكون لعدم احتياجه اليه
اما لكون ما يتعبد به ثابتا بالتواتر او الضرورة كما في كثير من احكام ديننا او لاطلاعه عليه على نحو لانه
كان لنفسه القدسية طرق الى درك المعلومات لا نعلمها وفي الثالث عدم ثبوتها رواية وعدم دلالتها على قبل
البعث وفي الرابع ان افضليته من الجميع لا ينافي كون بعض افضل في امر خاص فان الثابت انه افضل من الجميع و
هو كما يكون بكونه افضل في كل امر يكون بكونه افضل من كل الوجوه من حيث هو كل مع فضيلة للغير من وجه
خاص كما ان العالم بجميع العلوم اذا لم يعلم الخياطة افضل بمراتب من الخياط وان كان للخياط فضيلة من
هذه الجهة وكونه افضل من الجميع في كل امر مخصوص حتى قبل البعث لم يصل حد الضرورة وفي الخامس حصول
المخالطة الجزئية وعدم الاحتياج الى الناسخ مع ان عدم مراجعة الكتب ممنوعة وكونه اميا بهذا المعنى غير معلوم
بل في الاخبار خلافه كما رواه الصفار في البصائر عن جعفر بن محمد الصوفي قال سالت ابا جعفر محمد بن علي الرضا ع
وقلت له يا ابن رسول الله لم سمي النبي الامي قال ما يقول الناس قلت انما يقولون انما سمي الامي لانه لم يكتب
فقال كذبوا عليهم لعنة الله انى يكون ذلك والله تعالى يقول في محكم كتابه هو الذي بعث في الاميين رسولا
يتلو عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فكيف يعلمهم ما لا يحسن والله لقد كان رسول الله ص يقرأ ويكتب
باثنين وسبعين لسانا وانما سمي الامي لانه كان من اهل مكة ومكة ام القرى وذلك قول الله عز وجل في كتابه لتنذر ام القرى
ومن حولها وفيه ايضا عن ابي عبد الله ان النبي كان يقرأ ما يكتب ويقرأ ما لم يكتب احتج من قال بالتعبد بعد البعث
بوجوه منها مراجعة الرجم في الزنا الى التورية وبالاجماع على استدلال العلماء بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
على وجوب القصاص في ديننا وبقوله سبحانه اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وشرعهم من هداهم وقوله ان اتبع ملة ابراهيم وقوله
وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله سبحانه انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح وقوله عز شانه انا انزلنا التورية
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والجواب عن الاول بانه للالزام على اليهود وعن الثاني بمنع الاجماع وعن الثالث
بانه يقتضي الامر بالاقتداء بالهدى المضاف الى كلهم فيجب ان يكون المراد ما اتفقوا عليه وهو اصول العقائد دون
شرعهم لانه مختلف فيه ووقع فيه النسخ وعن الرابع انه انما يفيد لو كانت الامة كلفت تبع ابراهيم ولما اثبتوا ان الملة
فلا يدل الا على وجوب الاتيان عليه ويمكن ان يكون من باب موافقة الملتين والملة يصدق على جملة من الشرائع بلا
علم توافقهما في كثير من الاحكام وفي بعض الاخبار ان شرعنا الحل فيه ان الله اعطى محمدا شرائع نوح وابراهيم وموسى
وعيسى التوحيد والاخلاص وخلع الانداد والفطرة الحنيفية السمحة الحديث مع انه لا يمكن ان يكون المراد بالملة جميع
شرايع احكام ابراهيم اذ لو كان كذلك لما جاز النسخ فيها لقوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وعن
الخامس انه لا يدل على ازيد من التوافق مع انه يمكن ان يكون المراد بالملة ما وصى به نوحا هو دين نبينا اي وصاه
بان يوصي اعقابه بعنايته بعقبه فيتبع اذا ادركوا زمان النبي وعن السادس ان التشبيه في مجرد الوحي وعن
السابع ان المراد ليس جميع النبيين لاتفاقهم اكثرهم على التوحيد بل البعض ما بين موسى وعيسى مع ان فيهما مانع
في شريعتنا وشريعة عيسى **فائدة** اختلفوا في انه اذا ثبت امر من الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه فهل يجوز لنا اتباعه

اما لا فقيل الاول مطلقا وقيل الثاني كذلك وقيل ان فهم ان الله سبحانه اوجبه فعل ذلك على طريق المدح لفعله لانه
ايضا بحيث يدل على انه حسن مطلقا فنعم والا فلا ولا يخفى ان بعدما فهم ذلك لم يكن اتباعا للشرع السالف بهذا التعريف
ثالثها اخبر الاول باستصحاب بقائه وكونه حكم الله قيل هذا يتفرع على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهم اي
البناء ثم لامكان استصحاب الحسن العرضي وعدم رفع المدوال الا انه امكن استصحاب امر اصلا فالصواب ان يجاب بان
هذا الاستصحاب يعارض استصحاب عدم كونه حكما في حقنا وهذا من المواضع التي ليس الاستصحاب حجة فيها كما
مع ان الاخبار مستفيضة على نسخ الشرايع السابقة ونسخها مفيد عدم الحجية ترك اصحابنا جميعا الفحص عن
احكام الشرايع السابقة ولا علم بحجيتها لم لم يجاوزوا اعمال الاصل الا بعد الفحص عنها بل كان على الحجية بيانها
فالوجه عدم الحجية **الفصل الثالث** في الاجماع وهو في اللغة العزم والاتفاق وفي عرف الشرع نقل
الى اتفاق خاص وعرفوه بتعريفات متقضة طردا او عكسا واكثر الانتقاضات انما هو لاجل الخلط بين الاصطلاحات
بيان ذلك انه قد يكون للفظ حقيقة عرفية عند طائفة ويكون لجنس الطائفة فرق متعددة يكون الحقيقة عند كل
فرقة غير ما هو عند الاخرى غاية الامر ان تلك الحقائق يكون متناسبة قريبة المورد ومع انه عرف اللفظ باحد من
الحقائق يجب تخصيص المعرف بالفرقة التي يكون هذا المعنى حقيقة عندهم ولا يجوز التعميم ولو عمم فاللازم ذكر
جميع الحقائق ولا شك ان المعرف الذي يراد تعريف الاجماع بحسبه هو عرف الشريعة ولكن لهم فرقا كثيرة عامة
وخاصة وللخاصة في الاجماع اصطلاحات مختلفة فان الاجماع على الطريقة المنسوبة الى الشيخ لا يتحقق الا باتفاق
كل من يوجد في عصر من العلماء فلو خالف منهم نادر ولو معلوم النسب لا يكون اجماعا بخلاف طريقة السيد من
المتاخرين فانه لا يضر المخالفة مطلقا على الثاني ومخالفة معلوم النسب على الاول واذا اجمع جميع علماء الامة
في عصر من الاعصار الغيبة يكون اجماعا على الاول ولو خالف من تقدمهم جماعة كثيرة ولا يكون على الاخيرين
واذا حصل العلم من اتفاق عشرة من العلماء برأي المعصوم يكون اجماعا على الثالث دون الاولين وكذا الكلام
فان منهم من يقول بقدح مخالفة النادر ومنهم من يقول بعدمه وما خالف فيه النادر يكون اجماعا على الثاني
دون الاول وعلى هذا فاللازم على المعرف ملاحظة ذلك في التعريف ولاجل عدم الملاحظة فسد جميع ما
ذكروه من التعاريف فان الجميع مبني على عرف الشريعة وقد عرفت ان له في عرفهم حقائق متعددة يجب تعدد
الفرق ولا يمكن جمع الجميع في تعريف واحد فالاولى ان يقال انه في عرف المتاخرين من الخاصة اتفاق على
امر كاشف عن قول المعصوم بذلك الامر وعلى طريقة السيد اتفاق كل العلماء او غير نادر معروف النسب في
عصر على امر وعند العامة اتفاق كل العلماء او غير نادر في عصر على امر وعند العامة اتفاق كل العلماء او
غير نادر في عصر على امر وعلى الطريقة المنسوبة الى الشيخ انه اتفاق جميع علماء الرعية في عصر على امر ولو
قيل الاخير في الاول لخرجت شهادة العدول وقيد في عصر في غير الاول يتعلق بكل من الاتفاق والعلماء
على سبيل التنازع فلا يرد امتناع تحقق الاجماع او فساد التعريف ان تعلق بالاول والنقض باتفاقهم في
عصرين على التعاقب او في عصر بعد انقراض طائفة اخرى عنهم ان تعلق بالثاني مع انه يمكن الدفع عن النقض
بكل منهما ايضا والمراد باتفاق العلماء على امر اتفاق من هو عالم بذلك الامر ومن اهله فلا يخرج الكلام

مع ارادة العموم وقد يحذف الامر الديني ولا حاجة اليه وظهر بما ذكرنا تفاوت تعريف السيد والعامة في
الاجماع واتحاد موردهما غالبا وان اختلفا في وجه الحجية بل وكذلك الشيخ حيث ان الرعية مقابل المعصوم
والعامة لعدم قولهم بوجوده في كل عصر يخصر العلماء عندهم بالرعية ايضا نعم تغاير المورد على طريقة المتاخرين
وهذا هو السر في تفضيل المتاخرين بان الاتفاق الخاص الذي هو الاجماع عند الخاصة مغاير له عند العامة في
تعريفهم لدلالة تعريف العامة ولتحقق تعريف الخاصة وحصول كلمات القدماء عنهم ثم انه لا ريب في امكان وقوع
الاجماع عقلا وعادة ولم يخالف فيه سوى النظام فقال بامتناعه ومراده الامتناع العادي وهو شاذ و
دليله ضعيف وانما الكلام في حجيته وفي ثبوته اي امكان الاطلاع عليه وحصول العلم به وها هو نذكرها مع
سائر ما يتعلق به في مناهج **منهاج** لا خلاف في حجية الاجماع بين الخاصة والعامة ولكن قد وقع
الخلاف في وجه حجيته ومدركها كما قال الجماعة ولا يخفى ان مثل هذا الكلام انما يصح فيما اذا كان الاجماع عند الجميع
امرا واحدا واجمعوا على حجيته فانه يوهم ان ما يقول كل من الخاصة والعامة بحجيته امر واحد وقد عرفت انه ليس
كذلك فانه قد يكون اتفاق اجماعا وحجة عند طائفة ولا يكون كذلك عند اخرى فالاولى ان يقال ان للاجماع معاني مختلفة
يقول بحجية كل منها طائفة وعلى هذا فنقول ان الاجماع يطلق على امور الاول الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على
امر مطلقا الثاني اتفاق جميع العلماء في عصر على امر الثالث اتفاق جميع علماء الرعية على امر في عصر والاول
هو الاجماع عند محققي المتاخرين والثاني عند السيد وتابعيه والثالث عند بعض اصحابنا وينسب الى الشيخ ايضا و
الاخيران عند العامة ويتحدان عندهم لحصر العلماء عندهم في الرعية والكل اتفقوا على حجية ما هو اجماع عندهم
ووجه الحجية عند الخاصة طرا هو الكشف عن رأي المعصوم الذي هو الحجة وذلك على الاول ظاهر لان الكشف
عن قول المعصوم جزء من ماهية الاجماع ح وقول المعصوم حجة ولا يشترط على هذه الطريقة اتفاق الكل ولو من
مجهول النسب ولا يضر مخالفة معلوم النسب ولا مجهوله وكذا على الثاني لان الكشف عن قول المعصوم ح ووصف
لازم له اذ متى اجتمعت جميع العلماء يكون المعصوم منهم ايضا قال السيد في جواب مسائل ابن التبان بعد
ذكر كلام طويل فاذا كانت اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة والامام لا يكون الا سيد العلماء واوجههم
فلا بد من دخوله في جملتهم وقال في الذريعة قولنا اجماع اما ان يكون واقعا على الامة او على الكل
او على العلماء فاي ذلك فهو اجماعهم وعلى كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه
لانه من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء فالاسم مشتمل عليه وقال الشيخ في العدة ان الامة
لا يجوز ان تجتمع على خطاء وان ما يجمع عليه لا يكون الا صوابا او حجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار
عن امام معصوم حافظ الشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول واذا
ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونه حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها وحينئذ
فهل جاز ان يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك
لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عند من قال في الاجماع اخل ذلك باجماعهم انتهى
ومن ذلك ظهر اتحاد طريقة الشيخ مع السيد ايضا ولذا قيل ان للشيخ في الاجماع طريقين احدهما

ذلك والثانية ما نسب اليه والمحقق اتصال طريقته في طريقة السيد وان اختلفا من وجه اخر كما ياتي والفرق على تلك
الطريقة مخالفة معلوم النسب شرط في تحقق العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن يشترط عدم ظهور المخالفة بمجهول النسب بحيث يكون
من الاثار ربما يشترط وجود مجهول النسب في المجمعين واما وجه كشف الاجماع عن راي المعصوم على الطريقة المنسوبة الى
الشيخ فالاخبار المتكثرة قال بعض المتاخرين علمنا بدخول قول المعصوم في الاجماع من جهة ان الروايات الكثيرة
دلت على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة وابطال قول المبطلين واخراج ما ادخلوا في الدين فلو
لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه داخل فيهم فدل الاجماع على رضاه انتهى اقول ومن الروايات ما رواه في
المحاسن عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله قال سمعته يقول ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كيما ان زاد المؤمنون شيئا
ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم ومنها ما رواه ايضا في الصحيح كما رواه ايضا في الصحيح عن سعد بن ... عن ... قال
قال دخل القصر انه كل بعض يكون فيه من يعرف ... الاختلاف ولما من اهل ... ومنها ما رواه
ايضا عنه قال ما زالت الارض الا ولله فيه الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس الى سبيل الله ومنها صحيح ابي
بصير عن احدهما قال ان الله لم يدع الارض بغير امام عالم ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل ومنها صحيح ابي حمزة
عن ابي جعفر قال والله ما ترك الله ارضا منذ قبض الله ادم الا وفيها امام يهتدى به الى الله وهو حجته على عباده اقول
لا يمكن النزاع في الكشف على الاولين لانه لا حاجة لهيئة الاجماع او وصفها الا ندرة وان امكن نزاع فيهما فانما هو
في اهل الاجماع واما الثالث فقد رده الاكثر وقالوا بعدم كونه كاشفا وهو كذلك لان اكثر تلك الاخبار
لو خلت وظاهرها الزمان لا يكون خلاف بين الامة في الاحكام لكون غير الواحد من الاقوال المختلفة باطلا
مع انها بالفقه لا يحصى كثرة ومع ذلك نرى تعطيل كثير من الاحكام كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
واقامة الحدود واشباهها فالامر ان يحمل على انه يجب وجود امام ليفعل ما ذكر اذا لم يكن مانع من جانب الرعية
فصل شرطها بعدم المانع من تقية او مصلحة اخرى فالواجب على الله نصبه وعليه الردع والابلاغ ان لم يمنع
ولما تبعه كما في زمن الغيبة فلا مع ان المذكور في كثير منها الامام او الحجة واشباههما ويمكن ان يكون المراد
بها نائب المعصوم الذي يهتدى به الى التكاليف الظاهرية ويعرف الحق ظاهرا من الباطل وايضا كثير منها
متضمن لذكر البدعة والتحريف والانتحال واشباهها ولا شك ان قول علماء الرعية لا يحتاج لدليل ظني يكون حجة
عندهم لا يصدق عليه شيء منها وكذا لا يصدق الزيادة والنقصان المذكوران في الرواية الاولى على خطأ
المجتهد لان المراد الزيادة والنقصان في احكام الدين ولا شك ان بعد الاجماع بل الضرورة وحكم اهل
بان كل ما ادى اليه المجتهد فهو حكم الله الظاهري في حقه وحق مقلديه يكون بالحقيقة حكما ثابتا ظاهرا بالحق فلا يكون
زيادة او نقصان وتقدير في الاستكمال الاخبار بانه يتوقف في الامام على ظهوره ومعرفته فالاخبار بصريحة على ان
الظهور غير شرط في التوقف على الظهور لتادية الردع بان يطرح في قلب مجتهد دليلا يردعه عن اختيار سلاما ولكن التوقف
على المعرفة غير مسلم والظهور بدون المعرفة في زمان الغيبة ممكن بل متحقق ولا يخفى ان لا يشترط على هذه الطريقة
مجهول النسب وهل يقدح خلاف واحد معروف النسب الظاهر نعم لان مبناها على ان الواجب على الامام ردع
الاجماع على الخطأ لا رد الخاطي مطلقا والا لجرى في قول واحد ايضا ومن هذا يظهر الفرق بين هذه الطريقة

وما بيّنّاه وانه الامام على طريقة السيد يكون واحدا من المجمعين بخلاف هذه الطريقة هذا فانه قد اشتهر
نسبة هذه الطريقة الى الشيخ فمنهم من جعلها وحدها طريقه ومنهم من جمعها مع السابقة والظاهر ان طريقته هي الباقي
خاصة وان قال بحجية ذلك ايضا ولكنه لم يصرح بكونه اجماعا كما جعل القول بحجيته توهموا ما توهموا والشيخ انه قد
ذكر في بحث الاجماع من العدة اربع مسائل يوجب التوهم المذكور احدها ما سبق ذكره وثانيها ما ذكره بعد ما سبق
قال ما خلاصته انه فان قيل ما قولكم اذا اختلفت الامامية في مسئلة كيف تعلمون ان قول الامام داخل في جملة
اقوال بعضها دون بعض قلنا اذا اختلفت نظرنا في المسئلة فان كان عليها دلالة توجب العلم بدليل على صحة احد الاقوال
المختلفين قطعنا على ان قول المعصوم موافق لذلك القول وان لم يكن على احد الاقوال دليل يوجب العلم نظر في
احوال المختلفين فكل من عرفناه بعينه ونسبه فالا يعول والباقين بالاخر فهم غير مجهول من عرفناه لانا نعلم انه
ليس فيهم قول الامام وان كان في الفريقين اقوام لا نعرف وهم مع ذلك مختلفون كانت المسئلة من باب ما
يكون فيها مخيرا الى ان قال في ذلك لانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلم يكن دل
على انه من باب التخيير وبعض فرضنا ان يكون الحق في واحد ولم يكن هناك ما يميز فلا يجوز للامام الاستتار ووجب
عليه ان يظهر ويبين الحق ويعلم بعض ثقاته الحق حتى يؤديه الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه
لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وثالثها ما ذكره بعد ذلك حيث قال فان قيل يجوز ان يختلف الامة
على قولين يكون احد القولين قول الامام والباقين كلهم على خلافه ومتى اجمع في ذلك كان في ذلك تعيين
الامام وفي ذلك لا يجوز ولو امتنع من ذلك قيل لكم وما المانع من ذلك ثم اجاب بما حاصله ان في زمان
الغيبة لا يمكن ان يكون قول الامام مخالفا لقول كل الرعية مع معرفته من يقول بالاول ومن يقول بالثاني
لما فاته للغيبة ويمكن ان يكون قوله مخالفا لقولهم اذا لم يعرف القائل بالاول بعينه وكذلك الثاني ولكن
اذا تحقق هذا الامر الكلي يجب على الامام اما نصب دليل او اظهاره وقوله بظهوره او ظهوره من بينه والا
لم يحسن التكليف ورابعها انه اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف هل يدل ذلك على انه اجماع
منه على حجية اولا فالذي يقول انه يحتاج ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول من يجوز ... معصوم فلا بد
لا يجوز ان يقطع على صحته وان لم يجوز خلاف المعصوم لم يقطعنا على انعقاد صحته فان قيل فاي طريق لنا الى ان
نعلم قولا ان قول المعصوم موافقه او مخالفه قلنا قد نعلم ذلك بان يكون هناك دليل يوجب العلم يدل على صحته
فعلم بان القول يوافق قول المعصوم وان كان هناك دليل على خلافه علمنا ان المعصوم قوله مخالف فان عدم
الطريقين معا وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان مخالفا له لوجب ان يظهر
والا كان قبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه ولا يخفى ان المسئلة الاولى هي فرض اجتماع جميع الامة
الذين منهم الامام على امر وقد صرح بكونه اجماعا وحجة واثبت الحجية بدخول الامام وهذا هو طريقة السيد في
الاجماع والثانية فرض اختلاف الامة على قولين بحيث لم يكن لاحدهما مرجح وحكم فيه بالتخيير ولا شك انه لا دخل
له في كونه اجماعا بسيطا او مركبا والثالثة فرض اتفاق جميع علماء الرعية على امر ولم يعلم قول الامام
وصرح بكونه حجة ولكن لا دلالة لكلامه على كونه الاجماع المصطلح ايضا كما ان من قال بحجية الشهرة لا يقول

يكون اجماعا عنده بل صرح في بعض كلماته بعدم كونه اجماعا فلم يظهر منه طريق العلم بقول المعصوم وبجعل العلم
به وباقوال علماء الرعية يحصل العلم بالاجماع كما ان لمعرفة قول كل واحد من المجمعين طريقا موجبا اليه من اخبار
او علم او غيره والا فبمجرد فرض ما اذا ظهر قول بين الامامية ولم يظهر له مخالف ولم يدل دليل على بطلانه فجعله
حجة ولا يلزم منه ايضا ان يكون ذلك اجماعا كيف ولو كان اجماعا امتنع ان يدل دليل على بطلانه وبالجملة طريقة
الشيخ هي بعينها طريقة السيد ثم يقول بحجية بعض الاتفاقات الاخر وان لم يسمه اجماعا ولو سماه احد به فلا
مشاحة اذ لا مشاحة في الاصطلاح بقي الكلام فيما ذكره الشيخ دليلا على وجوب اظهار الحق على الامام في
هو على ما يظهر من تضاعيف كلماته وجهان احدهما ان التكليف لطف من الله سبحانه على عباده ولو كان قول
المعصوم مخالفا لقول علماء الرعية لكان اللطف في الامام فلو لم يجب عليه الاظهار بعد اتفاق العلماء على خلافه
فلا يصح التكليف به لعدم العلم ولا بقول العلماء لعدم اللطف فيكون التكليف فيها مع امر باق البتة فما لم يظهر خلاف
قول العلماء يكون حقا وثانيهما ان وجود المعصوم لطف من الله على خلقه وكونه لطفا يقتضي ردعهم عن الباطل
والا لما كان لطفا والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فبالمسائل الخلافية الخارجة عن حد الاحصاء فانه
لا شك ان جميعها ليس مما حصر فيه ولو كان كلمة خطاء القائل باقل من سبعين في الجميع حقا ولو كان نص من كون
القائل ببطلان البعض فهاهنا مع عدم الردع واستواء نسبة اللطف الى البعض والجميع اما الحل فانا نمنع الحصر
فان قوله طه ولا بقول العلماء لعدم اللطف ثم اذ لا مانع من ان يكون اللطف في التكليف الواقعي والعلم
به وفيما نحن فيه تكليفنا مع الجهل بالواقع وقد تقدم في بحث الخبر ما يوضح ذلك واما عن الثاني فبما ذكره السيد في
انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع
بتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل انفسنا واما ما ذكره من ان مقتضى اللطف ردع الخلق ثم لان
وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وبه ان اللطف في نصب الامام يكون بسبب وجوده وبسبب تصرفه وفوات الثاني
لمانع لا يوجب فوات الاخر فلا يلزم انه لو لم يردع الامة عن الباطل لم يكن نصبه لطفا واورد عليه بانه يؤدي الى عدم
الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا اذ لا يعلم دخول المعصوم في الاجماع لاجل الاعتبار وبان الردع لا يتوقف على
ظهوره معروفا حتى يرد انه اذا كان سبب استتاره يكون سبب عدم الانتفاع به لامكان الردع بان يظهر مجهولا
ويلقي الخلاف وبانه اذا اقتضت المصلحة استتاره وعدم اظهار الحق فيكون راضيا بما اتفقوا عليه فيثبت الطريقة
والجواب عن الاول بان اللازم منه عدم صحة الاحتجاج بالاجماع الواقع في زمن الغيبة وهو كذلك وما يحتج به من
الواقع في زمان الحضور وان حصل العلم به في زمان الغيبة وعن الثاني ان مراد السيد ليس ان عدم الانتفاع به
لوجوب استتاره بل مراده انه كما ان سبب استتاره منا كذلك يمكن ان يكون نحن سبب عدم الانتفاع به بوجه من الوجوه
وعن الثالث ان حجية تقرير المعصوم انما هي اذا تمكن من المنع وهو فيما نحن فيه ثم واما رضاه ببقائهم على معتقدهم
فلانه في حال غيبته وقد يحصل الثاني ايضا بل الذي يعول عليه وجوب اظهار الامام الحق اذا اتفقت طائفة
العلماء على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه ان يعرف نفسه مثل هذا لو كان هناك حديث دال على خلاف ما اجمعوا
عليه في زمان الغيبة او كان راي مجتهد خلاف ما قالوه ولو مع معرفة نسبه لا يمكن ان نفي ان المعصوم قد

به عن حضرته وفيه ان مراد الشيخ من وجوب الاظهار ليس مطلقا بل على وجه يظهر انه الحق والا لكان
المحذور الذي ذكره باقيا فان منشأ كلامه ليس ان الاجماع على الخطأ باطل فلذا يجب نقضه على الامام بل
كان ناظرا الى وجوب اللطف وهو لا يتم الا بما يوجب الردع وفي بعض كلماته تصريح بما ذكرنا واما وجه حجية
الاجماع عند العامة فهي بوجوه من النقل والعقل واعلم اولا انه لا فائدة في القدح في ادلتهم لان اكثر الادلة
تثبت الاجماع المصطلح عند اكثرهم يكون حجة عندنا ايضا لعدم خلو الزمان عن المعصوم ولكن نعرض لها تاكيدا
لسامعهم لا انكارا لفساد نعيهم لا ابتنائه على الاجماع الذي يستند عندهم هذه الادلة الضعيفة مع انهم
من قال ببطلان حجية الاجماع وهو المحكي عن داود بن كثير ثم من ادلة القائلين منهم بالحجية وهم الاكثر قوله
عز وجل ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين ضم اتباع غير سبيل المؤمنين
مع مشاقة الرسول التي هي كفر ظاهر في كونه مثله في الحكم في الوعيد وعطفه عليها مع التوعد والجمع عليه سيلزم
فلا يجوز مخالفته لانها اتباع غيره او يجب اتباعه اذ لا مخرج عنهما وقد اورد عليه وجوه كثيرة من نقية وغيره
مرتبة يبلغ نيفا وعشرين ذكرنا شطرا منها في شرح التجريد ونقتصر هنا على جنس الاول ان المتبادر من سبيل
المؤمنين ما صاروا به مؤمنين وهو الايمان ومن غيره الكفر فان المفهوم من قول السلطان ومن يشاقق وزيري ويتبع
غير سبيل المطيعين له عاقبته فهو مطلق طاعة الوزير لا سائر السبل ويؤيد ذلك ما ذكره المفسرون
من ان الاية نزلت في المرتد الثاني ان غاية الاستدلال موقوفة على عموم كل من لفظ الغير والسبيل وهو
في حيز المنع والخلاف الثالث ان لفظ المؤمنين لكونه جمعا معرفا يفيد العموم فالثابت هو وجوب اتباع ما اتفق عليه
كل المؤمنين من بدو البعثة الى يوم البعث ومع التنزل سبيل كل مؤمني عصر من خصوص اهل الحل والعقد الذي
هو الاجماع المصطلح والتخصيص بهم تخرج من ان المبين منهم وعن المعين غير المطلوب الرابع ان الحجية موقوفة
على العلم بكون المجمعين مؤمنين وهو لا يحصل الا مع العلم بوجود المعصوم فيهم الخامس انه لا شك ان المراد من
السبيل ليس معناه الحقيقي بل هو مجاز والحمل على مجاز معين لا يفيد العموم لو افاده الا واحد منها وهو غير معلوم لعدم
دليل معين ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله سبحانه كنتم خير امة
والوسط العدل اما حجية الخيرية او العدل والاجتماع على الخطأ ينافيهما فيجب ان لم يقع عنه الا الاتفاق فانا
انما خطابا بان شفاهيان فلا يثبت حكمهما الغير الحاضرين الا بالاجماع التابع في حجيته وثالثا انها انما اثبتنا
ثبتا متقين فلا يفيدان اوحاشتان فاما الاول كل واحد منهم خلاف الواقع او الجميع من حيث المجموع فلا يتحقق الاجماع الا
في القيمة ولا يمكن التخصيص ابدا كل عصر لا يخلو عن المخصص ومنها قوله سبحانه ان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول فشرط وجوب الرد وجود التنازع فاذا حصل الاتفاق كفى وهو يفيد حجيته وفيه ان الثابت منه سقوط
الرد عن المجمعين لا عن غيرهم من الطالبين لدليل الحكم وحجية الاجماع انما يثبت على الثاني دون الاول ومنها
قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي المدة والنهاية والمحصل خطاء بالكبير وهذا الخبر متواتر معنى اذ قد ورد بمثله
المعنى اخبار كثيرة كقوله لا يزال الطائفة من امتي ظاهرين على الحق ومن خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
من عنقه وعليكم بالسواد الاعظم وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا يجتمع امتي على الضلالة ويد الله مع الجماعة

لعله انقطاعه بالنظام وجه عزيز [illegible] ثم
من نص حجية اجماع الطائفة

الى غيره لك ومع ذلك هو متلقى بالقبول وجعل الاستدلال الظاهر وجها او كالمنع حجية تلك الاخبار ودعوى التواتر
عن قوله حجة واهية وقد اعترف القاضي عبد الجبار نحو كلام المغني بعدم التواتر واستبعد الرازي في المحصول
ادعاء تواتر وثانيا انه ان اريد بالامة الكل لم يوجد اجماع او البعض المبهم لم يفد والمعين لم يحكم
ودعوى تبادر اهل كل عصر ممنوعة وثالثا انه لو تم دلالته لزم حجية اجماع العوام اذا لم يكن مجتهد
وعدم حجية اجماع خالف فيه بعض العوام وهم لا يقولون به ورابعا ان المراد من الامة او المسلمين
او الجماعة وغيرها من الالفاظ الواردة اما من يقول بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا يتحقق الاجماع الا
بعد العلم باتفاق جميع فرق الاسلام وهم لا يشترطون ذلك او يختص باهل السنة وح نطالبهم بدليل
الاختصاص مع ان المخالفة في الامامة لو اوجب عدم صدق هذه الالفاظ لزم ذلك من المخالفة في الفروع
ايضا لان مسألة الامامة من الفروع عندهم هذا مع ان تلك الاخبار من قصور الدلالة كان ما تضمن نفي
لا تجتمع يمكن ان يكون نهيا وان الظاهر من الاجماع هو الاداء لا الاتفاق فلا يثبت تمام المط والظاهر من
المتضمن للفظ الضلالة الاعتقاد الفاسد الذي ياثم صاحبه به فلا يدل الا على ان ما اجمعوا عليه لم يكن
ضلالة واما انه يكون بحكم الله الواقعي ولا يجوز مخالفته فلا بل يمكن ان يكون مثل ساير احكام المجتهدين
في المسائل الخلافية في انها لا يكون ضلالة ويجوز مخالفتها بالاجتهاد ويؤيده ما ورد من ان كل ضلالة
مصيرها او سبيلها الى النار او في النار ومثل ذلك يرد على ما تضمن لفظ الحق لان مقابلة الضلالة الحق لقوله تعالى
فماذا بعد الحق الا الضلال ويرد على المتضمن للامر بالكون مع الجماعة وعدم الخروج عنها وان يد الله عليها
وامثالها انها لا تدل الا على الترغيب على الجمعية وعدم الاعتزال وان المسلمين اذا كانوا جماعة كان يد الله
ورحمته عليهم واذا تفرقوا زال ذلك عنهم وهذا لا يدل على وجوب تصويب راي الجماعة وعدم جواز
مخالفته في المسئلة بل يكفي مخالطتهم ومصاحبتهم وتعاون بعضهم بعضا في المصالح والحاجات وعدم
المباينة والاختلاف في الراي في الاحكام ويمكن الحمل على الكون مع الجماعة وعدم اظهار عنادهم وان كان
الحق اما للتقية لعلمه بانهم لا يتفقون معه او للاحتراز عن تفرق المسلمين هل استحكام جمعيتهم واجتماع
ذلك الى غلبة الكفار وعلى ما تضمن حسن ما راه المسلمون حسنا انه لا يدل على انحصار الحسن فيه الى غير ذلك
من الاعتراضات الواردة على دلالة الجميع جميعا او انفرادا ويمكن التامل على استخراجها هذا مع ان حنيفة
لا ان الطائفة في الحديث الاول يدل على امتناع الاجماع على حسن الخطأ ولا يتاتى ذلك الا بوجود معصوم في كل
عصر بل يدل ذلك مع فكر في خطائه ايضا ومنها ان العقل حاكم بان العلماء العظام مع كثرتهم وحرفهم ما
شاربهم وتباين ارائهم لا يجتمعون على امر بدون دليل قطعي وقريب من ذلك استدلالهم بانهم اجمعوا على
القطع بخطئة [illegible] الامر الشرعي بمجرد ظن او نحو الحق بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فيكون مقتضاه وهو خطاء
مخالف الاجماع حقا وذلك يقتضي حجية ما عليه الاجماع والوجه في توسيط الاجماع على تخطئة المخالف انها
من غير اكتفاء بحكم العادة المذكور كما في الدليل السابق لانه لولاه لم يثبت حجية كل اجماع لم يسلم عدد المجمعين
فيه الى هذه الكثرة او لم يكن فيه مثل هؤلاء المجمعين وايضا لولا ذلك التوسيط لما امكن الحكم بحجية الاجماع

بخطئة المخالف للاجماع ولا ريب في ان هذا العدد
الكثير من العلماء والمحققين لا يجتمعون على القطع في

على امر عقلي اذ لا يحكم العادة فيه بكونه عن قاطع اذ لا يبعد في اتفاق مثل هذا الجمع في العقليات على شبهة
كما صرح صاحبه في جواب النقض باتفاق الفلاسفة وهذا بخلاف هذا الاجماع الخاص لانه على امر شرعي
لا يجوز العقل اتفاقهم فيه على القطع بدون قاطع واضح ولولاه لم يثبت حجية ما وقع من الاجماعات على
واما ما اورد على ذلك من الدور فظهر دفعه من تقريب الدليل على ما قرر لان المط حجية مطلق الاجماع
والمثبت لها فرد منه وحجية هذا الفرد يثبت من المقدمة العادية فلا يتوقف على حجية المطلق واعترض على
هذا الدليل بما قيد بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واليهود على ان لا نبي بعد موسى والنصارى
على قتل عيسى واجيب اما عن اجماع الفلاسفة فبانه ناش عن نظر عقلي واشتباه الصحيح بالفاسد في العقل كثير
والتمييز صعب بخلاف الشرعي فان الغلط فيه انما يكون من جهة اشتباه القاطع بالظني وتمييزها لا يشتبه على
اهل المعرفة والمراد هنا كان ما اخذ شرعيا فلا يرد النقض بكثير من المطالب الكلامية واما عن اجماع اليهود
والنصارى فبانه ناش عن متابعة الاحاد من الاوايل لعدم تحقيقهم واما غلط الجواب عما النقض باجماع الفلاسفة
فان مناط الاستدلال كان على ان هذا الجمع يمتنع اجتماعهم بدون قاطع فلما امكن في الفلاسفة مع نفي
انظارهم ان يجتمعوا على امر لاجل ما ادعوه قاطعا ولم يكن كذلك فلم لا يجوز في الفقهاء مع ان اشتباه الصحيح بالفاسد
كثير في العقل بخلاف الشرعي قلنا ثم مع ان ادلة العقل ابين مجرد في الشرع سيما عند العامة القائلين بالقياسات
والاستحسانات بل الاشتباه في الشرعيات اشد كثير ولا يختص باشتباه القاطع بالظني فان من الشرعيات ما يدرك
سلكه ويخفى منهجه وللاشتراك في الاختلاف في المسائل الفقهية اشد بكثير من الاختلاف في العقليات مع ان كل
دليل شرعي ينتهي لا محالة الى العقلي ثم يمكن الفرق بين العقليات والمسائل الجمع عليها على طريقة اصحابنا
حيث انهم لا يعملون بالراي وبناءهم على اخذ الاحكام من شخص معين وطريقهم اليه منضبطة محصورة واما
على الجواب عن النقض باجماع اليهود والنصارى فانه اذا جاز ذلك فيهم فليجز فيما اساس الدليل الا يجوز
على هذا اجتماع جمع كثير بمحض المتابعة من احاد او اوائلهم فمن اين يعلم انه لا يجوز ذلك في علمائنا الا
بانه ليس في اليهود والنصارى في هذه المدة الطويلة علماء محققين كلام ظاهر غير مقبول فالصحيح ان
يجاب عن النقضين بان حكم العادة بعدم اجتماع الجمع الكثير على شيء من غير قاطع انما هو اذا لم يكن اجماعهم
معارض اما اذا كان هناك معارض كاجتماع جمع اخر اكثر منهم او مساو بل وان قل فلا نم حكم العادة
وفي ذلك نظر لانه يكفي تسليم الدليل السابق ولا يلزم بحث علينا فيما خالف فيه الشيعة من اجماعات العامة
ثم انه يرد على الاول ما اشير اليه من انه لا يتم فيما اذا كان عدد علماء المجمعين قليلا وفيما اذا كان الاجماع
على امر عقلي وفي الاجماع الذي علمنا ان حكم كل من المجمعين على طريق الظن وفي الاجماع الذي يكون
جمع كثير اخر على خلافه من المخالفين المجمعين في المذهب والدين ومضافا الى منع حكم العادة بذلك ان
اريد بالقاطع القاطع عند الكل ومع عدم النافع ان اريد القاطع عند المجمعين ومنع حكمها بانه لا يكون
الا عن قاطع اذا كان المجمعون عاملين بالظنون وعلى الاخير ان انعقاد ذلك الاجماع بحيث يقطع على
تخطئة مخالف كل اجماع في حيز المنع كيف ولا اصل له وقد نقل على ما نقله الرازي وجزم هو بان المرتد هو

ايضا لم يقع الاجماع صريحا قال فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع عن مخالفة الاجماع وقطع التابعين
لو سلم ليس اجماعا ولو سلم فمن اين حصل لنا القطع بمجرد دعواه او مع دعوى التابعين انه بل لا يفيد ظنا ومن
فتش عن التابعين حتى يظهر اتفاقهم على ذلك من غير تقية وخوف من القدح في الاجماع الذي تمسكوا به في
خلافة اول خلفائهم بل الظاهر ان البحث عن الاجماع وحجيته مما حدث بعد زمان الصحابة والتابعين واهل القرن
الاول لانما كانوا يعرفونه ثم لو سلم ذلك فلا نسلم ان اتفاقهم على القطع ولو سلم فلا نسلم انه يوجب ان يكون لهم نص قاطع
وليت شعري ان الدعاوي الا مجرد دعاوى وربما كان لهم دليل افادهم القطع وليس مما يفيد عند النظر الصحيح
بل يجوز ان يكون حجتهم احد الحجج التي يذكرونها في المبحث ويقدحون فيها او يكون لكل فرقة منهم حجة منها كما ذكرنا
او يكون لهم شبهة عقلية مع ان كثيرا من المسائل كمسئلة الامامة ونحوها لا يعلم الا من الشرع مع ان القائلين
بطرفي الخلاف قاطعون عليها ومن المعلوم ان المستمرين على اعتقاد الطرفين في طول الاعصار لا يقصرون عن
عدد هذا الاجماع فاذا جاز عليهم ذلك متفاقا جاز بحسبنا ايضا وايضا المجمعون على قتل عثمان مع ما فيهم
من وجوه الصحابة عندهم يجب ان يكونوا قاطعين على وجوب قتله فانهم افاضل الصحابة وخيار الناس مع
انه لم يجب عندهم وهاهو اصحاب الجمل وصفين كانوا مجمعين على قتال علي بن ابي طالب وفيهم الصحابة وعائشة
وطلحة والزبير واصحاب بدر وغيرهم فلما فعلوا ما فعلوا اذ اراقوا دماء من لا يحصى كثرة من الصالحين وخرجوا
على امير المؤمنين مع ما علموا من مدائحه وسوابقه ومع ذلك يعلم وجه اخر لفساد الاول ايضا والقول الفصل
في ذلك المقام ان حكم العادة بكون اجماع جمع كثير عن قاطع وعدمه يختلف باختلاف المسائل والمجمعين
وماخذ المسئلة وتحقق الخلاف وعدمه فان المسئلة قد يكون مما لها مدخلية في رياسات ارباب الدول و
مناصبهم او موافقة لما لهم وارائهم ومذاهبهم واهوائهم وقد لا يكون كذلك والمجمعون يختلفون باعتبار
كثرتهم وقلتهم او تلاحقهم في الازمنة المتعددة واجتماعهم في عصر واحد او تفرقهم في الامكنة المختلفة وكونهم
في مكان واحد ووحدتهم وتعددهم وسلكهم ومناهجهم وماخذ المسئلة يختلف باعتبارات شتى وتفرقت انقضاء
وحصر والخلاف يختلف بوجوده وعدمه وكثرته وقلته الى غير ذلك وبذلك يعلم الفرق بين الاجماع
المحقق على طريقة اصحابنا المتاخرين وبين القاطع الذي يدعيه العامة في اكثر اجماعاتهم كما لا يخفى
على الفطن العارف بطريقة الفريقين هذا تمام الكلام في ادلة حجية الاجماع عند الفريقين واما
النافون لها فاما ينفون حجية الاجماع على طريقة الخاصة او العامة والاول اما بانكار وجود المعصوم في
كل عصر والكلام معه في علم الكلام او بتقرير وهو ظاهر الفقه من الاخباريين ونفيهم للحجية انما هو لجعل
الغفلة عن المراد حيث لم يدروا ان العامة يحتجون بالاجماع ويدعون اجماع العلماء مع قطع النظر عن كون
واحد منهم معصوما وجعل سبب حجيته نفس الاتفاق ثم شاهدوا ان الاصوليين من الخاصة ايضا يدعون على المسئلة
لفظ الاجماع فاشتبه عليهم الامر والتقط وزعموا انهم يريدون ايضا ما اراد العامة فشنعوا عليهم ونفوا
حجيته ولهذا ترى متاخري الاخباريين كالفاضل الاستربادي عرفوا ذلك المقال واقتصروا على الرد عليهم وفي عموم
او عدم امكان العلم به او نفي الفائدة فيه لانه اذا اشترط في الاجماع العلم بدخول المعصوم او قوله فلا يكون

نفي حجيته واما بعض الشبه التي ذكروها فانما هي انما يجري في الاجماع على طريقة العامة او بنوع القلة
فمنها انه يجوز الخطا على كل واحد فكذا المجموع وجوابه منع جواز الخطا على كل واحد فان المعصوم واحد
منهم مع ان الفرق بين المجموع وكل واحد ظاهر كما قالوا في التواتر ومنها ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه
فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وفيه انه لا ينفي الحجية بل اما الفائدة او امكان الاطلاع
وسياتي ما يندفع به ومنها وقوع الخلاف في حجيته وفيه انه لا ينفيها مع انها لو توقفت على عدم الخلاف ثبت
ومنها انا نرى لحكما ما يدعون فيها الاجماع مع انه يكثر فيه المخالف بل قد يدعى على خلافه الاجماع فيظهر
انه ليس باجماع ومنها لم يحصل العلم ايضا فيكون كذلك وفيه ان ذلك يقدح في الاجماع المنقول دون المعلوم
والكلام فيه مع ان وجود المخالف غير مضر بكما مر وياتي وايضا يمكن تاخر الخلاف عن الاجماع وعدم
اطلاع المخالف فانا لا نقول بان كل اجماع لا بد ان يحصل العلم به لكل احد بل ما ثبت من الشارع على
اقسام منها بديهي ومنها نظري يقيني للخواص مجهول للعوام والنظري ربما يكون يقينيا لبعض الخواص
ظنيا لاخر مرجوحا عند ثالث اذ اسباب الحدس والعلم مختلفة الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة
العمل بالقياس وانا نقطع بحرمته مع ان الاسكافي قال بجوازه اولا وكذا عدم وجوب دعاء الهلال
في شهر رمضان مع ان العماني قال بوجوبه وكذا عدم اعتبار العدد في شهر رمضان مع ان الصدوق خالف فيه
وهكذا ومنها رسالة الصادق ع لشيعته المروية في الكافي الدالة على ان اصل الاجماع من مخترعات العامة
وبدعهم قال ع وقد عهد اليهم رسول الله ص قبل موته فقالوا نحن بعد ما قبض الله رسوله يسعنا ان ناخذ
بما اجتمع عليه راي الناس الى ان قال فما احد اجرا على الله ولا ابين ضلالة ممن اخذ بذلك وزعم ان ذلك
يسعه وفيه انه صريح في الرد على اجماع العامة لانا لا ناخذ بما اجتمع عليه راي الناس بل براي المعصوم الكائن
عند اجتماع الناس مع انه معارض بروايات اخر مثل قوله ع في مقبولة ابن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه وخصوص
المورد بالرواية لا يخصص عموم التعليل لا سيما والثاني وهو انكار حجية الاجماع على طريقة العامة فليس انهم واكثر اصحابنا
بل جميعهم عدا انهم ينفون حجيته لو قطع النظر عن وجود المعصوم للاصل والرسالة المتقدمة وضعف ادلة حجيته
واما الغزالية فلا يدل على حجيته لاجل انه اجماع بل يمكن ان يكون لما لا ينفك عنه من الكشف وقد استدل على عدم
حجيته بوجوه اخر ايضا منها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجوابه ظ ومنها قوله سبحانه ونزلنا عليك
القرآن تبيانا لكل شيء فلا يرجع في بيان الاحكام الا اليه وفيه بعد النقض بالسنة والقياس انه لا يفيد نفي حجية
الاجماع من الكتاب فالمرجوع اليه يرجع اليه وان كون القرآن تبيانا لا ينافي ان يكون غيره ايضا كذلك ولا يلزم
تبيان البين اذ بيانها وقع التبيان او لا عدم وربما تتوقف اثر الاخر وانه من العلوم انه لا يحصل التبيان بالقرآن
في كثير لكثير فلا بد ان يحمل بالنسبة الى البعض ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وفيه
ان الرد الى الاجماع ايضا رد اليهما اذ لا اجماع عندهم الا عن مستند وقد يجاب ايضا بان المجمع عليه لا تنازع فيه و
بان الرد الى الله ورسوله لا ينافي الرد الى غيره ويرد على الاول انه يمكن في المجمع عليه ايضا ان يحقق التنازع و
على الثاني ان مقتضى الاية عدم جواز الاكتفاء بغير الرد الى الله ورسوله وان جاز الرد الى غيرهما او الطا الاكتفا

منهاج قد وقع النزاع في ثبوت الاجماع وحصول العلم به وقد عرفت انه يطلق عندنا على معان ثلثة
احدها اتفاق جميع علماء عصر بحيث لا يشذ منهم مجهول النسب وثانيها اتفاق جميع علماء الرعية في عصر بحيث لا يخرج
منهم احد لا معروف ولا مجهول وثالثها الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم مطلقا سواء علم اتفاق جميع علماء
عصره لا وسواء علم بمخالفة مجهول النسب ومعروفه اولا والنزاع في ثبوت الاجماع اما يكون في ثبوت الاول او في
الثاني او الثالث اما الاول فهو ممن ينكر ثبوته مطلقا وينكره في زمن الغيبة وانتشار العلماء فهو يثبت الاجماع
بالمعنى الاول وعدمه ثلثة اقوال الثبوت مطلقا وهو مذهب السيد والشيخ وجماعة كثيرة وعدمه كذلك وهو مذهب
طائفة والتفصيل وهو مذهب صاحب الوافية والتفصيل بحجيته في زمن الحضور وبالشبهة في عدم انتشار العلماء وعدمه في
تلك الازمنة وما شابهها وهو مذهب جمع كثير من الاصوليين والاخباريين والمستفاد من كلام كثير من الاخباريين
على الجمهور حيث رأوا انحصار طريقة القدماء في هذه الطريقة فرعموا انتفاء الاجماع فيها وصرح باختياره
صاحب المعالم ولما كان اتم ما قيل في اثبات القول الاول ما قاله السيد في جواب مسائل ابن التبان فلنقل عبارته
بحذف بعض الزوائد قال فان قيل من اين يصح العلم بقول الامام اذا لم يكن متميزا وكيف يمكن ان يحتج باجماع الامة
فان قوله داخل في اقوالهم اوليس هذا يقتضي ان يكونوا قد عرفتم كل محق في سهل وجبل وبر وبحر وتحققتم قوله
وعرفتم اقواله او اخبرتم بالتواتر ومعلوم استحالة هذا وليس عليكم ان تحصلوا الاجماع من جميع من تحققتم مع الحجر لانكم
لا تامنون ان يكون قول الامام خارجا عنها قلنا هذه شبهة معروفة وهي التي يعول عليها من قدح في الاجماع
من جهة انه لا يمكن معرفته وحصوله وجوابها سهل وجملته انه لا يجب في حصول العلم الذي لا ريب فيه لفقد العلم به
على التفصيل فان كثيرا من العلوم قد يحصل من غير ان يتفصل العالم طرقها الا ترى ان العلم بالبلدان والامصار
والملوك العظام والحوادث الكبار يحصل لكل عاقل خالط الناس ولو طالبه بطريق ذلك على التفصيل لتعذر عليه ذكره ولو قيل
لمن قطع على بدر وحنين وجمل وصفين اثبت لنا كيف حصل لك العلم به لتعذر عليه تفصيل ذلك وتمييزه ولم يقدح ذلك
في علمه وان كان معنا التامل يطلع على الجملة انه علم ذلك بمخالطة الاخبار وان لم يتفصل له على التمييز واذا كانت مذاهب الامامية
مستقرة على طول العهد وكثرة الخوض وتوفر الدواعي فما خرج عن العلم بيننا نقطع على انه ليس من مذهبنا ولا قول من قولها
ومن هذا الذي تشك في ان تحليل الخمر والخنزير والفار ليس من مذهب احد من المسلمين وان كان لم يلق كل مسلم ولا سمع كل
من اهل العلم وتابعيه في ان احدا من الامة لم يذهب في الجد والاخ ان الميراث للاخ دون الجد فاذا كانت اقوال الامة
على اتساعها يضبط لما تحق لا يليق فيما دخل فيها وخرج عنها كيف يستبعد انحصار قول الامامية الذين قول المحقة
فيهم وهم اقل عددا واقرب انحصارا وليس قول ابي حنيفة واصحابه والشافعي والمختلف من اقواله في كل مسألة معلوما يمكن احدا
يدعي حنفيا او شافعيا يذهب الى خلاف ما عرف فما المنكر من مثل ذلك في اقوال الامامية ومن قال انه لا يقطع على شيء
ما ذكرنا انه يقطع عليه لفقد طريق العلم الذي هو المشاهدة او التواتر لحق بالسمنية وقرب من السوفسطائية فلا فرق
عند العقلاء بين مجوز في مذهب الامامية ما ليس منه مع استمرار الخوض وكثرة البحث وبين مجوز في بلد عظيم في اقرب المواضع لم يشاهد
ولا نخبر به وقيل لمن نقل بذلك انك تدفع العلم عن نفسك فانت مكابر وانما كنت تقول طريق العلم مفقود لانه
الشاهدة والتواتر وقد انتفيا قلنا لك ما تقدم من ان التفصيل قد يتعذر مع حصول العلم فالتواتر والشاهدة في

طرق الى كل ما ذكر باعتبار انه ربما يحصل ويتعين وربما اشتبه ولكن طريق الطريق ويتعذر تفصيل الاعتقاد
العلم الا ترى ان العلم بالبلدان والحوادث الكبار على الوجه المعتبر ولو قيل من اين علمت ومن نقل اليك لتعذر
الاشارة الى الطريق وليس هكذا من علم شيئا بنقل خاص فقد صار تعذر التفصيل للطريق على اعلى وقوع العلم فلهذا
استغنى عن تفصيل الطريقة وانما يحتاج الى تفصيل الطريق فيما يسند العلم الى الطريق واما ما يسند فيه وقوع العلم ولا
الثاني فيه فاي حاجة الى العلم بتعيين طريقه وبعد فالاجماع المرتبة بين الفرقة المحقة هو اجماع الخاصة دون
العامة والعلماء دون الجهال ومعلوم ان المحصور في ما ذكرناه الا ترى ان علماء كل بلدة في العلوم معروفون
متميزون فاذا كانت اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة وليس الامام الا سيد العلماء واوحدهم فلابد من عده
في جملتهم وهل الطاعن على الطريقة التي ذكرناها بانا لم نلق كل امامي الا كالطاعن في اجماع المخبرين عليه
علية في لقائهم بانا لم نلق كل مخبر عن امته كل واسطة ومصادمة ليبرانا بيانا بياناتك فيه وفي باب ويعتبر تفريعه
وتفصيله انما هو ذكر طريقه حصل هذا العلم الاجمالي واما ونحن نقطع بمخالفتنا قطعا كثيرا من المسائل الفقهية
جميع علماء الامة وان احدا منهم لم يقل بخلافه مع ان بيان طريق حصوله متعذر واذا جاز في القطع على جميع علماء
الامة مع انتشارهم واتساعهم ففي قول علماء الامامية اظهر ونشكر الله انا ما نكون مطلقا فهو مكابر فانا نعلم
قطعا انه ليس مذهب احد من المسلمين تحليل الزنا ولحم الخنزير في خصوص مذهب الامامية فهو معاند فان من
لاحظ شدة اهتمام علماء الامامية في تتبع الاقوال وضبطها ونقل الخلافات وحفظها ودابهم
في المسائل النادرة قد نقلوا الخلافات النادرة ورأوا ان كل متاخر نقل قول من تقدمه وكل لاحق ضبط رأي
من سبقه وجرت هذه العادة بينهم من الصدر الاول الى عصرنا هذا حتى انا نقلنا في الاجماعات التي ادعاها من
قبلهم بنقل خلاف من شذ بل ربما اجتهد في تتبع اقوال العامة والخاصة وسائر الخلافيين وتحقيقها من جملة الكتب
ومع ذلك نتتبع في مسألة تتبعا بليغا ولم نطلع على مخالفة ولم ينقل احد فيها خلافا واتفقت فيها فتاوى من
منتحلي الوفاق واضاف معها دعوى جماعة الاجماع سيما مثل قولهم اجمع العلماء كافة او لا خلاف فيه بين
العلماء يظهر له ان هذا مذهب جميع علماء الامامية وليس بينهم قول آخر لم ينقل ومكابر المقدمة المسماة
بالقطعيات العادية المسلمة عند المحققين من اهل الكلام والاصول والميزان يستعملونها في المطالب العظيمة
اقول ان ما ذكره من حصول العلم الاجمالي باتفاق الكل فهو مسلم في الجملة ولكنه ليس كلما تتبع اقوال العلماء
ولم يظهر فيهم خلاف يمكن دعوى حصول ذلك العلم ولا في كل مسألة ولا في كل عصر وما سبق منا ان من لاحظ
شدة اهتمام العلماء في ضبط الاقوال وتتبع حصل له العلم بالاتفاق انما هو بالنسبة الى جميع العلماء الذين تجاوز
نقل اقوالهم وبعد الى ذكر خلافهم ووفاقهم فلا باس بتسليمه ولكنه لا يعنينا لان الظن العلم باتفاق جميع العلماء
الذين منهم المعصوم وان اريد جميع العلماء حتى المعصوم فحصول العلم الذي ادعاه في حيز المنع حيث ان غاية ما
يستفاد ما ذكره عدم وقوع الخلاف ممن علم ونقل قوله ويعرف وفاقه وخلافه من ارباب الاراء واصحاب
التراجم واما دلالته على وفاق المعصوم فمشكل على ان العلم باتفاق جميع العلماء الموجودين من سائر الاماكن
في هذا الاوان او في عصر من تلك الاعصار من الرعية ايضا في حيز المنع كيف وانه يتوقف على العلم الا ان

ان

جميع اقوال الصحابة المتقدمين منهم ثم على العلم بان كلا بعد منهم وصل الى المصنفين ثم على العلم بان كلا ما وصل اليهم وصل
وصل الينا فانه ربما دون بعض الاقوال في بعض الكتب التي اضمحل وفني ولم يصل الينا وبين ابن بحيل هذا
العلم مع تمادي الازمنة وكثرة العلماء في كل زمان واتفاق كثير منهم في قرى ليس فيها مصنف ولم يدونوا
انفسهم اقوالهم ايضا كما نشاهد كثيرا من المعاصرين وايضا نقل المصنفين اقوال جميع علماء عصرهم غير متعارف
وبعد انقضاء العصر فالاحاطة بجميع من كان فيه مستبعد فانا لا نتمكن من الاحاطة بجميع علماء عصرنا فكيف
بالعصر السابق علينا مع ان نقل القول لا يفيد الا الظن سيما مع مشاهدة ما وقع من الخطأ في نقل المذاهب كثيرا
فكيف يحصل به العلم باتفاق الجميع واما ما نرى من العلم بعدم الخلاف في كثير من الاحكام فانما هو اما في المسائل
الضرورية التي سبب العلم فيها ضروريتها او ما يقاربها مما عليه الدلائل الواضحة التي يعلم بسبب وضوح المأخذ
او الضرورة ان الكل قائلون به ولا شك في ان في امثال ذلك لا حاجة الى الاجماع ومما يؤيد ذلك ان طرق
تحصيل العلم محصورة منضبطة ولا يتحقق شيء منها في النادر نعم اذا كانت المسألة مما يعم به البلوى وتتوفر عليها
الدواعي وكانت مما يحتاج اليها الاكثر في الاكثر ومع ذلك تتبعنا تتبعا تاما ووجدنا جميعهم متوافقة الاقوال
ولم ينقل من احد منهم خلاف ومع ذلك انضمت معها قرائن خارجية من تكرار ادعاء الاجماع ونفي الخلاف في
الفاشي عن المخالفة والانكار على التشكيك يحصل الظن بسبب ذلك بان قول جميع العلماء الامامية منحصر في
الواحد واما العلم فلا الا اذا كان العلماء في عصر او عصرين متقاربين محصورين معروفين فانه يمكن العلم
بفتاويهم اما بالسماع او اخذ منهم او بان يكون فيهم مصنفين ناقلين لاقوالهم مصرحين بعدم الخلاف في المسألة
فان حصول العلم بفتاويهم ح ممكن ولكن ذلك غير متيسر لنا اذ حصل انتشار العلماء في الاقطار في بلدان زمان
الغيبة بل في مدة من زمان الحضور ايضا وقبل ذلك لم يمكن نقل جميع الاقوال وضبطها في المؤلفات متعارفا
وبعد تعارفه لم يمكن الاحاطة بجميع العلماء او علماء زمان لعدم الاستقرار بكتابتها والمحصل مما ذكرنا ان العلم باتفاق
جميع العلماء مطلقا او في عصر بسبب ثبوت الحكم ضرورة او وضوح دليله بحيث يحكم العادة بعدم خفائه
على عالم ممكن بل واقع ولكن في مثل ذلك لا حاجة الى الاجماع واما في غير ذلك فالعلم به بعد زمان الغيبة في
كثرة العلماء وتمكن من استنباط الاحكام مرتبة بعضه من زمان الحضور غير ممكن لعدم امكان الحكم بحصر ارباب
الاقوال في جماعة واما قبل ذلك الزمان فان سلمنا فيه عدم انتشار العالمين بالاحكام وكونهم محصورين في
[illegible] امكان تحصيل العلم بالاجماع اذ انهم منهم ادرك جمع من سمع منهم وصنفوا اقوالهم ولكنه غير واقع لعدم تعارف
نقل الاقوال والاجماع وبعد تداوله فلم يمكن الاحاطة بجميع العلماء لاعلان [illegible] حصر المتداول لكثرتهم وتشتتهم
ولا قلة الجمعة لطول الزمان وعدم العلم بانضباط اقوال جميعهم فاما ما ذكره السيد رحمه الله من
المسائل التي يعلم فيها وفاق الجميع فهو اما من الاولى التي سبب العلم الضرورية او وضوح المأخذ او يكون مخالف فيه
الوفاق فيها اشتبه الظن بالعلم ثم المنكر للعلم بالاجماع بهذا المعنى مطلقا احتج بان الطريق الى معرفة غير الحجة
اما النظر العقلي او الحس او الخبر اما النظر فلا مجال له هنا في ان الشخص الفلاني قال هذا القول واما الاخبار
بكلام الغير او الاخبار عنه فلا يمكن الا بعد معرفته ومعرفة كل واحد من علماء الامة او الامامية متعذرة قطعا

لانتشارهم

لانتشارهم وجواز خفاء واحد وغلبته وخموله واسره وجواز امره غير جار في الصدر الاول بالنسبة الى
علماء الامامية لقلتهم وعدم انتشارهم مع ان المطلوب هنا ليس كلام الغير بل رأيه وتوقف معرفته
على معرفته ثم لا امكان لها الا بالقرائن الخارجية كالضرورة او المأخذ الواضح كما انا نعلم قطعا ان كل
امامي في عصرنا مذهبه وجوب مسح الرجلين وان لم نعرفه بعينه وقال بعض اهل الخلاف في مقام الرد
[illegible] ان كان من الامكان مطلقا كما هو الظاهر فهو فاسد نعم لو كان اراد نفي الوقوع في غير ما كان المأخذ
واضحا او ضروريا ونفي الفائدة فيما كما ذكرنا كان صحيحا وقال بعض اهل الخلاف في مقام الرد على من اثبت
العلم بالاجماع فعلنا باتفاق الكل على وجوب الصلوات الخمس الا انا نقطع بان كل من قال بنبوة محمد قال
بوجوب الصلوات الخمس وان كان نعترف بحصول الظن والذي يدل عليه ان الانسان قبل الاحاطة بالمذاهب
النادرة يعتقد اعتقادا جازما ان كل المسلمين يعترفون بان ما بين الدفتين كلام الله تعالى واذا انتشر
وجد فيه ذلك اختلافا شديدا فانه يروى عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن ونقل
عن قوم من الخوارج انهم انكروا كون سورة يوسف منه ويروى عن كثير من قدماء الروافض ان هذا القرآن
الذي عندنا ليس هو الذي انزله الله تعالى على محمد بل غير وبدل وزيد فيه ونقص عنه واذا كان كذلك
علمنا انا وان اعتقدنا في الشيء انه مجمع عليه لكنه لا يرتفع عن درجة الظن اقول لا اخفاء في ان هذه التشكيكات
في مقابل الضرورة فانا نرى ان علمنا باتفاق الكل على وجوب الصلوة لا يزول بهذه التشكيكات واما ما استشهد
به من الامثلة فليس الامثلة التي متى هاجمنا في الضروريات العقلية والعادية فانه لا شك ان من الضروريات
ما لا يحتمل ظهور خلافه ولا يتضح في ذلك زوال العلم عما قد يعلم كونه ضروريا ثم يظهر خلافه كما ان كثيرا مما يرى
انه قد يحكم ببداهته في عقلاء ثم يزول الاعتقاد ويظهر انه كان من بديهة الوهم ومع ذلك نحكم في بعض الضروريات
العقلية بانه لا يجري فيه ذلك لان الاحتمال لا مجال له اصلا فكما لا يقدح زوال الجزم في بعض ما يزعم بديهيا عقليا في بعض
الاشياء في بقائه في بعض اخر فكذلك في الضروريات الدينية ولعل مراده من ذكر لزوم انتفاء القطع رأسا اذ زال
عن بعض المقطوعات التي وقال صاحب الوافية الاجماع يطلق على معنيين احدهما اتفاق جمع على امر يقطع بان
احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا يتميز شخصه وهذا لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا
مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وفيه اولا ان
ظهور الامام لا يستلزم تميز شخصه لكل احد من حيث كونه قائلا بالحكم الفلاني كما انا نعلم ان كل الشيعة
الموجودين في عصرنا قائلون بوجوب المسح ومنهم الاشخاص المعروفون ولكن دخولهم في القائلين بوجوب المسح
بالاجمال يعني انا نعلم ان كل الشيعة من غير ملاحظة شخص بخصوصه قائلون به وان لم نعرف ثم بعد التفصيل
فكذلك حال الامام في زمان حضوره وثانيا انا ان نكون الامام مما الحضور بحيث يعرفه كل احد ويمتنع عن غيبه
ثم بل المسلم انه يعرفه كثير من ثقاته واوليائه فيمكن حصول العلم بدخوله في المجمعين لمن لم يعرفه بشخصه ثم يعرف كل
احد ان في عصره اماما وهذا غير خاف على الطالب وثالثا ان امتناع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق في زمن الغيبة
مطلقا ثم لا امكان حصوله لاحد بالاعتبار الذي ذكرنا من ضرورية الحكم ووضوح المأخذ واما دليل الفصل [illegible] الظاهر

الثاني هذا اما يكن ثبوت العلم باجماع علماء الرعية وهو اكثر من يكن ثبوت الاجماع بالمعنى ٢

وظهر مما ذكرنا ان التحقيق ان العلم باتفاق جميع العلماء فما هو ضروري او لم ما اخذ سبيلا الوضوح لوقع
واما في غير حصول العلم في زمان الغيبة بل وانحصر زمان الحضور متعذر وكذا فيما قبله بالنسبة الى علمائنا بالجمهم
واما علم اهل زمانهم فممكن ووقوعه غير معلوم لنا واما الثاني في ثبوت الاجماع بالمعنى الاول وقد عرفت
التحقيق فيه او بكونه ثبوت قول الامام ودخوله بعد اجماعهم وهو اكثر اصحابنا وقد عرفت انه الحق واما الاجماع
بالمعنى الثالث فالظاهر انه لا نزاع لاحد من علمائنا في امكان العلم بقول الامام بهذا الطريق نعم انكر اكثر الاخباريين
وبعض الاصوليين حصول العلم به في امثال هذه الازمنة والحق امكانه ثبوته ووقوعه مطلقا فانه مما لا شك
فيه انه اذا كان في بلد فقيه ولم يكن غيره وعلمنا ان اهل هذا البلد يقلدون له لا يستفتون على غيره وفي ايامهم
او بجمع منهم سيما اذا كانوا من الخواص العدول متوافقين في حكم مسئلة وعلى العمل عليه نعلم قطعا ان
ذلك من مجتهدهم وان دايرة ذلك وان لم يصل الينا قوله بخصوصه بل كثيرا ما يحصل العلم بتوافق خمسة او ستة
من ثقاته بقوله ومما يثبت ذلك ما اجمع عليه العقلاء من تواتر الخبر فانه اذا فرضنا انه اذا اخبر عشرة
مثلا بقول ذلك المجتهد بتوافق ويحصل العلم فلا محالة يحصل العلم لاجل حكمهم وعلمهم ايضا لانه اذا علمنا من
الخارج ان حكمهم ليس الا ماخوذا منه وعلمهم الا تقليدا له فلا يكون فرق بينه وبين الاخبار وما يحتمل وجوده
في الحكم والعمل من الخطا او التعمد في المخالفة او امثاله يجري في الخبر ايضا بل بطريق اولى في بعض المواضع
ولذا عرفت ذلك يحصل لك انه اذا علمنا ان جماعة من معتمدي اصحاب العصور المختلفين الى مجالس المفيد و
طائفة جيدة من اكابرهم وعدد ولهم المترددين الى محافل المرتضى حكموا في مسئلة بحكم وتوافقوا فيه يحصل القطع
بانهم اخذوا ذلك عن امامهم فرانا لو كان عدد كل من هؤلاء الاصحاب سامعين منهم الحكم لكفى فيما ذكرنا الظن
ولكن لبعد عهدنا عنهم نحتاج الى تتمة فنقول انه لو فرضنا انا كنا شاهدين لطبقة اخرى مشاهدين
للاولى السامعين منهم الاحكام وعلمنا ان الثانية سمعوا الحكم من الاولى واطلعوا على ارائهم ووليانهم
يذكرون اقوالهم وخلافهم وملئوا الكتب عن ذكر خلافهم بحيث لم يشذ منهم عنهم نادر وشاهدنا انهم متطابقين
على حكم من غير ذكر خلاف فيه او خلاف شاذ وانضمنا الى انه لم يتقل فتوى مخالفي لو اجمع العلماء كافة او لا خلاف
فيه او لا اعرف فيه خلافا فانا نعلم قطعا انه لم يكن في المسئلة خلاف بين الطبقة الاولى ولو كان كان نادرا بحيث
لا يقدح في العلم بكون قولهم قول المعصوم ثم ننقل الكلام الى الثالثة والرابعة والخامسة الى ان ينتهي الينا فيكون
تحصيل العلم بقول المعصوم من اتفاق جماعة من العلماء من غير ذكر خلاف او الاشارة بوجه اخر بيانه ان من تتبع
ابواب الفقه والاحكام وتفحص كتب العلماء ونظر في اقوالهم وشاهد طرق استدلالاتهم وبراهينهم واسانيدهم
وقوانينهم ورأيهم مختلفة المشارب متباينة المسالك لا يكاد يتفق جماعة منهم على طريق واحد ورأيهم مختلفين
في اكثر المسائل غاية الاختلاف وقل ما يوجد حديث ضعيف الا وبه قائل ومع ذلك فاذا وجدهم بعد التفحص
متطابقين على حكم يعلم بحكم العادة ان هناك امرا علميا يوجب حصول علمهم بقول سيدهم ثم اذا انضم معه
عدم وجدان خلاف فيه مع ملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان نادرا وعدم تجويزهم تقليد
المجتهدين والعمل بالقياس والاستحسان يصير اظهر وقد يتضح غاية الاتضاح اذا انضم مع ذلك عدم ورود في

خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف ثم تزيد اذا انضم اليه كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيح
السند ومن اوثق الشهود على فساد قول من ينكر حصول العلم بالاجماع مطلقا في امثال زماننا انه من تامل في
دخل كتب الاحكام وتتبع مسائل الحلال والحرام يرى كثيرا منها انه مما لا شك فيه ومع ذلك ليس فيه نص بل
ولم يوجد عليه سوى الاجماع دليل مثلا نجاسة المياه القاصرة والمايعات بملاقات النجاسة وكذا جميع
الاجسام الطيبة امر لا شك فيه ومع هذا لم يرد في هذا العموم حديث نعم مع ان المايعات والاجسام
من الكثرة بحيث لا تحصى والنجاسات ايضا كثيرة ولم يرد انفعالها بكل نجاسة فضلا عن كل ملاقات مقدار
وايضا النجاسة حكم شرعي لا طريق للعقل اليها ولم يرد فيها حديثا او دليلا اخر سوى الاجماع يدل على انها اي
شيء هي مع انها عبارة عن احكام لا ينفك منها الانسان كعدم جواز الصلوة في الثوب والبدن النجس او موضع
السجود وعدم جواز الاكل والشرب منه ومن ملاقيه والاجتناب عن المسجد والقران والكفن وثوب الطائف وبدنه
وعدم جواز البيع والشراء وعدم جواز الوضوء والغسل والتيمم بملاقيها وهكذا حال ملاقي ملاقيها الى غير
ذلك ولا يكاد يوجد نجاسة يثبت فيها جميع احكام النجاسة من غير جهة الاجماع بل ربما لم يرد في نجاسة شيء
سوى حديث نهي عن ظاهر الدلالة مع ان الحكم قطعي بل لا يكاد يتم مسئلة الا بانضمام اجماع بسيط او مركب
مثلا انهم يستدلون على نجاسة ابوال ما لا يوكل لحمه وارواثه بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل
لحمه وهذا لا يدل الا على وجوب غسل الثوب خاصة وليست النجاسة مدلوله الا ان يدعى ان مقتضاه ليس
الا وجوب الغسل واين هذا من النجاسة اذ ليس فيها وجوب غسل من المخاطب بل كل من كلف وايضا
الخطاب الى الراوي والحكم عام قطعا وايضا وجوب الغسل للصلوة غير مختص بالنجاسة فانه قد يجب ان
فضلات ما لا يوكل لحمه يجب غسلها واذا كانت طاهرة مع ان الذي ثبت حكم واحد من احكام النجاسة
وايضا الوارد غسل الثوب فكيف الجسد والوارد غسل البول فكيف الروث ودعوى القطع بالفهم مع
عدم حجية التنقيح الا من جهة الاجماع باطل ولو فرض في المسئلة خلاف عند الشيعة في الفرق بين الثوب و
الجسد فانحصر الدليل في ذلك الخبر لقلنا بالاختصاص كما ان نجاسة البول ايضا لو كانت خلافية لحكمنا
بعدم الدلالة ومنها من ادعى دلالة الغسل والنهي على النجاسة والبدن ومن ذلك ما ورد من النهي
عن الوضوء بالقليل الذي لاقاه عذرة فحكم بالتعدي الى جميع النجاسات والمتنجسات وبان الماء ينفعل
من كل نجاسة العلم الحاصل من الاجماع بان جميع النجاسات حالها واحد وسره ما اذا دل دليل على جواز
الوضوء بالماء الذي وقعت فيها فارة ميتة يحكم بعدم انفعال القليل بملاقات نجاسة ولا شك انه لا يفهم
من القطع مع انه ورد ان اللبن الذي في ضرع الميتة حلال فلم لا يجوز ان يكون الماء القليل مثله ويجب
ان المتكل الاجماع يحكم بان بين ما ورد من النهي عن الوضوء بالقليل الملاقي للعذرة وما ورد من تجويزه
بالذي فيه فارة تعارضا ويجمع بينهما بما لم يتم حمله عليهما ولولا الاجماع المركب لقلنا بالفصل ومنه
ما ورد من الادعية والاعمال المستحبة فان جلها بلفظ الامر وترى الفقهاء طرا يحكمون بالاستحباب
من دون اطلاع على معارض وربما كان المعارض في بعض الموارد بعض العمومات وظهر ان الحاجة

والحاصل ليت شعري من يتكل العلم بالاجماع بما حكيناه في امثال تلك المسائل فان قال انهم من اللفظ
امراحا وخرجا عن اللغة والعرف وان قال العقدي لتنقيح المناط فساده اظهر والقطع بانه لولا الاجماع
لما يتعدونه مع ان النهج امامه احتمل ولا طريق له الى معرفة سبب انفعال المضاف وامثاله ومعرفة ان راس
امر من البول تنجس جزء من المضاف وبماء الاستنجاء طاهر والمني نجس والمذي طاهر او الشرع وعلم
انه ليس في ادلته اشارة الى علل هذه الامور وان ادعى ضرورية تلك المسائل فساده في الاكثر ظاهر
فائدة فائدة الاجماع بالمعنى الثاني والثالث ظاهر لانه طريق العلم براي الامام واما على المعنى
الاول فقد يستشكل بانه اذا علم قول المعصوم وكان قوله في ضمن سائر الاقوال فما فائدة الاتفاق ودفعه
بانه فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي والذي يعلم اولا هو العلم الاجمالي من قبيل كلية الكبرى في الشكل
الاول فما فائدته فانه كل حيوان جسم للنقض لان الانسان النتيجة كل انسان جسم **منهاج** اختلفوا في
الاجماع المنقول بخبر الواحد فذهب جماعة منهم المحقق وصاحب المدارك الى عدم حجيته واختار كثير من
متاخري المتاخرين كصاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري وسلطان العلماء وقال بعضهم بالحجية منهم
العلامة رحمه الله واستقربه صاحب المعالم وتوقف فيه صاحب الوافية والحق هو الاول للاصل السالم عن
المعارض والادلة الدالة على حرمة العمل بما ليس بعلم وبالظن ويؤيده وجود المخالف من المشاهير في
اكثر الاجماعات المنقولة حتى لا يوجد باب من الفقه الا وقد وجد فيه مسائل من ذلك القبيل وان اردت
الشاهد فانظر الى الانتصار والخلاف والغنية والسرائر بل يوجد في كثير من المسائل فتوى مدعي الاجماع
على خلافه بل منهم من يدعيه على حكم وفي الاخر على خلافه ومنهم من يدعي اجماعا تاما على خلافه وبعد الغاية
ان ادعائهم الاجماع يكون لا محالة بعد المراجعة والتتبع التام ولا يمكن ان يكون ابتداء من غير مراجعة و
لا بد وان يكون بعد ملاحظة تطابق اقوال العلماء او لا اقل من مشاهيرهم في المسألة بحيث لم يحتمل مخالفة بعيد في
التتبع مع ان الاجماع عند الاصحاب سيما القدماء اجماع جميع العلماء وكيف يمكن ان يعلم تطابق اقوال
المشاهير على حكم ثم يعلم على خلافه مع ان كتب الاصحاب الموجودة فيها اقوالهم متداولة ومرجع المصنفين
طبقة بعد طبقة واحتمال ان كلا ادعى ما لم يوجد غيره بحيث حصل لكل العلم بالاجماع بعيد واحتمال الارادة
كل الاجماع في عصر سيما من المتاخرين عن السيد والشيخ ابعد وحمل الاجماع في كلامهم على الاجماع بطريقة
المتاخرين مع عدم نقلنا له عنهم غير ممكن مع ان احتماله فيهم نادر ما اسس اصلية حجية الاجماع المنقول
فلا ابعد ان يكون مرادهم في امثال هذه المواضع غير الاجماع المصطلح واذا كان كذلك فيما علم الاطلاق وعدم
بيانهم فلا يمكن كذلك في غيرها ولذا قال بعض مشايخنا ان التحقيق ان الساطعين الاجماع كالشيخ والمرتضى و
ابن ادريس واقرانهم قد كفونا مؤنة القدح فيه وابطاله عما قضاهم بعضهم بعضا في دعواه بل مناقضة الواحد
منهم نفسه في ذلك قيل ظهور الخلل في بعض الاجماعات المنقولة لا يوجب خروج اصله عن الحجية او افادة
الظن فان وقوع الخطا ليس بمنكر ولكنه لا يسري في غيرها علم فيه وكم من هذا القبيل في الاخبار وايضا
غايتهم لو كان اطلاق الاجماع على الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عندهم من قبيل اطلاق الالفاظ

[illegible]

على معانيها الحقيقية حتى يجري فيه الاصل وهو غير ثابت لان المعنى اللغوي له اعم منه ويتحقق النقل
فيه اليه غير معلوم ولو علم في زماننا فالاصل تاخره فهو المعلوم انهم اطلقوه عليه ايضا كما اطلقوه على
غيره حيث نراهم يطلقونه في المباحث اللغوية والرجالية والاصولية والكلامية والمنطقية ايضا مع
انه لا يراد حينئذ ذلك المعنى وعلى هذا فالحكم بالخطا في تلك الاجماعات المتناقضة او بحصول العلم
لكل من مدعي النقيضين لو مع تلك الخلافات المتكثرة التي لا يمكن حملها على اجماع تام على مصطلحاتهم
لكون الخطا فيها مشتبها بالخطا في الحساب المستبعد عادة ليس باظهر من ارادة معنى اخر منه وبعد
احتمال الارادة معنى اخر فيها مع كثرتها واطلاقها يرجع الاحتمال الى غيرها ايضا لعدم دليل على تعيين
ذلك المعنى المصطلح الا استبعاد الاطلاق في الكتب الاصولية لفظ الاجماع على ذلك وارادة غيره
في الفقه وهو يرتفع بحصول الاحتمال القريب الظاهر في كثير من المواضع وتصريح جمع من الاصحاب بعدم ارادة
ذلك المعنى منه فيحصل الاجمال في اكثر ما نقلوه من الاجماعات او يحمل على بعض ما ذكروه في توجيهها من
ارادة الشهرة او عدم ظهور المخالف حين الدعوى او الاجماع على رواية بعينه او ترتيبها في كتبهم او نسبتها
الى الائمة او بتاويل الخلاف وان بعدا واتفاق اصحاب الكتب المشهورة او جماعة ذكر اكثرها الشهيد
في الذكرى وقال صاحب الذخيرة والذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى
الموجودة عندهم حال التاليف فاذا راوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف اخر
خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى انتهى ونقل المحدث السيد نعمة الله عن بعض مشايخه ان
المتقدمين كانت بايديهم اكثر الاصول الجامعة للاخبار وكانوا بملاحظة ما اشتملت عليه جميعها او اكثرها
يدعون الاجماع وربما اختلفت الاخبار في حكم فيدعي كل منهم الاجماع على ما يؤدي اليه نظره اقول وان في
لم يجر على واحد من هذه التوجيهات ولكني غير ظان ان ارادتهم سيما القدماء منهم المعنى المصطلح في كثير من
الاجماعات المنقولة بل كلها مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فمن الظاهر ان المراد غير المصطلح في موارد التناقض
وبملاحظتها يحصل القدح وارتفاع الظن في ساير الموارد ايضا لانه اذا جاز ارادة غير المعنى المصطلح مع الاطلاق
في مواضع فلم لا يكون كذلك في غيرها ثم قد يقوى احتمال الغير بسبب خارجي كما قد يقوى ارادة المصطلح به وعلى عدم
الحجية بل يدل عليه بانه عليه جمع منهم صاحب الذخيرة وشارح الدروس وبعض الاجماع عند الاصحاب كما عرفت يطلق
على معان ثلثة احدها وهو الاجماع على طريقة المتاخرين محض حدس بعلم عدم ارادة المتقدمين له قطعا وكذا من
يقرب بل الى زمن الشهيد الثاني له اذ لا يظهر هذا المعنى في كلامهم عين ولا اثر واما من تاخر عنهم فقل من يعلم ان مراده
ذلك ايضا بل لا يعلم احدا بخصوصه ممن تقدم علينا ان طريقه محصور في ذلك وهذا مراده حيث يطلق بل الا يظهر ذلك
فبقي المعنيين الاخرين احدهما الذي ذهب اليه الشيخ وقد عرفت عدم حجيته الحقيقي فكيف يتعين ان اقربها
طريقة السيد وقد عرفت ان العلم بالاجماع بهذا المعنى في غير الضروريات ممتنع عادة في عصر الغيبة واذا كان الامر
كذلك وكان للاجماع معنيان بعضها غير حجة وبعضها غير ممكن الوقوع وانحصر المعنى الذي يمكن وقوعه في واحد فكيف
يكون دعوى الاجماع بالاطلاق حجة فانه يجوز ان يكون المراد المعنى الذي ليس بحجة او يمتنع عادة ومن ذلك

وقال العلامة في النهاية والتهذيب الاجماع على [illegible] ... التابعين ... الاصحاب

يعلم انه لا يحصل الظن منه ايضا وكيف يحصل الظن من الملازم دعوى الاجماع في كلام من يمكن ان يكون مراده ما
ليس بحجة او ما يمتنع تحققه مع كون الملازمة على ما هو ممكن وحجة للملازمة احادا ولو سلم امكان تحققه على طريقة
السيد فلا شك في بعده وهل ترى ان حكم العادة بامتناع علم مثل العلامة والشهيدين ومن تاخر عنهم
بل كثير ممن تقدم عليهم باتفاق جميع العلماء الامامية على حكم بحيث يحصل لهم العلم بعد خروج مجهول النسب
اضعف من حكمه بامتناع ارادتهم معنى اخر غير الاصطلاحي اعتمادا على تجوز او خطائهم واشتباههم فيه اذا انضم
معه احتمال كون مراده المعنى الذي ليس بحجة فيصير عدم كونه مفيدا للظن اظهر ويتضح غاية الاتضاح بما
مر من مناقضة كثير من الاجماعات المنقولة وبطلان بعضها ووجوب ارادة معنى اخر منها مع اطلاقهم وتصريح
جماعة بكون المراد منها غير المصطلح فان قيل قد مر امكان العلم بالاجماع على طريقة السيد بل وقوعه في
الضروريات او ما يقرب منها شديد الجلاء فلعله كان كذلك وان حصل له خفاء الان قلنا مع انه غير جار في
الاجماعات المنقولة من زمن المحقق والعلامة الى هذا الزمان لعلمنا بعدم كونها ضرورية او جلية الى الحد
بحيث يوجب علمهم باتفاق كل الامة في هذه الازمنة ولا فيما خالف فيه من تقدم المدعي للاجماع او عاصره
او تاخر عنه او ناقضت غير الدعوى انه يستبعد في غيره ايضا اذ كون حكم ضروريا او قريبا منه في زمان اهل
الصنف وخفاءه ايضا بحيث يحتاج مع انه لو كان كذلك لما خالف فيه احد ممن تقدم او تاخر الى حد كثير
لا احتاج خفاء الضرورة الى زمان طويل والغالب في مثل ذلك ان يحصل الاجماع المحقق على طريقة المتاخرين
فلا حاجة الى المنقول وقد تصدى بعض مشايخنا والمحدث في بعض رسائله لدفع ذلك بما تحصيله انه لا يرد هذا
الاشكال على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يذهب الى مقالته وهم الاكثر بل لم نقف على مصرح بها غير الشيخ
ومن وافقه وانما هو ومن وافقه لا يقولون بان طريق العلم بالاجماع منحصر بتلك الطريقة بل هم
ايضا يقولون بطريقة السيد ايضا فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا كذا فهو دال على الاجماع المصطلح عند
الجمهور ولا تضر في ذلك ما اعتقده من ان العلم يحصل من جهة ايضا مع ان الشيخ اذا اطلق المصطلح
في الاجماع فالظاهر منه انه اراد حكايته على غير الطريقة المشهورة بين العلماء ان يبين ذلك فاني
نقلهم للاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فلو خفاء ذلك مع تعدد اصطلاحهم تدليس مع ان الكل
في الاجماعات هو ما كان على طبق المصطلح المشهور فالظاهر في كلامهم بنص ذلك الغالب مع انه حصول مقام
لم يعرف فيه الامامية مخالف الحكم ولم يسبق تحقق من ظاهر لوجود المخالف فلما ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام
من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى ثبوت الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ اقول فيه اولا ان الاشكال
غير مختص بطريقة الشيخ بل هو وارد على طريقة السيد ايضا كما عرفت الان كما ان طريقة الشيخ ضعيفة
من حيث الدليل كذلك طريقة السيد من حيث الوقوع فانه ليس الوجه في حصول الظن من نقل الاجماع الا وجهه
الا ظن صدق الناقل في نقله وعدم غلطه وتدليسه عادة وحكم العادة بذلك ليس باقوى من حكمها بامتناع
تحقق الاجماع بهذا المعنى مع ان الالفاظ تصرف عن حقائقها بامتناع الحقيقة عرفا لا سيما مع تاكده
بما ذكرنا والدالة عليه من تناقض نقل الاجماعات وتحقق الخلاف ومحل مثل الشهيد بارجاع اخر الاجماعات

المنقول

المنقول على الشهرة وثانيا ان قوله ومن يوافقه ان اراد من يوافقه في تلك الطريقة فهذا لا يدل على
قلة القائل بها فان اراد شخصا معينا او اشخاصا معينين فليعينه حتى ترى قلتهم وكثرتهم وثالثا ان ما
ذكر من ان الشيخ ومن يوافقه لا ينحصر طريقهم في ذلك لم نفهم معناه عن فهم كلام الشيخ ان الطريقة منحصرة عنده
بعدها ان الاجماع عنده ايضا هو اتفاق جميع علماء الامة الذين منهم المعصوم ودخوله في الاجماع ايضا باعتبار
كونه من المجمعين والطريقة المنسوبة اليه انما هي في فهم كونه منهم كما ان فهم كون كل من العلماء منهم بسماع قوله
او ملاحظة فتواه او مثل ذلك وقد صرح نفسه بذلك حيث قال بعد ذكر ما قاله السيد من عدم انه
اظهار الامارات ما هو الحق عنده وهذا عندي صحيح غير انه لا يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا
لانا لا نعلم دخول الامام الا بالاعتبار الذي بيناه واذا صرح نفسه بالحصر فكيف يمكن ان يقول له طريقان ورابعا
ان قوله فمتى ذكر الشيخ الخ فيه انا نسلم ان مراده المصطلح عند الجمهور ولكن طريق علمه به فاسد فكانه قال الاجماع
المصطلح منعقد بدلالة هذا الدليل الضعيف وخامسا انا سلمنا ان له طريقين ولكن من اين يعلم ان مراده
في الظن هو مصطلح الجمهور فلعله اظن من حاله الى الخروج فيه انه اذا كان له اصطلاح خاص غير الشهرة
فان لم يبين اصطلاحه نفسه في موضعه فالحق ان اراده في موضعه تدليس واما اذا بينه في الكتاب الذي وضعه لذلك
فلا يجب عليه في كل مورد اظهار ان مراده ذلك كما ان الفقهاء يذكرون في اصولهم او مبادي فقههم
ان الخبر الصحيح ما كان رواته ثقات اماميين وهو خلاف مصطلح القدماء ثم يطلقونه في مقام نقل الاخبار
لفظ الصحيح من غير بيان اعتمادا على ما بينوا ولا يلزم عليهم تدليس وليت شعري اذا بين شخص اصطلاحه
في الاجماع في مقامه الذي هو مبحث الاجماع من الاصول ثم اراد في كل مورد ذلك من غير بيان كيف يلزم
تدليس بل المدار على ذلك ولا يذكر المصطلح في كل مورد بخصوصه وسادسا ان قوله ومن ان الشايع الخ ان اراد
الشايع في هذه الازمان فلا يصح حمل الاجماع المنقول في زمان الشيخ وما قاربه على ما هو الشايع الان مع اشتهار الخلاف
وان اراد في جميع الازمان فهو ممنوع كيف مع انه لم يثبت لنا الى زمان الاجماع المصطلح في زمان الشيخ الا من
السيد والشيخ فقط وسابعا ان قوله مع انه حصول مقام الخ فيه ان هذا انما يصح لو كان مذهب الشيخ انه اذا اتفق
جميع العلماء الموجودين في هذا العصر والاعصار السابقة عليه على الخطأ يجب على الامام رده ولكن مذهبه
ان اتفاق علماء كل عصر كاف فيمكن ان يكون مراده اتفاق علماء عصر وان خالفهم جماعة كثيرة ممن
تقدم عليهم وكيف يعلم من ذلك موافقة الامام بطريقة المحدث والوجدان مع انه يمكن ان يتفق في عصر بحيث لا
او يعلم انه يخرج اقوالهم بحجية ما انه احتج بكثير من الاخبار الاحاد فيدل على حجيتها ما يدل على حجيتها اولا فيه ان
المتواترة في حجية خبر الواحد انما هو على الدليل الذي ذكرنا واختصاصه بالاحاديث واضح او على حجية الظن مطلقا
وقد عرفت وتعرف فسادها وعدم شمولها مع ان كون الاجماع المنقول مفيدا للظن ممنوع كما عرفت وعلى الادلة
التي ذكرها الفاضل وقد سبق عدم تماميتها حجيتها مع انها لو تمت لدلت على الظن فان منها الاجماع المنقول
وعدم امكان الاحتجاج به هنا معلوم ومنها ارسال الرسل الى القبائل ومنها اشتهار العمل بخبر الواحد
بين الصحابة والتابعين وعدم الانكار مع ثبوت اخبار الرسل والخبر في الصحابة بالاجماع وهو غير معلوم بل العلم

عديده ومنها اية النفر ويكون تحصيل المعرفة بالاجماع بالطرق المتقدمة بعضها في زمان النزول غير معلوم مع ان المستفاد من الاية ليس الا وجوب القبول على مقتدر الخبر في وهم مقلدوهم والكلام في حجية لغيرهم من المجتهدين
اللاحقين بل الموجودين ولا يصدق عليهم انهم قومهم لغة او عرفا فان قيل بعض مجتهدا في قوم الناقل وانهم
المطلع بالاجماع المركب قلنا ظاهر ان الحذر ولينذروا قومهم الغير المتفقهين والمجتهد متفقه مع ان المتبادر من
قوم كل مجتهد ليس الا مقلديه بل معنى القوم المضاف الى شخص لغة وعرفا هو مطيعوه لا اقاربه ولذا ينسب كل
قوم الى كابرهم دون اصاغرهم ومنها اية النبأ ولا يخفى ان مدلولها على فرض تماميتها هو وجوب قبول خبر
العادل وقبوله ليس الا التصديق بالخبر عنه وكون الكشف جزء حقيقة الاجماع على طريقة الحدس والوجدان
التي هي المعول عليها يكون معنى قوله بالاجماع بالاتفاق الكاشف وظاهر ان الكشف لا يكون الا الشخص
والمراد حصوله للمدعي فيكون الخبر انه كشف لي راي المعصوم بسبب الاتفاق او حصل الاتفاق الكاشف لي
ومقول قول ذلك تصديق حصول الكشف له اما حجيته كشفه له لغيره ايضا فلا واما على المعنيين الاخرين فلكون
جعل الكشف في احدهما خطأ وفي الاخر متعلقا خارجان عن الاية لاجل ذلك مع ان لنا كلاما اذا فيها
اخر وهو ان من البديهيات ان معنى كل خبر انه كذا بحسب اعتقادي مثل قول المخبر قال الصادق كذا او جاء
زيد انه كذا بحسب علمي ولو اريد في الواقع ايضا فالمعنى انه كذا في الواقع باعتقادي ولو لم يلتفت اليه المخبر والمخبر
وقبول كل خبر ليس الا تصديق اعتقاد المخبر بما اخبر عنه وعلمه به ولكن كلما يعلم احدا انما يعلمه باحدى الحواس
الظاهرة او بغيرها من الوحي او الالهام او الفكر والنظر او الحدس او الوجدان ونحو ذلك من الطرق المحصلة
للعلم وبعض تلك الطرق مما يعلم عدم تطرق الخطاء فيه ومطابقة المعلوم للواقع عقلا كالوحي والالهام او عادة
كالحواس الظاهرة وبعضها مما يظن فيه ذلك وبعضها مما لا يظن ايضا كثير من المعلومات بالحدس والوجدان
او النظر والاستدلال والغالب في الاخبار مما يعلم طرق حصول العلم فيه قطعا فما كان طريقه مما يعلم عدم الخطاء فيه
عقلا او عادة يعلم وجوب تصديق الخبر في اعتقاده مطابقة للواقع ويكون حجة وهذا من قبيل الاخبار عن
الاحاديث التي طريق العلم فيها السماع وعن الاقارير والوصايا والحقوق والجنايات والمعاملات وامثالها
فانها راجعة اما الى الرؤية او السماع والخطاء فيهما ممتنع عادة وليس طريقها الحدس او النظر الا نادرها
معرفا الخطاء فيفيد حصول العلم باعتقاد المخبر وتكليف الشارع بتصديقه في اعتقاده يوجب الحكم بالمطابقة
للواقع وهذا معنى الحجية وبخلاف ما كان طريقه ما يقرب فيه الخطاء كالحدس والوجدان والاستدلال
والاستقراء وامثالها فان معنى قبول الاخبار به تصديق علم المخبر ولكن لا يلزم منه اذعان المطابقة للواقع وحجيته
لنا وعلينا لاحتمال الخطاء وهذا من اسرار ان القائلين بعموم حجية خبر الواحد بهذه الاية وامثالها لا يقولون
بحجية قول الفقهاء في المسائل الحق كذا والاصح كذا ولا يعملون بمجرده بالحجية لان مرجعها الى الاستدلال ولا
بحجية المراسيل مثل قول الشيخ قال الصادق كذا وهذا هو السر في حصول العلم بخبر جنس اولياء من العلماء بان زيدا
واقعة او موجود بالبلد ومن شخص وعدم حصوله بخبر مائة الف او يزيدون من العلماء ومن غيرهم بالتوحيد والنبوة
والامامة او الف من الحكماء او المنجمين بوجه العقل او بساطة الافلاك وامثال ذلك والاجماع بمعانيه

الثلثة من قبيل الثاني اما على غير طريقة السيد فظاهر واما عليها فلان العلم بوفاق جميع العلماء الذين
منهم المعصوم لا يحصل غالبا لخصوص هؤلاء المدعين قطعا الا بضميمة الحدس والوجدان وقد يستدل
على حجية الاجماع المنقول بعموم ادلة من حكم بالظاهر وبانه اذا جاز العمل بالحديث مع انه ظني الدلالة فيكون به
اولى لقطعية دلالته وفي الاول مضافا الى تعارضه مع ما نقل العمل بالظن وعدم دلالته على وجوب العمل
ثم علينا وعدم كون الاجماع المنقول من الظاهر انه غير ثابت وفي الثاني منع القطعية في الدلالة ثم الاولوية
فائدة مورد الاجماع المنقول على فرض حجيته هو مراد الناقل من اللفظ فيجب الفحص عنه كالفحص عن مراد الشارع
من هذا اللفظ اذا اطلقه اذ لا يدل عرفا على حصول الكشف على صدوره هذا اللفظ من الشارع نعم قد يكون
في المقام قرينة على ان مراد الناقل تحقق الاجماع على صدوره هذا اللفظ من الشارع ويجب اجراء القواعد
اللفظية بالنسبة الى الشارع ومجرد الاختلاف بين الفقهاء في بعض اللفظ ليس قرينة لكثرة نقل الاجماع في
مقامات يكثر فيها الاختلاف تتميم قسم الاجماع المنقول الى احاد ومتواتر واورد شيخنا البهائي
فيه سؤالا هو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع مطابق اراء رؤساء الدين والدنيا
نقل بالتواتر قولهم وهو لا يستلزم ادعائهم مع ان صريح كل الاذعان ايضا فتقسيمهم الاجماع الى قطعي ثابت
بالتواتر وظني ثابت بغير ضمن صديد اقول السؤال الذي اورده يحتمل احد الوجهين احدهما انهم قسموا الاجماع
الى القطعي والظني مع ان القطع لا يثبت الا بالتواتر وهو لا يكون الا في المحسوسات وثانيهما انهم قسموا الى ثابت
بالتواتر مع ان التواتر لا يكون الا في المحسوسات ويحتمل انه كان مراده الوجهين معا وجوابه ان مرادهم من قطعية الاجماع
ليس ازيد من كون الحكم المجمع عليه مثل ما سمعناه من المعصوم بنفسه فالمراد حصول القطع من الاجماع بقول المعصوم
وان جاز فيه القسمة وهذا ظاهر على طريقة السيد والمتاخرين نعم على طريقة الشيخ يجب ان يكون كاشفا عن رايه
والظاهر بناء التقسيم على الاول لان التقسيم انما هو على طريقة العامة لانه منهم ولا اشكال عليها ايضا لما قيل من ان
الروية اذا انتقلت على قول مثل الف ما الكثير لا يخبر البلاء لا بد من ان يكون كل في الواقع ولا يبعد علينا الحجة
عن مطابقة الواقع لان قوله لا يجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم
على القول الخطاء فلو اجتمعت الامة على هذا القول لكان ذلك لازما كذبه بسر هذا القول المتفق عليه ان ثبت التواتر
فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنيته في نفسه حتى كان القطعي والسند الظني اقول فيه توضيح ما قاله ان بناء
العامة في حجية الاجماع على قوله لا يجتمع امتي على الخطاء وعلى هذا فيكفي في حصول الاجماع على قول الخبر
من غير ان يعلم اعتقادهم فيما قالوا فان كل قول يصدر عن شخص فله مدلول هو معنى ذلك القول ولازم
هو ان هذا القول مطابق لاعتقاد المخبر وهو الذي يسمى بلازم الخبر والمخاطب تارة يبحث عن كون
القول من حيث المدلول مطابقا للواقع واخرى لاعتقاد القائل ونحن لا نبحث عن لازم الخبر حتى يرد
الاشكال بل عن كون مدلوله مطابقا للواقع ام لا ونقول ان اجماعهم على قول دال على ان مدلوله
مطابق للواقع اي حكم الله كذا من غير ملاحظة اعتقادهم اذ لو كان غير مطابق والخبر الغير المطابق
للواقع خطأ يلزم الاجماع على القول الخطاء اي الاخبار بخبر غير مطابق للواقع والحديث بغيره وقد

وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه اقول اراد المطابق للواقع يعني ان القول المتفق عليه واقعا
صواب قطعا كراي المعصوم ثم ان ثبت ذلك بالطريق القطعي يكون مقطوعا به وهو هذا القطعي وان ثبت
بالطريق الظني يكون مظنونا ثم ذكر بعد ذلك كلمات اخر نظيرها وفيه بعد الاحاطة بما ذكر منهاج
الاجماع اما بسيط وقد مر واما مركب وهو على ضربين احدهما ان يختلف الامة في مسئلة على قولين لا يتجاوزهما
او اقوال كل كان وطئ الثيب البكر ثم وجدها عيبا فقيل لا يرد وقيل يرد مع الارش وثانيهما ان لا يفصل
الامة بين مسئلتين كوجوب الغسل وعدمه بالوطء في دبر المراة والغلام عند الشيعة ومنه ما اذا مات
احد وخلف زوجا او زوجة والابوين فمن قال للام ثلث الاصل قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي
قال فيهما وهو على نوعين الاول ان نصت الامة على عدم الفصل اي علم من حالهم وقرينة خارجية عدم
رضاهم بالفصل وان لم يحصل التصريح به وهذا يكون اما مع عدم الفصل في الحكم الواحد سواء حكم كل
ايضا باحدهما كالثوب والبدن اذا اصابهما بول فمن يقول بنجاسة الثوب يقول بنجاسة البدن ومن لم يقل
بنجاسته لم يقل بنجاسته ولكن الكل اتفقوا على النجاسة ويتحقق هيهنا ثلثة اجماعات بسيطان ومركب
ومرجعه ايضا الى البسيط لان عدم الفصل حكم ايضا او حكم بعضهم في المسئلتين بحكم وبعض اخر باخر
كمسئلة الزوجة والابوين والزوج والابوين ومنه ايضا حكم الفضل الذمي ولحم الكلب واصابة البول فبعضهم
يقول بالنجاسة فيهما وبعض اخر بعدمها كذلك وههنا لا يتحقق الا اجماع مركب او لا يعلم فيهما حكم بالخصوص
كما اذا لم يعلم حكم تزكية المسوخ فاذا ثبت جواز تزكية الثعلب لما دل على تزكية السباع حكم بجواز تزكيته
الثاني ايضا ان ثبت الاتفاق على عدم الفصل وههنا يتحقق اجماع مركب ولا يعلم البسيط وعلم اولا
مع عدم الفصل بينهما في حكمين مختلفين كما اذا افرضنا ما ثبت الاتفاق على عدم الفصل بينهما في ان هذا
ان كان يرث الثلث فالاخر يرث السدس وان كان يرث الربع فالاخر الثمن وحكم كلهم بحكم واحد او
بعضهم بالاول وبعضهم بالثاني او لم يعلم منهم حكم فيهما والنوع الثاني ان لم يعلم ذلك بل كان المعلوم
هو مجرد عدم الفصل ثم القسم الثاني بنوعيه يكون على وجهين لان موضوعي المسئلتين اما يكون
بينهما جامع هو الموضوع للحكم او الحكمين او الاحكام حقيقة يعني ان يكونا فردين لامر كلي ورد الحكم عليه
كمسئلة الفضل بالوطء في الدبر لان الموضوع حقيقة الدبر ومنه مسئلة الفسخ بالعيوب الخمسة او لا يكون بينهما
جامع كذلك كمسئلة نجاسة الثوب والبدن ومنه مسئلة قتل المسلم بالذمي وبيع الغايب ومنهم من جعل الوجه
الاول راجعا الى القسم الاول حيث ان الموضوع حقيقة واحد فيه قولان وتفكيك الافراد قول ثالث
ومنهم من جعل الثاني اجماعا بسيطا حيث ان الفصل بين المسئلتين وعدمه حكم ولا مشاحة في الاصطلاح ثم
ظاهر العلامة في نقله اجماع الامامية على عدم جواز خرق المركب يقتضي باحداث الثالث او الفصل في
نقل الاملاي وصاحب المعالم وعن بعض الشيعة جوازه ولم يظهر ما ذكر بل كلمن صرح صرح بالعدم الا
اذا علم ان قول الامام ليس بخارج من احد الاقوال والخروج من الكل تركا لقول الامام يقينا ووجه
العلم بقوله اما على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فلانه اذا علم ان جميع علماء العصر لم يتجاوزوا عن القولين

بعضهم عن مراد ذلك المجيب واعترض عليه الاوحد قال بعد ما نقلنا من كلام المجيب ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى
لحصول الاجماع على القول الخطا والصواب فانا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ وادائه
والا فالظن من الاجماع على القول هو الاجماع على مفهومه ومع ذلك فاي فائدة لهذا الفقه الان في هي صيرورة
المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كالخبر المتواتر اقول قد يتوهم ان المراد من الاجماع على القول من يعرض
عن الراي ان لا يلاحظ ارادة اللفظ ولا مفهوم اللفظ بل يحصل الاجماع على نفس اللفظ وهذا غلط بل المراد
الاجماع على قول دخل العلى مفهومه وان لم يعلم اعتقادهم فيه فانه اذا قال جماعة في تلك الحال كانوا شاكين
في فهمه ولم يكن في الواقع فاذا قال الاحد اجمع هؤلاء على قول خطاء هل يلزم به اجماعهم في رجح
ونفسه وابراهيم وبيانه وفقهم ومع ذلك فاي فائدة لهذا الفقه فيه ان اللفظ اذا كشف عن الراي
والراي عن مطابقة الواقع يكون مفيدا فاذا كشف اللفظ عن الواقع بدون توسط الراي فلم لا يفيد
وقوله الان في الخ فيه ان المتن يصير قطعيا لاجل التواتر والدلالة على الواقع يصير قطعية بحيث ينفي
الاجماع على الخطا اذ به يبقى احتمال عدم مطابقة هذا القول للواقع وان لم نعلم راي المجمعين واحتمل
كون بعضهم كاذبا باعتقاده نعم دلالة القول على معناها الحقيقي يكون باستعمال الاصول الظنية ايضا كا
الحقيقة ونحوها ولكن كلام المستشكل والمجيب ليس في تلك الاحتمالات بل جعل هذه الاصول من القطعيات
او لم يلتفتوا اليها بل كلامهم في احتمال عدم مطابقة الاعتقاد وعدمها ثم قال يحمل ان ثبت بالتواتر فقطعي
يعني ان هذا اللفظ مفتاح موافق للواقع لا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وح فلا يصح القول بان الظني
لظنية طريقه لا الظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه مع فقد التواتر لا يعلم كون
اللفظ مطابقا للواقع لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا الظنية نفسه لانه في نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو
كما ترى اقول مراد المجيب انه اذ عرفت انه اذا اجمع الكل على قول يجب ان لا يكون خطا فاذا اجمعوا عليه
وثبت اجماعهم بالتواتر يكون الاجماع قطعيا للقطع باجماعهم على القول بالتواتر والقطع بكون ما اجمعوا
عليه مطابقا للواقع لحديث نفي الخطا وان لم يثبت اجماعهم بالتواتر وظن ذلك فيكون الاجماع ظنيا لاجل
عدم القطع باجماعهم لا لاجل ان هذا القول نفسه ظني مع كونه مجمعا عليه في الواقع ايضا وذلك كما في ان
راي المعصوم حق فان علم بطريق علمي فالحكم قطعي وان نقل بطريق ظني فظني لظنية طريقه لا الظنية نفسه وليت شعري ماذا
فهم المعترض من كلام المجيب وما يقول ما اين يذهب ثم قال وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة
ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا
تناقض اقول اراد منه المطابقة للواقع والمعنى انه مع ظن الاجماع يظن مطابقة هذا القول للواقع وسبب الظن
لاجل الظن بالاجماع الذي هو طريق ثبوت ذلك القول لا ان يكون بسبب نفس القول باعتبار احتمال عدم
المطابقة للواقع حتى لو صار طريقه قطعيا ايضا لم يبق هذا الظن وقوله المفروض قطع النظر عن الدلالة فيه انه ليس
كلما لا بد قطع النظر عن راي القائل فاين التناقض ثم قال بعد كلام قوله هو كالمتن القطعي الثابت بالسند
الظني لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا

ولن

يكون احدهما في الامام قطعا والا لزم اجتماع الامة على الخطأ وعدم ردعهم واما على طريقة السيد
فلانه اذا اختلفت الامة باجمعهم على القولين يكون المعصوم داخلا فيهم فقوله احد القولين واما على طريقة
المتاخرين فلانه اذا علم بالتتبع وانضمام قرائن خارجية ان فقهاء الامة جميعا او غير نادر منهم قالوا في مسئلة
بالقولين يعلم بالتقريب المتقدم في البسيط انه لو كان للمعصوم قول اخر لظهر لكن لم يتعين ان ايهما قوله فيكون قوله احدهما
او لتحقق الكشف اما على طريقة الشيخ فهو موقوف على ثبوت ما ذكره من وجوب الردع وقد عرفت ضعفه واما على
طريقة السيد فلا شك انه لو حصل العلم باجماع جميع العلماء على القولين او الاقوال يتحقق الكشف ولكن الشأن
في حصوله في امثال زمان الغيبة وقد عرفنا منا عدم عادته في البسيط ففي المركب اولى لان العلم باتفاق الكل
حين عدم وجود الخلاف ووحدة القول اسهل من العلم مع افتراقهم فرقتين او ازيد واما على طريقة المتاخرين
فحصول الكشف في المركب مشكل اذ قد عرفت ان مستند الحدس بعد تتبع قول جمع كثير وبه يتعين كان احد الامرين
اما ان العادة تحكم بان اتفاق هذا الجمع مع تخالف مشاربهم على امر لا يكون الا بوجود قاطع واما ان عدم
وجود الخلاف بين طبقة من العلماء وعدم ذكرهم خلافا يوجب القطع بعدم خلاف بين الطبقة المتقدمة عليهم
وهكذا الى ان ينتهي الى طبقة اصحاب الامام فيحكم بان اتفاق مشاهير اصحابه على حكم لا يكون الا بالاخذ منه على
ما مر ولا يخفى ان شيئا من الامرين كليا في الاجماع المركب سيما اذا زاد القولان عن الاثنين سيما اذا لم يكن المسئلة مما يعم بها
البلوى اما الاول فلان الجمع العظيم حين لم يتفقوا على قول بل كل طائفة قالوا بقول غير الاخر وتفرق بامر يقتضي
تخالف المشرب فيمكن ان يكون بنى كل ما ذهب اليه على ظن ولا اتفاق هنا على امر واحد حتى يستبعد توافقهم مع تخالفهم
او انهم بدون النص وبالجملة لا يوجب حكم الحدس بان اختلافهم على اثنين او ثلاثة او اربعة او خمسة لا ان يكون كل منها
من اجل قاطع دال على بطلان الازيد وهذا ظاهر جدا واما الثاني فلانه اذا اختلف اصحاب الامام على اقوال كيف
حكم الحدس بان واحدا منها ماخوذ من الامام قطعا فانا اذا سئلنا عن حكم مسئلة عن بعض الفقها فاجاب بحكم ثم
سئلنا عن غيره فاجاب باخر ثم عن ثالث فاجاب بثالث فلا شك انه لا يحصل العلم بان قول الفقيه احد هذه
المذكورات فان قيل قول الكل فرقة بسبب نفي غيره وعند ذلك الثالث ولا لزم اتفاق الكل على بطلان الثالث
قلنا حكم الحدس لا يثبت بالاستدلال بل يجب الرجوع الى الوجدان ونحن نرى انه اذا اخبر خمسون شخصا بمجي زيد
يحصل لنا العلم به واذا اختلفت اخبارهم بان يخبر خمسة بان من جاء زيد وخمسة اخرى بانه عمرو وثالثة بانه بكر وهكذا
لا يحصل لنا العلم بمجي واحد منهم وعدم مجي غيره من اخبر به جميعا فان كان ذلك لازم اخبارهم والمراد
ان عدم مجي ذلك الغير ليس مما اخبروا به جميعا بل انما هو لازم من اخبارهم فتبعه في ثبوت لازم وبه فالى ان ثبت
مجي واحد مما اخبروا به لا يثبت عدم مجي الغير ومن هذا ظهر ان الحكم بثبوت الاجماع المركب لعلوه الا بدويا في امثال
زماننا خصوصا في المسائل التي يكثر الاقوال فيها بحسب اختلاف العلماء على اقوال صعب جدا الا ان يكون هناك
قرينة مثل ان يكون المسئلة مما يعم به البلوى بحيث يعلم ان للمعصوم فيها قولا ووجدت فيها اخبار عديدة مختلفة
وكانت الاقوال قليلة وغير ذلك مما يظهر للمتتبع في اثناء النظر في المسئلة هذا هو الكلام في القسم الاول واما الثاني
فلا شك ان بعد انعقاد الاتفاق على عدم الفصل وكشفه عن عدم تجويز المعصوم الفصل يكون باطلا لا ازم

الكلام

الكلام في انه هل يمكن ثبوت هذا الاجماع ام لا والتحقيق انه ان علم ان عدم فصلهم بين المسئلتين انما
يكون من حيث هو هو بان ينصوا عليه او وجد معه قرينة على عدم رضاهم بالفصل كاتحاد الماخذ ومنع
الطريق واشباههم الحكم في احدهما بثبوته في الاخر او علامة اخرى مقتضية لعدم الفصل فيرجع الى الكلام في
البسيط كما مر وان اصطلحوا على تسميته مركبا ولا حاجة الى ذلك الا ان في امكان حصول الكشف والعلم به
على كل من الطرق الثلثة عند من يمكن حصول الكشف به او بواحد منها وان لم يعلم ذلك بل كان المعلوم هو
عدم الفصل فقط واحتمل ان يكون غير ملتفت اليه فلا يمكن حصول الكشف وثبوته على طريقة الشيخ وان علم
اتفاق جميع علماء العصر وقلنا بوجوب الردع لاحتمال ان يكون الموافقة في احدى المسئلتين مع احدى الطائفتين
وفي الاخرى مع الاخرى ولم يجمعوا في شيء منهما على الخطأ واما عدم فصلهم فلم يتفقوا على الحكم حتى يلزم
اجماعهم على الحكم بالخطأ وكذا على طريقة المتاخرين والوجه فيه ظاهر واما على طريقة السيد فلو قلنا بانه يمكن العلم
على اتفاق جميع علماء الامة فلا يجوز الفصل فانه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين وان حصل اتفاقا فاعلم
ان المعصوم ايضا لم يفصل لانه مع احدى الطائفتين قطعا فالقول بالفصل خرق قول المعصوم وقال العلامة انه على
النص ولم يحقق طريقة الحكم يجوز الفصل على الاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ورده صاحب
المعالم بان الذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا فهو ايضا لم يفصل فيها
الفاصل في احدى المسئلتين وانظر ان نظر العلامة انما هو الى طريقة العامة حيث لا يعولون بوجود من يكون
قوله حجة في حجية الاجماع من حيث هو ولا اجماع هنا على طريقهم وقيل بعد نقل كلام صاحب المعالم وهذا
الاسع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والفرض عدم ثبوت الاجماع اولا البتة شيء انه من ايهما
ذلك مع ان العلامة وغيره من المسئلة اجماعا الامة لم يفصل بين المسئلتين ولو كان المفروض عدم ثبوت الاجماع
لكان نختار جماعة من غيره واحتج العلامة ايضا بانه لو لم يمنع الفصل لزم من وافق حكم احد المجتهدين في مسئلة يجب
عليه ان يوافقه في جميع الاحكام وان فقد الدليل عليه والتالي باطل وفاقا اقول الامر كما ذكره وهو مبني على مذهب
العامة اذا علم انه لا يوافق هذا المجتهد مجتهدا اخر في الحكم الاول ولم يعلم وفاق غيره فيه فاللازم متابعة
احدهما وهو ابطل الاجماع ولو لم يعلم موافقة الغير ولا مخالفته فلا يجب عليه متابعة واحد منهما لعدم
علمه بعدم الفصل واما على طريقة السيد فلا يرد ذلك الا اذا كان جميع او جميع العلماء حاضرا عند المجتهد
وهذا غير ممكن نعم يرد الاشكال الاخر وهو انه لما كان على المجتهد ان يستفرغ وسعه ويتفحص عن جميع الماخذ بقدر الامكان
يكون اللازم على كل مجتهد اذا اراد الاجتهاد في مسئلة بعد اجتهاده في اخرى ان يتفحص انه هل تحقق الاجماع المركب
هذا المعنى بين المسئلتين ام لا ثم اذا اراد ان يجتهد في ثالثة يتفحص انه هل انعقد بينها وبين كل من الاوليين او احدهما
وفي الرابعة يتفحص هل انعقد بينها وبين الثلثة او اثنتين منها او واحدة وهكذا والمعلوم من سيرة الفقهاء خلاف
ذلك الا ان يقال ان اللازم التفحص عن الماخذ المحتمل حصوله وتحقق الاجماع المركب بهذا المعنى بين اكثر المسائل ممنوع
الانتفاء هنا ثم ان للعامة في خرق المركب اقوالا المنع مطلقا والجواز كذلك والقائل بالمنع ان رفع الحرف
شيئا مجمعا عليه كرد البكر مجانا وحرمان الجد مع الاخ والجواز ان لم يرفعه كفسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة

ووجوب العمل بالظن في احد الدينين اشاره الحاجبي والعضدي وجماعة من الضابط في معرفة موضع المنع والجواز ان الثالث ان اشتمل على زيادة في الحكمين لا يجوز والا يجوز سواء كان الحكمان كليين ايجابا او سلبا او كليا في احدهما وجزئيا في الاخر وجعلا الكلية والجزئية كما في الاثنين غير صحيح احتج المانع مطلقا بوجهين احدهما ان الخرق يوجب تخطئة كل في مسئلة مثلا وتخطئتهم ان الظاهر نفي الاتفاق على عدم الخطا كما حققنا في شرح التجريد كما انهما ان جميع الامة اتفقوا على عدم التفصيل والخارق مفصل وبالجملة الكلام فيه تحقيق شبهة المفصل احتج المجوز ايضا بوجهين احدهما ان اختلافهم دليل جواز الاجتهاد واجيب بانه انما يعتبر مانع واستقرار الاجماع على المركب مانع فلا يجوز الاجتهاد الاخر في ترجيح احد القولين وفيه نظر اذ ما نفيه المركب فرع تركب جهته وهو عين النزاع والاولى ان يجاب بانه انما يدل ان الاختلاف دليل جواز الاجتهاد في ترجيح احد القولين فقط ولكنه غير الخرق وان اريد انه دليل مطلقا فهو ثم بل عين المتنازع فيه وثانيهما انه لو لم يكن احداث الثالث جائزا لا خطؤا المحدثون وقد وقع ولم ينكر كما من ابن سيرين في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين ومثلها بانه انما هو فيما لم يعلم ثبوت المركب او كان ممن حصلت له شبهة فلذلك لم يخطأ فان كل من يخص ظن شيئا فهو تكليفه واجاب المفصل عنه ايضا بان ذلك من القسم الجائز فانه من قبيل الفسخ بالعيوب مما لا يخالف فيه الاجماع قيل يشكل هذا الجواب بان الظاهر فيه انه مما اتحد فيه طريق المسئلتين الا ان يمنع ذلك اول كانه حمل القسم الجائز على ما قاله العلامة من جواز الفصل اذا لم يقبل على عدم الفصل ولم يتحد طريق المسئلتين ولكن هذا الجواب ذكره الحاجبي والعضدي ومرادهما من القسم الجائز ما لم يرفع مجمعا عليه وهذا ما احتج المفصل بانه ان رفع مجمعا عليه فالخارق خالف ما اجمع عليه الكل وهو يوجب تخطئة الكل بخلاف ما اذا لم يرفعه فانه لا يوجب الا تخطئة البعض في كل مسئلة ولا مانع منه واجيب بان الثاني ايضا يوجب تخطئة الكل اذ الخارق قال بما لا يوافق شيئا من القولين فهو خالف الكل ويخالفهم يعين تخطئتهم واعترض عليه بانه لم يخالفهم في قول واحد بل خالف كل واحد في واحد فلا تخطئة في امر واحد وهو الممنوع واجيب عنه بان السلب والايجاب اذا اختلفا في الكلية والجزئية تناقضا فالقول بالايجاب الكلي في قوة القول ببطلان السلب الجزئي وبالسلب الكلي في قوة القول ببطلان الايجاب الجزئي وكل من الجزئيين عين التفصيل فكل من القائلين بالكليين قائل ببطلان التفصيل ويرد عليه ان التفصيل عين مجموع الجزئيين لا عين كل منهما فهو حكمان قال كل فريق ببطلان حكم والباطل حكم واحد حكم الكل ببطلانه فان قيل الكل حكم ببطلان المجموع ولو باعتبار بعض اجزائه وهو حكم واحد فكيف بالاطلاق حكم الكل بعض مع تصريحهم بعدم الجواز بعد ضلوعه بالحكم وان كان لان المذهب كل فريق وشمول ادلة الاجماع لعدم الخطا في مثل ذلك ثم بل المسلم شمولها لما حكم به الكل مع القصد لا بد وان يوجب القول لا بالقوة ثم ان الاتفاق من هذا بطلان المركب من حيث هو لا من حيث الاجزاء ولا تركيب حقيقيا في الثالث فهو ليس قولا واحدا بل قولان اتفق الكل على القول بهما مطلقا الا شرط الاجماع ولا شك انه لا يدل على بطلان كل منهما فان قيل كل من جزئي التفصيل لا يتحقق له الا في ضمن المفهوم المقيد بالايجاب الجزئي او السلب الجزئي او مع قطع النظر عنهما فان كان مقيدا بما يناقضه رجع الى احد القولين الاولين وان كان مقيدا بما يخالفه لكان مما اتفق الكل على بطلانه لحصول التركيب وان كان

مع قطع النظر لم يخالف الفرض اذ المفروض ان الثالث مركب من بعض كل من الكليين قلنا نختار الثاني قوله لكان الكل مما اتفق الكل على بطلانه قلنا ثم لان المسلم هو قول كل فريق ببطلان القيد الذي يخالفه لا القيد الذي يوافقه وقد يقال في اثبات مذهب المفصل ان احداث الثالث فيما لا يرفع متفقا عليه ليس الا مثل ما لو قال الثالث لا نقبل مسلم في شيء ويجوز مع الناس بعد اتفاق الامة على قولين الايجاب فيهما والسلب فيهما وهو ليس منعا للاتفاق لانهما مسئلتان خالف في كل منهما بعضا واجيب بان الكلام في مسئلة واحدة حقيقة كمسئلة البكر او حكما كمسئلة الفسخ بالعيوب اذ الحكم الكلي في قوة نفي التفصيل اذ لا يمكن للقائل بالكليين ان لا يخطر بباله بطلان نقيضها واما مسئلتا الذمي والغائب فمتغايرتان حقيقة وحكما والقدر المشترك لا يخطر بالبال واعتباره مهملا وجعلها مسئلة تعسف ويرد عليه ان خطور بطلان النقيض ببال القائلين بالكليين لا يوجب خطور بطلان التفصيل لانه مركب من النقيضين فليس حكم واحد حكم الكل ببطلانه بل حكمان حكم ببطلان كل فريق ولا نسلم بطلانهما ولذا قيل في تقرير الجواب بانه لا يمكن القائل بالكليين ان لا يخطر بباله نفي التفصيل من غير توسط النقيض ويرد عليه منع عدم امكان عدم الخطور مع ما ذكرنا ظهر ان المحتج على طريقتهم هو التفصيل وكونه خرقا للمركب ثم لتحقق شبهة في هذه المسئلة وجعلها من القسم الجائز غير بعيد هنا ثم ان جعل نزاع المفصل مع القوم لفظيا بان في كلام القائلين محمل لم يرفع المتفق عليه على المسئلة الواحدة مطلقا وما لم يرفعه على ما كان في المسئلتين بناء في كلام القائلين به

منهاج اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل ففيه عند اصحابنا اقوال التخيير اختاره الشيخ في العدة والرجوع الى الاصل نقله عن بعض اصحابنا والاحتياط ان امكن والا فالرجوع في الفروع والتخيير في العمل اختاره والذي في الانيس والرجوع الظاهر في بادي النظر هو الثاني لان المرجع عند عدم الدليل ولا دليل على غيره الا ان يكون احد القولين مع وجوب الاخر فتعين العمل بالاول وينفى الزائد بالاصل والوجه ظ ويرده القائلون بالتخيير بان في الرجوع الى الاصل طرحا لقول الامام قلنا لا مانع منه عند عدم التعيين فان المسلم وجوب الاخذ بقول الامام اذا علم بعينه مع ان التخيير ايضا يستلزم الطرح قولا في التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين بل حكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي في تجويز العمل به للجاهل قلنا ان اريد بعدم كون التخيير لا يوجب طرح كل من القولين انه ليس قولا منافيا لكل منهما فظاهر الفساد وان اريد انه ليس حكما ظاهريا للجاهل لا يوجب الحكم ببطلان كل من القولين واقعا فالعمل بالاصل ايضا كذلك وان اريد انه يوجب العمل بكل منهما في الجملة فهو لا يوجب عدم الطرح فان العمل في الجملة متعاقب للعمل على التعيين قيل عن القولين مما يعلم ان الامام خطهما بعينه قلنا التخيير ايضا غير القولين مع ان المسلم العلم بكونه حظرا على العالم بقول الامام بخصوصه لا على الجاهل به ولا يلزم خرق الاجماع المركب من الرجوع الى الاصل كما لا يلزم من التخيير والاحتياط مع كونها غير القولين للاعتراف بان الحق غير خارج عنهما وانما الكلام في حق من لا يعرفه وظيفته ويمكن تخصيص ان الرجوع الى الاصل في مثل المقام ايضا لا دليل عليه وادلة الاصل من العقل والنقل لا يجري فيه وتخصيص وجوب طاعة الامام بصورة تعيين قوله لا وجه له بل الا ان الازم الحاصل ان الجملة وهو حاصل فيكون بالجملة والرجوع الى الاصل غير صحيح احتج الشيخ للتخيير

بانه لو كان الحق في احدها لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلما لم يمكن دل على انه من باب تخييرنا فيها اذ
لو كان الحق في واحد ولم يكن هناك ما يعينه فلا يجوز للامام الاستتار اولى فقد ظهر ما فيه مما ذكرنا في بيان
طريقة الكشف مع انه يستلزم اجماع الرعية على غير الحق الذي هو التخيير مع عدم ردعهم وهو خلاف مقتضى دليله
الا على جعل حكم الجاهل بالتعيين وقد يحتج للتخيير ايضا بان الحكم عند فقد المرجح وفيه منع واضح ومحل النزاع
والخالط وجعل الظاهر في التخيير انما ان اندرج احدهما تحت الاخر تعين اختياره للاجماع عليه واصالة عدم
الزايد والا فان كان المقام مقام اشتغال الذمة تعين الاحتياط لاستدعائه العلم بالبراءة والا فالتخيير
لعدم امكان الجمع ولا الطرح ولا التعيين منهاج الاجماع السكوتي ما علم فيه قول بعض من المجتهدين في
شيء دون الباقين بحيث علم اطلاعهم عليه مع سكوتهم وعدم انكارهم له فان لم يعلم اطلاعهم او علم ولم يعلم سكوتهم
فليس اجماعا سكوتيا وصرح الحاجبي والعضدي باشتراط كونه قبل استقرار المذاهب واما بعده فلا يدل على قول في
مذهبه في المسئلة وقد اغنى عن البحث فيها كاستقرار الحنفية على اصولهم فليس اجماعا وهو ليس بحجة على الحق
المشهور بين اصحابنا وهو مذهب الشافعي وابي عبد الله البصري وداود الظاهري والرازي وجماعة من الحنفية
لعدم دليل على حجيته سوى توهم كونه اجماعا ظنيا بسكوتهم في الموافقة وهو مردود باحتمال التوقف والتفسيق
او الخوف او التعظيم او تحقق الرد في مسائل اخرى وعدم نفعه او عدم الاجتهاد الى غير ذلك فان هذه
الاحتمالات وان كانت محتملة عقلا الا انها خلاف الظاهر لما علم من عادتهم من ترك السكوت في مثل ما اتفق
في قضية جلد الحامل ونحوها لان المعروف من العلماء عادة ترك السكوت فيما اعتقدوا مخالفته للحق ولم يكن مانع
لانهم كانوا متوقفين فيه او متهاونين او متعرضين للمخالفين قلنا هذه الاحتمالات انما يصح اذا كان المراد بالسكوت
الماخوذ في الدليل السكوت عن المخالفة والانكار واما اذا اريد منه السكوت عن النظر والفحص عن ادلة
القائلين فلا يجوز ذكرها ويتم القول بانه يبعد عادة ترك هذا السكوت مع عدم الموافقة قلنا الجواب حينئذ
الحال ما يمكن لنا الاطلاع عليه غالبا هو السكوت بالمعنى الاول دون الثاني اما ان اريد به سكوت
الجميع فلا باس بتسليمه ولكنه لا يفيد وان اريد به سكون الكل ولو باعتبار البعض فهو تم اذ قد يرى اعراض
المجتهد عن النظر في بعض المسائل ثم هذا على طريقة العامة والشيخ واما على طريقة السيد فينبغي ان يقال ان الساكتين
اما يكون فيهم مجهول النسب او لا وعلى التقديرين اما يكون في القائلين او لا فان كان فيهما او في الساكتين فقط
يحتمل ما ذكر وان كان في القائلين فقط فليس باجماع ولكنه حجة وان لم يكن في شيء منهما فهو خارج عما نحن فيه
واما على طريقة المتاخرين فلما كان المناط اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه ماخوذ من المعصوم فيمكن ان يتحقق
الاجماع بقول جمع مع سكوت الباقين ولكن الاعتماد على قول هذا الجمع دون سكوت الباقين فلا مدخلية للسكوت
في الاجماع فلا يكون اجماعا سكوتيا ومنه ظهر ضعف ما قيل من انه يمكن ان يكون السكوتي اجماعا على طريقة المتاخرين من
تلك الجهة وذهب اكثر الحنفية وجمع من الشافعية واحمد بن حنبل الى انه اجماع وحجة وقال ابو هاشم حجة وليس باجماع
ودليلهما ظهور السكوت في الموافقة وقد عرفت ضعفه وقال الجبائي اجماع بشرط انقراض عصر الساكتين وقيل اجماع
بشرط البلوى وقيل ان كان فتيا وقيل في عصر الصحابة ان كان مما يفوت استدراكه واما في غيره فحجة [illegible]

يحتمل

واستدل كل بدليل ظاهر الوهن ذكرناه في شرح التجريد منهاج لو افتى جماعة من الاصحاب و
لم يظهر لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام ولم يكن دليل على ما ثبت فتواهم فهل هو حجة ام لا والفرق بينه وبين
الاجماع السكوتي انه لا يشترط فيه الاحاطة بجميع العلماء ولا العلم باطلاع الباقين قال الشهيد في الذكرى الاقرب
انه حجة لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم وجوده وقد تطرق
الدروس الى كثير من الاحاديث وعند تعرض الباقين للرد مع ان الظاهر وقوفهم عليه فانهم لا يتركون ما
يعلمون خلافه فان قلت لعل حكمهم لعدم الظفر يستند من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق
بين كثرة القائل وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن
بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبعد تقوى قول الشهيد بانه كاد يكون من الظنون
القوية والظن حجة عندنا انتهى اقول قد ذهب بعض اهل العلم الى منع حجية الظن وان كون ذلك من الظنون فضلا
عن القوية ثم ان الظنون ليس الا ان فتواهم ليست بدون الدليل ولكنه غير كاف في حصول الظن بالحكم
بل يحتاج الى الظن بان دليلهم تام عندنا ان المجتهد مفيد للظن له بالحكم لو ظفر به ومن اين يحصل هذا
الظن غاية ما يمكن ان يقال ان الاكثر في ادلة الفقهاء افادتها الظن فيلحق ذلك به الحاقا للاغلب وفيه
ان الاكثر فيما افادتنا الظن المستدل اما العموم فلا لا القائل للعموم اذ ما يتفق موافقة الفقيهين في
اكثر الماخذ من الاصول العقلية والقواعد الفقهية وفهم الاحاديث ومع ذلك نرى ان اكثر المسائل فيه
اقوال مختلفة ولكل منها ادلة عديدة ولا يحصل الظن الا من بعض ادلة قول واحد لكل فقيه واما ما ذكره
الشهيد من ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ففيه ما ذكره صاحب المعالم من ان العدالة
انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون واما قوله فيبقى قول
اولئك سليما عن المعارض ففيه انه انما يفيد لو كان قول اولئك حجة واما قوله وقد كان الاصحاب الخ ففيه
عندنا غير ثابت وعلى فرض ثبوته فلا يثبت منه الاجماع وعلى فرض ثبوته فالتعدي عنه الى فتوى غير الشيخ [illegible]
نظرا الى لعله انضمت مع شرائعه قرائن توجب ذلك سيما مع ان عمل مثل هذا الشيخ من القدماء مخصوص غالبا
بالاخبار وكانوا متمكنين من تمييز صحيحها عن فاسدها فلا يقاس به غيره وبالجملة لا وجه لجعله حجة اصلا سيما
اذا كان على وفق فتواهم دليل غير تام في نظر المجتهد وان لم يثبت ان اعتمادهم عليه منهاج الاجماع
على طريقة السيد والمتاخرين لا يكشف الا عن قول المعصوم فحجيته غير ما يجري فيه من احتمال التقية والتجوز وامثالها
فالمراد بقطعيته حيث يقال القطع بقول المعصوم لا ازيد من ذلك فالحكم بكفر منكر الاجماع القطعي مطلقا او مع
حصول القطع للمنكر لا وجه له منهاج الحق الشهرة بعد حجية الشهرة وكاد ان يكون اجماعا للاصل في
عدم الدليل ولانا نرى الاعمال الظن ونحوه العالم من اخذ دينه من افواه الرجال ومن تشبث بالاجماع الا انه
حجيتها عدم حجيتها لان المشهور عدم حجية الشهرة وقيل انها حجة لقول القائل حجيتها من حجية الشهرة والاولوية وفي
الفرق بالبناء الاصلية على دليل عقلي يمكن القدح فيه ومنهم الايمان على الخلاف في الظنون وهو لا تفاوت
دل على حجية الشهرة اقول المراد اما الفرق بين مسائل الفروع والاصول كلية بحيث ان الشهرة في الفروع

والفروع والقول بحجية الشهرة في المسائل الاصولية مع عدم حجية الشهرة [illegible]

حجة دون الشهرة في الاصول التي منها مسألة عدم كون الشهرة حجة استنادا الى ابتناء الاصول على الادلة العقلية
التي يمكن القدح فيها حيث لا يؤمن فيها من الخطأ في الظنون او الفرق بين الشهرة في الفروع والشهرة الحاصلة في
وهي في عدم حجية الشهرة في الفروع استنادا الى ان هذه المسألة الاصولية مبتنية على دليل عقلي وهو انه لا يؤمن
من الخطأ في الظنون وهذا الدليل مما يمكن القدح فيه ولا يقاوم ادلة حجية الشهرة فان كان المراد الاول يرد عليه
اولا انه ان اريد من كون مسألة عدم حجية الشهرة اصولية انها من اصول الكلام التي لا يمكن اثباتها بغير العقل
فظاهر الفساد وان اريد انها من اصول الفقه فمسلم واما قوله انها مبتنية على دليل عقلي قلنا ان اراد انه لا يمكن
ابتناء مسائل اصول الفقه على دليل عقلي فهو غلط اذ قول الشارع حجة فيها كالفروع وان اراد انه يمكن اثباتها بالدليل
العقل فمع كونه ممنوعا في الاكثر يأتي في الفروع ايضا لابتناء اكثر مسائلها على الاصل فان قيل الاصل من
الادلة الشرعية قلنا مسألة عدم حجية الشهرة ايضا مبتنية عليه وثانيا انا سلمنا الفرق ولكن لا ريب انه ليست
مسألة من مسائل الفروع الا وتبتني على مسائل كثيرة من اصول الفقه فاذا ابتنت الاصولية على الدليل العقلي
تبتني الفروعية عليها ايضا واذا سرى القدح في الاصولية يسري الى الفروعية ايضا لان بعد قدح المقدمات
ينقدح النتائج مع انه لما كان اكثر المسائل الفروعية مبتنيا على مسائل كثيرة من الاصولية يتأتى القدح فيها
اكثر اذ لا شك ان احتمال الخطأ في امر واحد اقل منه في الاكثر وان كان المراد الثاني يعني ان هذه الشهرة
مخصوصة ليست بحجة لانا نعلم ان مبناها دليل عقلي مقدوح فيه ففيه انه ان اريد انه لا يمكن ان يكون له دليل اخر
فساده ظ اذ من ادلتها الاصل والاخبار والايات وكذا ان اريد ان اهل هذه الشهرة لم يتمسكوا الا بهذا
الدليل كيف ولم نر من اصحابنا من تمسك به الا نادرا واستدل بعضهم بالاصل واخر باخبار النهي عن العمل
بالظن والايات وهكذا كثير منهم مستند وان اريد ان بعضهم ذكر هذا الدليل فكيف يوجب ذلك عدم حجية
الشهرة مع ان اكثر ما يكون الشهرة في الفروع ايضا ما يكون ادلة بعضهم ظاهر القدح مع ان ذلك لا يدل على الاكثر
سيما بملاحظة ان اكثر هذه الادلة في مقام الرد على العامة الذين لا يفهمون الادلة التامة على قواعدنا وهكذا
هو المترسخ اقتصار كثير من اصحابنا الاصوليين في استدلالاتهم بما يصح على قواعد العامة مع كثرة الادلة التامة
على قواعدنا هذا مع ان بعد ابتناء هذه الشهرة على الدليل المقدوح يرتفع الوثوق عن غيرها ايضا سيما
مع ملاحظة ابتناء الشهرة الفروعية ايضا كثيرا على ما يمكن القدح فيه واما قوله وهو لا يقاوم ادلة حجية
الشهرة ففيه مضافا الى انه انما يصح لو تمت ادلتها وسيأتي ضعفها ان بذلك ينهدم ان كان حجيتها لاجل
تمامية ادلة حجية الشهرة ومن افراده شهرة على عدم حجيتها لا يكون الشهرة حجة فان قلت هذه الشهرة ليست حجة
قطعا لاستلزام حجيتها عدمها قلت لا نسلم عدم حجيتها بالنسبة الى نفسها واما بالنسبة الى غيرها فلانك
انك لا تحكم بعدم حجية الشهرة الفروعية بعد خروج بعض جزئياتها بدليل اخر في سائر جزئياتها وياتي
توضيح ذلك في مسألة عدم حجية الظن من بحث الاجتهاد احتج المخالف بوجوه منها ان خطأ الاكثر اقل ابعد
من خطأ الاقل او من عدم الخطأ والتوضيح على الاول ان بعد ما عرفت انه لا يجوز احداث قول في المسألة
لم يقل به احد فيجب المصير الى احد القولين او الاقوال الموجودة او المحتملة وجوه فيها ولا يجوز التعدي

عنها

عنها ولا شك انه اذا وجد لواحد منها مرجح يتعين الاخذ به ولا ريب انه اذا كان احدها مشهورا يكون القائلون
به اكثر وظاهر ان احتمال الخطأ على الاكثر اقل من احتماله على الاقل واقلية احتمال الخطأ مرجح قوي وعلى الثاني فلانه
لا شك في ان كل حكم اذا ترجح احد طرفيه بوجه او عدمه يجب الاخذ بالراجح والحكم المشهور بوجه راجح على عدمه
اذ عدم الخطأ على الاكثر اكثر من الخطأ ويرد على الاول ان ذلك انما لا يختص بما اذا لم يكن لشيء من الاقوال
مرجح اخر من اصل او استصحاب او خبر او غيرها بل بما اذا لم يكن لشيء منها مرجح وليس من غير الادلة الشرعية لانه
اذا كانت الشهرة قبل ثبوت حجيتها صالحة للترجيح لكان كل امر اخر كسهولة او تقية دنيوية او غيرها ويرد عليهما
ان المرجح الذي يجب اتباعه ويصلح للترجيح هو ما ثبت مرجحيته شرعا لا كل ما يتوهم انه مرجح على ما ياتي بسط
الكلام فيه في مسألة الظن ثم انه يرجح الاحد ذينك الوجهين ما ذكره الشهيد بلا زيادة بقوة الظن في جانب
الشهرة ويرجع الى حجية الظن او مطلق ظن المجتهد وفساده ثابت عند الشهرة ومنها رواية عمر بن حنظلة وفيها
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وفي رواية زرارة المروية في عوالي اللئالي بعد السؤال
عن الخبرين المتعارضين فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر واورد عليها ان الروايتين
مختصان بالخبر المشهور لورودهما في حكم المتعارضين من الاخبار واجيب بان السؤال يخص وخصوص السؤال
لا يخصص عموم الجواب مع ان قوله فان المجمع عليه علة منصوصة وهي حجة اقول اما الجواب الاول ففيه منع عموم
الجواب اما في الرواية الاولى فقط فانه ع بين ما كان يقبله من رواياتهم عنا وهو تخصيص واما في الثانية
فلان لفظة ما موصولة غير مفيدة للعموم ولو كانت عامة فالقرينة على ارادة الخبر قائمة لان ارادة العموم
يخرج الكلام عن السلاسة واما الجواب الثاني ففيه انه يدل على عدم الريب في المجمع عليه دون المشهور ولو
قيل ليس مشهور قرينة على ارادة المشهور من المجمع عليه ليس اولى من عكسه وقوله ويترك الشاذ ليس قرينة
لان وجود الشاذ لا ينافي المجمع عليه سيما في الاحاديث اذ يمكن ان يروى في المجمع حديث شاذ ويروى المجمع عليه
اخر ومن هنا ظهر امكان ارادة المجمع عليه من المشهور في الروايتين دون المعنى المتنازع فيه اي ما كان له
طرف خلاف ولم يسلم وجود الشاذ عند الاجماع على خلافه انما هو في الفتوى دون الرواية التي هي محط
السؤال ويرد على الاستدلال بالروايتين ايضا ان قوله بين اصحابك خطاب لزرارة وابن حنظلة فالثابت منهما
حجية المشهور عند اصحابهما او امثالهم من اصحابنا اي رواة الاحاديث والحاصل ان ثبوت حكمهما لنا موقوف
على الاجماع على الشركة وهو انما يسلم لو كان اصحابنا ايضا من جملة رواة الاحاديث بل الناقلين للاخبار
واما الاجماع على شركتنا لهما في وجوب الاخذ بالمشهور بين اصحابنا الذين يستخرجون الاحكام من الادلة
الظنية فهو غير مسلم هذا كله مع ان قوله ع واترك الشاذ النادر يدل على ان الشهرة لا بد ان يكون على حد يكون
خلافه نادرا فلا يلزم منه جواز الاعتماد على كل شهرة ومثل هذه الشهرة وان جعلها بعضنا مثل الاجماع كما هو على
طريقة المتأخرين ومنها ما مر في كلام الشهيد من منع عدالة من عدا الافقه بغير علم وقد ظهر ضعفه والحاصل
لا ينبغي الريب في عدم حجية الشهرة ولكن اللازم على الفقيه امعان النظر في موافقتها فانها قد تنتهي الى

الاجماع على طريقة المتأخرين ويحصل بها العلم برأي المعصوم سيما اذا كانت الشهرة من القدماء خصوصا اذا انضمت معها قرائن اخرى ومن القرائن ما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كانت الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الآخر **الفصل الرابع**

في الادلة العقلية اي حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وهي كثيرة منها ما يحكم به العقل بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم ووجوب المقدمة والنهي عن ضد الواجب وامثالها ومنها ما يحكم به بلا واسطة بناء على حكم العقل بالوجوب والحرمة الشرعيتين كما مر وهذا القسم غير محصور بعد بحسب ما المراد بالدليل العقلي هنا غالبا الا والاستصحاب حجيته مع انها يثبتان بالايات والاخبار والاجماع لانها كما يثبتان بالشرع يثبتان بالعقل ايضا اما ثبوت اصل العدم والبراءة والاباحة بمجرد حيث نراه لزم التكليف بالاعلم وهو قبيح عقلا واما ثبوت الاستصحاب الحال فلحكم العقل في اثباته حكم العقل بابقاء ما كان على ما كان كالباقي ولا يضر عدم تمامية لان السيرين يدعوا الثابت والتعبد ان الاصليين من المسائل الاتية اهذين الاصلين بادلة عقلية من غيرها كما مر ولم يفهم فيهما بالدليل الشرعي لذي بحثها في الادلة العقلية وشاعت التسمية بين العلماء فجرت عليها الطريقة **منهاج**

من الادلة العقلية ما يسمونه باسم التبعية للتكليف واصالة البراءة واصالة النفي ولابد اولا من تقديم مقدمات **الاولى** الاصل في مصطلحهم يطلق على معان اربعة الدليل والاستصحاب والقاعدة والراجح والمراد بالراجح على ما قيل ما يترجح اذا خلى ونفسه اي اذا تصور العقل كان من حيث هو راجحا على غيره وليس المراد به رجحانه عند العقل كونه بلا مانع بحيث تحقق المراد كونه الظهور تحققه في الخارج عنده ثم ان المراد بكونه الظهور تحققه عنده ايضا ان يكون كونه الظهور باعتبار دليل دل عليه وان العقل اذا لاحظ وجوده او عدمه يكون احدهما الظهور عنده والا كان الظهور مستندا الى امر لو لم يلتفت اليه عند الحكم بالرجحان من عادة او استقراء او غيرهما والثاني يوافق اذا ذكروا من ان الاصل في قولهم الاصل عدم الوجوب او الحرمة او بدونه فالتقرير يحتمل ان يكون بمعنى الراجح اذ لا شك انه مع قطع النظر عن الدليل اذا لاحظ العقل الوجوب او الحرمة او مثل التقييد لا يحكم برجحان عدمها على الايلاء فيعلم الاصل بمعنى الراجح فيها القاعدة لانه يكون نتيجة الراجح ايضا من القاعدة وهذا اورد عليه بعض الافاضل العلامة رحمه في مباحث الالفاظ بان الراجح ايضا ينتج نحو القاعدة فلا وجه لجعله قسيما وحكم بذلك مع ان الراجح يصدق على الجزئي الراجح بالدليل ايضا فيكون القاعدة صدقية تحت الراجح باعتبار عموم القاعدة من حيث انها ضابطة كلية تنطبق على جزئيات فيها سواء كانت مستفادة من الدليل او مقررة عند طائفة بحسب الاصطلاح وعدم تحقق راجح جزئي فيها في الترجيحات فالمراد بالراجح في المقام الامر الكلي ثم ذكر بعده ان الاستصحاب ايضا مندرج تحت القاعدة لانه مسألة كلية مستفادة من الشرع اولا وهو كما ترى وقد ظهر ان جعلها قسما برأسه لكثرة دورانه وشيوع الاحتجاج به والشرف فيه من حيث دلالة كثير من الاخبار الصحيحة عليه **الثانية** اعلم ان الاصول الجارية في السنة الفقهاء عامها لها وبعضها خاص لشيء وهكذا الى ان ينتهي الى الافراد التي ليس تحتها اخص وجميعها لا يخرج عن الاربعة المتقدمة ثم تلك الاصول منها ما هو داخل تحت احد الاربعة من غير واسطة بمعنى انه ليس تحت اعم يكون هو تحت احد الاربعة بل هو داخل بالنسبة اليه منها ما هو داخل تحت ما هو داخل تحت احدها ومنها ما هو داخل تحت داخل الداخل

وهكذا فمن الاصول المستعملة الداخلة تحت الاربعة اصل العادة وهي قسمان الاول اصل البراءة عن حقوق الله ولم اره قسمان اولهما اصل نفي الحرمة بمعنى انه اذا كان الشيء مما لا نص فيه فالاصل فيه الاباحة ويتحقق هذا الاصل اصول كاصالة الحلية في الاعيان والاباحة في الافعال والطهارة في الاشياء وثانيهما اصل نفي الوجوب والثاني اصالة البراءة الذمة عن حقوق الناس ومن الاصول اصالة نفي الحكم الشرعي عن الامة مطلقا سواء كان وجوبا او ندبا او حرمة او كراهة ومنها اصالة عدم كل ممكن حتى يثبت وجوده ومنها استصحاب حال العقل اي الحالة السابقة العدمية سواء كانت تلك الحالة عدم التكليف او غيره والفرق بينه وبين اصل البراءة بحسبين احدهما ان بناء اصل البراءة على انتفاء الحكم في الحال ولا يلتفت الى الحالة السابقة بخلاف الاستصحاب وثانيهما ان اصل البراءة لا يعلق اجراءه الا في نفي التكليف واشتغال الذمة بخلاف الاستصحاب ومن هنا ظهر الفرق بين اصل عدم كل ممكن وبين كل من اصالة البراءة واستصحاب حال العقل فانه اعم من كل منهما لاختصاص الثاني بنفي التكليف والثالث بملاحظة الحالة السابقة وعدم اختصاص الاول بنوع منها وما كان منه تحت الثاني يثبت حجيته بادلته وما كان تحت الثالث يثبت حجيته بادلته وما كان خارجا عنهما فلا دليل عليه والى هذا نظر من قال ان اصل العدم هو بعينه استصحاب حال العقل ومنها استصحاب حال الشرع باقسامه ومنها اصالة عدم تقدم الحادث ومنها اصالة العدم عند علم وهي الاصل المعروف ان عدم الدليل دليل العدم ومنها اصالة نفي الاكثر عند التردد بينه وبين الاقل ومنها اصالة عدم التجوز والنقل والاشتراك والتخصيص والتقييد والاشتراط والنسخ وامثالها ومنها اصالة الطهارة الى غير ذلك من القواعد الكلية والاعدام الاصلية والوجودات المحققة ثم ان اللازم على الفقيه اثبات حجية تلك الاصول ولكن انواع القواعد والاعدام والوجودات مما لا يمكن احصاؤها في موضع حتى يمكن اثبات حجيتها فيها وانواع الاخرين مندرجة تحت الاستصحابين واما انواع القواعد فلعم لها كل يمكن الاستدلال على اثباته بحيث يقع لكل قاعدة دليل يستدل على ثبوت كل قاعدة في مقامه واصالة الطهارة مندرجة تحت اصل نفي الحرمة او الوجوب ويختص مباحثها بكتب الفقهية في باب خاص واصالة عدم التجوز والحقيقة مذكورة في مواضعها من مباحث الالفاظ والعموم والاطلاق والنسخ واصالة عدم كل ممكن غير مذكورة لان الحجة من افرادها داخلة تحت اصل البراءة او استصحاب حال العقل فيبقى انواع اخرى نذكرها فيما ومنها الاستصحابان واصالة عدم التقدم وعدم الاكثر واصالة العدم عند عدم الدليل في المناهج الآتية وذكر الاربعة الثانية في ذلك المنهاج **الثالثة** قد عرفت ان ذلك المنهاج لبيان المختص من اصل البراءة الشامل لنفي الحرمة والوجوب والاشتغال بحقوق الناس واصل نفي الندب والكراهة الداخلين في نفي مطلق الحكم وكل من هذين الاصلين قابل لثلثة معان من الاربعة استصحاب البراءة السابقة والقاعدة المستفادة من الادلة الآتية والراجح عند العقل ولكنهم لما اصطلحوا على استعمال اصالة نفي البراءة ونفي الحكم فيما لم يلاحظ فيه السابق وفيما لوحظ فيه باستصحاب النفي فلا يطلق الاصلان بالمعنى الاول ثم من لم يفرق بين اعتبار السابق وعدمه في البراءة كما في التمهيد

ثم الا انه يعبر عنه باستصحاب النفي او البراءة الاصلية ويمكن عدم جعلها بهذا المعنى ايضا ولفظ ان بناء اكثر الفقها
على التحديث [illegible] البراءة الاصلية البراءة الازلية الا باستصحابها ويمكن ان يكون البراءة النفي
استصحاب النفي [illegible] اصل البراءة فان ظاهر بعض البراءة الاصلية البراءة الازلية ومعنى اصل البراءة قاعدة [illegible]
والترجيح جعل اصل البراءة غير استصحاب النفي لاختلاف الدليل فان البراءة تارة يثبت بادلة الاستصحاب واخرى بما
يأتي من انه لا حكم الا بعد البيان ثم ان بعض المعاصرين بعد بيان ان اصل البراءة قابل للمعاني الثلاث قال ويمكن الا
جعل الكلام من الاولين اصلا برأسه واصالة البراءة دليلا ثانيا فالاول استصحاب النفي والثاني هو الاصل المتفق
عليه من ان عدم الدليل دليل العدم فيجعل اصل البراءة هنا طريح شكل ثم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان
الاصل الاخر المعروف من نفي الاكثر نوع من اصل البراءة وفيه اما اولا فلان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية
واصل البراءة مختص بشيئين منها فلا نخرج [illegible] فلان الاصل الذي ذكره من ان عدم الدليل دليل العدم
مراده منه انه دليل عدم الحكم في الواقع كما ادعي من تفصيل البعض بين الفرق بين ما يعم به البلوى وبين غيره وهذا
ليس اصلا اتفقنا عليه كما يأتي بل اكثر اصحابنا القائلين باصل البراءة لا يقولون بذلك وبعضهم قال بالتفصيل المذكور
والمراد من اصل البراءة البراءة الظاهرية كما يدل عليها ادلتهم وبينهما بون بعيد ثم منهم من اراد من الاصل الاول
عدم الحكم الظاهري فمرجعه جعله اصلا برأسه فانظر الى مرجع ذكرهم لذلك الاصل حتى يتبين لك ما قلنا واما ثانيا
فلان اصل نفي الاكثر جار في جميع الاحكام الشرعية فكيف يجعل نوعا من اصل البراءة المختص بشيئين منها واما ثالثا
انه اقتفى في ذلك اثر [illegible] حيث عد اصل نفي الاكثر قسما من البراءة الاصلية ولكنهما لم يصرحا
باختصاصها بحكمين فلعلهما يقولان بجريانها في الجميع وربما كان البراءة عن مطلق الطلب او يرادهما من البراءة
الاصلية استصحاب النفي دون اصل البراءة كما مر ثم انه ابدى الفرق بين اصل البراءة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم
بجوامع لا يعنى محصل له كما بيناه في شرح التجريد ولا فائدة في ذكرها **الرابعة** قد عرفت ان المذكور في ذلك
المنهاج اصالة نفي الحرمة والوجوب والاشتغال [illegible] والحكمين الاخرين غير الاباحة واما الاباحة
الشرعية فلا يمكن بيان اصالة نفيها من غير ان يلاحظ السابق لعدم دليل عليه [illegible] ثم يمكن
بيانها بعد ملاحظة [illegible] استصحاب النفي [illegible] على العلم بالعدم السابق لان
الاباحة هي استواء الطرفين في نظر الشارع ولا علم بسبقه [illegible] ولا يخلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لانها
دائرة بين النفي والاثبات فكيف يجري فيه اصل عدم الكل قلت اولا الاحكام الشرعية ما بينه الشارع بلسان اهل
البرهان اذ الحكم هو الخطاب ولا شك انه امر حادث يعلم عدمه اولا ويتحقق الواسطة فيها واما استواء الطرفين
واقعا او ترجيح احدهما [illegible] فهي من لوازم الاحكام الشرعية وليست بانفسها احكاما مع
ان ما ذكر لا يجري في الاباحة واذ عرفت تلك المقدمات وان المقصود من عقد هذا المنهاج بيان اصل العدم
ففيه اربعة ابحاث **البحث الاول** في بيان ان الاصل نفي الحرمة وفيه خلاف فان [illegible] في ان الاشياء
الغير الضرورية التي ينتفع بها ولا يدرك العقل فيها قبحا ولا ضررا ولم يرد من الشرع فيه حكم هل يدرك العقل
عدم حرمتها [illegible] بالاباحة العقلية ام لا والثاني في ان الاشياء والافعال مطلقا سواء كانت مما ينتفع بها ام

الورد

الورد واكل الفاكهة او لا كالتكفين في السلوك هل قام دليل شرعي على انه لا بأس للمكلف بارتكابها
واجتنابها حتى يكون الاصل فيها الاباحة ام لا والباحثون عن ذلك الخلاف لم يلتفتوا الى حكم العقل بما
ينتفع بها من هذه الاشياء ومنهم من خلط بين النزاعين وبين الاقوال فيها والادلة وذكرهما بعنوان واحد
وهو مبني على تطابق حكم العقل والشرع بالمعنى المشهور اي كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس مضافا
الى اتحاد الاقوال الموجودة في النزاعين واما من لم يقل بالتطابق او قال ولكن البعض الآخر كما ذكرنا فلا يصح الخلط
بل يجب عنوان كل منهما على حدة فههنا مقامان **المقام الاول** في بيان اصل الاباحة العقلية والنزاع فيه
في انه هل للعقل في الاشياء الغير الضرورية التي ينتفع بها حكم ام لا فذهب الاشاعرة باجمعهم الى الثاني وعدم حكم
العقل في شيء من هذه الاشياء وهذه احدى المسألتين اللتين يتكلمون فيها مع المعتزلة بعد التنزل عن نفي الحسن و
القبح العقليين والمعتزلة الى الاول ثم اختلف الفريق الثاني في ان الحكم ما هو فذهب اكثر المتكلمين من البصريين
والسيد والعلامة وولده ره وكثير من الامامية انه الاباحة واليه ذهب طائفة من فقهاء الشافعية و
الحنفية وقيل انه الحظر وهو مختار كثير من معتزلة بغداد وطائفة من الامامية ونسبه الى ابي علي بن ابي هريرة
من الشافعية وقيل بالوقف واختاره الشيخان المفيد والطوسي وهو مذهب ابي الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي
ونسب الى ابن ابي هريرة ايضا وهذه الطائفة شاركوا مع الثانية في الحكم بوجوب الاجتناب كما صرح به السيد
والشيخ وان اختلفا في التعليل والمراد بالوقف انا لا نعلم حكم العقل وان قلنا ان له حكما ومن هنا ظهر فساد ما
قاله الآمدي حيث فسر التوقف بعدم الحكم فانه حج لا يكون حينئذ فرقا بين القطع بالعدم كما هو مذهب الاشاعرة والوقف
بين الوقف وبين مذهبهم وقد ذكروا احتمالات اخر للفرق لا فائدة في ذكرها واعلم اولا ان ذلك النزاع كما عرفت
ليس في كل الاشياء بل في خصوصها بل يختص بموضع خاص بيانه ان المعتزلة بعد اثباتهم الحسن والقبح العقليين
قسموا الافعال الى قسمين الاول ما يدرك العقل حسنه او قبحه او عدمهما بخصوصه وقسموا ما يدرك العقل
حسنه مع قبح تركه وهو الواجب العقلي او بدونه وهو المندوب او قبحه مع حسن تركه وهو الحرام او بدونه وهو
المكروه او عدمهما وهو المباح هذا اذا قلنا ان الحسن ما يستحق فاعله المدح ولو قلنا انه ما لا يستحق
فاعله الذم دخل المباح في الحسن وعليه جرى كثير منهم التقسيم والثاني ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ولا
عدمهما وقسموه الى ثلاثة اقسام لانه اما من الاشياء الضرورية التي لا يمكن العيش بدونها كالتنفس في
الهواء فلا كلام في انها مباحة عقلا او مع غيرها وهو على قسمين لانه اما لا نفع فيه ولا ضرر كمضغ
الخشب الغير اللذيذ من دون سبب [illegible] فلا كلام في انها قبيحة عقلا اذ كل الشيء في [illegible]
ط. ويجعل القسمين مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه مع تصريحهم [illegible] بالجهة الاولى وحظر الثاني باعتبار
التفصيل والاجمال كما يأتي او فيه منفعة ولا يتصور فيه ضرر كاكل الفاكهة وشم الورد وهذا هو الذي
اختلفوا فيه وقد علم منه بالاباحة او الحظر [illegible] ما لا يدرك العقل حسنه وقبحه [illegible]
مرادهم ان ما لم يدرك حسنه او قبحه بخصوصه فلا يحكم العقل بان ارتكابه مباح او قبيح وفي تلك الاحكام
العقلية نظير مسألة ما لا نص فيه في الاحكام الشرعية فانهم يسمون الافعال والاشياء الى قسمين

فى حكم الشارع فيه بحكم وتقسيمه الى الاحكام الخمسة وقسم لم يحكم فيه بخصوصه واختلفوا في حكمه
الشرعي فقيل الاباحة لنص الشارع بانه لا تكليف الا بعد البيان وقيل التحريم لحكم الشارع بالاجتناب عن
الشبهات وكما لا بعد في ذلك انه كيف يحكم بالاباحة الشرعية او الحظر مع فرض انه لا حكم فيه من الشرع
فكذلك هيهنا بالنسبة الى العقل والجواب عنهما ان العقل تارة يدرك ان الفعل الفلاني من حيث هو
حسن او قبيح كما يحكم الشارع بان الصلوة واجبة والزنا حرام واخرى لا يدرك ذلك فيه ولكن يمكنه ان
يدرك ان ارتكاب ما لا يدرك حسنه او قبحه بخصوصه حسن او قبيح كما ان الشارع يحكم بان كل ما ليس فيه
بيان فهو مباح او حرام والحاصل ان في الاول حكم العقل والشرع ان هذا الفعل حسن او واجب لانه
هو وفي الثاني حكم لانه ارتكاب ما لم يدرك العقل حسنه ولا قبحه ولم يبين الشرع وجوبه او حرمته
وكلما هو كذلك فهو حسن او واجب فيكون النزاع في ان ما لا يحكم العقل فيه بخصوصه بحسن او قبح هل له
دليل عقلي على اثبات حسن له او قبح ام لا وبالجملة المفروض ان العقل لا يدرك في هذا القسم الحكم على التفصيل
والخصوص والنزاع في انه هل له حكم على الاجمال والعموم كما هو بعينه في النزاع في الاحكام الشرعية كما
ذكره صريح الشيخ في العدة وما ذكره قال الباغنوي فان قيل كيف يتصور القول بالحظر والاباحة العقليين مع
فرض ان لا حكم للعقل هنا بحسن ولا قبح قلنا المراد ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او
مقبحة ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي هل يحكم العقل فيها على الاجمال انها محظورة او مباحة عند العقل انتهى
وقال الفاضل الجواد بعد ذكر الاقوال والاستدلال لكل بقي شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع
مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر
الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع انتهى كلامه رحمه الله وقد اشكل على بعضهم فهم محل
النزاع ولم يقايس النزاع هنا على النزاع في الاحكام الشرعية ولم يتحقق حقيقته [illegible] فتوهم ان النزاع في
الافعال التي ينتفع بها بخصوصها في ان العقل هل يدرك حسنها او قبحها في خصوصها والحاصل انه توهم
ان الافعال على قسمين قسم لا خلاف في ان العقل يدرك حسنه او قبحه وقسم وقع الخلاف في درك العقل
او قبحه وهذا توهم فاسد مخالف لتصريح الجميع بان النزاع فيما لا يدرك فيه العقل قبحه ولا حسنه صرح بذلك
الشيخ في العدة والسيد في الذريعة والمحقق في المعارج والعميدي في [illegible] والجواد في [illegible] والعضدي
والباغنوي والمحقق الخوانساري وغيرهم ولعل [illegible] ثم انه قد يخيل بعض معاصرينا في فهم محل
النزاع كما هو حقه ولذا وقع في حيص وبيص ونسب الغفلة الى الفاضل الجواد واورد عليه بما لا يرجع الى
محصل مع ان الجواد لم يذكر كلاما من نفسه بل مع القوم اجمع فما ذكره هذا ثم ان منهم من قال بان هذا النزاع انما
هو في حكم هذه الاشياء قبل الشرع وهو ظاهر كلام الشهيد الثاني في قواعده والشيخ البهائي وجماعة من علمائنا
وهو ظاهر من المعارج والفاضل الاسترابادي [illegible] ولا يتم على اصولنا المتقدم البحث على
خلو الزمان [illegible] اصحابنا [illegible] المسئلة [illegible] بعيد [illegible] ثم [illegible]
في الفروع على القول بالتطابق [illegible] قبل الشرع

يثبت له بعد [illegible] تقريب انه ثابت والشارع لم يبين خلافه لان المفروض فلا بد ان يكون اما لان الغرض
من بعثه هو الاعلام بما لا يدركه العقل وتقريب ما يذكره هذا واحتج القائلون بالاباحة بوجهين احدهما
ان الفعل تصرف خالية عن امارات المفسدة العاجلة فالغرض واما عن الاجلة فلانها ليست شيئا
غير العقاب وهو لا يكون الا بعد وصول حكم الشارع والمفروض عدمه واما ان ما كان كذلك فهو مباح فلا
لانه لا معنى له الا ذلك قالوا واحتمال المفسدة في الواقع لا يوجب تنزيل منع ادراك العقل للاباحة لان هذا
تجويز لا ينشأ قبل ورود الشرع فلا اعتداد به عند العقلاء كما انهم لا يمنعون من تجويز [illegible] الجلوس تحت
الحائط المحكم البنيان ونحوه تجويز الضرر تحت ظل اصحاب السوداء وفيه ان المراد بالخلو عن المفسدة ان كان
خلوه في الواقع فهو ممنوع [illegible] وان كان بحسب ادراكنا بمعنى انا لم ندرك المفسدة فلا نسلم ان الحكم
العقلي ليس الا ذلك لم لا يجوز ان يكون في الواقع مفسدة او يحكم العقل بعدم [illegible] فيه وما ذكر من القياس
بالجدار مع الفارق من وجهين احدهما ان الضرر المحتمل في المثال هو سقوطه والاستحكام البناء بعيد [illegible]
سد باب الاحتمال عادة والثاني خلاف ما نحن فيه فان المحتمل فيه هو الضرر واما البناء فهو شيء [illegible]
عادة فلا يعلم بل المفروض ان احتمال المفسدة وعدمها على السواء ولذا لو اخبر احد عن الجلوس تحت جدار [illegible]
احتمال السقوط فيه وعدمه على السواء لا يعد سفيها بل [illegible] وثانيهما ان في المثال قد كشف الشرع كثيرا [illegible] عن المفسدة
كالفقاع وشرب الفقاع والخمر [illegible] والكفر واشباهه وليس كذلك المثال ولو فرض [illegible] سقوط جدار [illegible]
في بلد [illegible] احد كيف يعد سفيها بل يعد الجالس من السفهاء والمثال المطابق بما نحن فيه اذا رايت حيوانا في فلاة
بشكل وزي [illegible] لا نعلم انه من جنس الحيوانات القاتلة [illegible] وكان الاحتمال على السواء ولا شك ان العقل لا يحكم
بجواز [illegible] سيما اذا وجدت في تلك الفلاة حيوانات اخر من هذا القبيل لا من هذا النوع وعلم انها ذوات سموم قاتلة
او رايت في فلاة فيها نباتات كثيرة لا نعرفها وكان فيها ذوات سموم عرفناها انا لم نعرف انه قاتل ام لا ولا يرى العقل
يحكم باباحة الاكل سيما اذا قتل بعض نباتات اخر من هناك جماعة [illegible] ذات سم [illegible] في ان المفسدة في مثل ذلك [illegible]
قطعا اذ [illegible] لا يجب على الشارع الاعلام بها [illegible] يمكن ان يبين الشارع المفسدة ولم يصل الينا كما في كثير من الاحكام
الشرعية بالنسبة الى كثير هذا [illegible] فوجوب الاعلام [illegible] انه يمكن ان يكون في الاعلام
ايضا مفسدة كما حققها الشيخ في العدة وثانيهما ان المباح العقلي ما لم يحكم العقل بمدح فاعله ولا ذمه وهذا كذلك
وفيه منع ان المباح العقلي ذلك بل ما يحكم العقل بعدم مدح فاعله ولا ذمه وقد استدل لهم بوجوه اخر ضعيفة ذكرها
السيد في الذريعة واحتج الحاظر بانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان جميع متعلقات الافعال ملك الله سبحانه
واجيب بان الاذن معلوم عقلا كالاخذ من [illegible] قطرة من بحر [illegible] النصف [illegible] الجود وهذا الجواب الذي ذكره [illegible]
بانه لو سلم حرمة التصرف في ملك الغير فذلك [illegible] بالتصرف ولذا لا يقبح النظر في مراة الغير والاستظلال بجداره
والاستضائة بمصباحه والاصطلاء بناره [illegible] عن الضرر [illegible] الجوانب [illegible]
من وجه اذ قد يعلم الاذن مع الضرر وقد يعلم عدمه مع عدمه وفيه ان العلم بالاذن هنا ليس الا لاجل عدم الضرر
لعدم تحقق وجه اخر وكيف كان يرد عليهما منع تحقق الاذن في كل موضع لم يحتمل الضرر ولهذا الامثلة المذكورة فيه [illegible]

حرمنا الانتفاع بما تصرف في ملك الغير ومتى كانت تلك الاعيان في ملك صاحبها الاثم الا الاباحة والحاصل ان الاذن ليس
دائراً مدار انتفاء الضرر بل يمكن عدم الاذن مع عدم الضرر سيما اذا وجدنا الشرع في مواضع كثيرة يمنع مع عدم ضرر
الضرر نحو كأخذ الملك قطرة من بحر مثلاً مع منعه عن امثالها مرات كثيرة وايراد الجواب بان هذا انما يصح لو علمنا ان
لا مفسدة فيه المنافية لدليل الحرمة على الحرمة وخروج عن ذلك الاستدلال ويمكن الجواب ايضاً بان حكم العقل بحرمة التصرف
انما هو لما عرف من ان التصرف في ملك الغير وفيه ان هذا انما يرد على من استدل بذلك على الحظر قبل الشرع واما
بعده فثبت ملكيته جميع الاشياء له سبحانه بالشرع لم ملك السموات والارض وله ما في السموات والارض بل
نقول ان عدم استقلال العقل في معرفة ما يملك وما لا يملك فانما هو في ملكية العباد حيث ان مالك الملك الحقيقي
ان يجعل بعض ملوكاته مما يصح لهم ان يملكوه وبعضها مما لا يصح واما ملكيته سبحانه فالعقل حاكم بها بالنسبة
الى ما سواه سبحانه قطعاً ولو لا الشرع فالاولى ان يجاب عنه بان حرمة التصرف في ملك الغير عقلاً ممنوعة وانما هي
بالشرع ولو سلمت فانما هي في ملك العبد المحتاج الذي يتضرر بتصرف الغير او الاحتياج ونحوه مما يمكن ان يستدل به الحاظر
انه لا شك ان هذا الفعل يحتمل ان يكون مشتملاً على مفسدة او ضرر وارتكاب ما يحتمل الضرر قبيح وحرام وفيه منع
ان ارتكاب ما يحتمل الضرر ولو سلم فلا اثم فيه بحيث يحصل حد الحرمة ولو سلم فانما هو اذا لم يكن له نفع مقطوع به سيما
اذا احتمل نافع اخروي سيما اذا احتمل العقل على عدم ادراك جهة قبحه ومن هذا يعلم ضعف القول
وكذلك يعلم ضعف القول بعدله الحكم للعقل في مسئلة الحسن والقبح العقليين فلا يسوغ الا الوقف وهو الحق
ولكن لا نقول بوجوب الاجتناب لاجل ان الاقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحاً مثل الاقدام على ما يعلم
قبحه كما قاله المتوقفون لمنع ذلك بل نقول بحكم العقل باولوية الاجتناب كما يظهر من امثال الدوح و
الثبات للمتقدمين والمراد بالتوقف كما اشير اليه التوقف في ان الفعل الذي لا يدرك العقل جهة حسنه او
قبحه ولم يقتصر حال كونه متصفاً بهذا الوصف هل حسن في الواقع او لا وان لم يعلم حاله من الحسن والقبح
وعدمهما بخصوصه ومع قطع النظر عن ذلك الوصف فالمراد بالحكم الثابت والتوقف الحكم الواقعي
العقلي ولكن للفعل المتصف بالوصف المذكور من حيث انه متصف به نظر حكم ما لا نص فيه في الشرع
فالمراد بالعقل الواقع كما مر في مسئلة الحسن والقبح لا الادراك **المقام الثاني** في اصل نفي
الحرمة الشرعية فيما لا نص فيه وهذا هو الخلاف الثاني المتحقق في جميع ما لا نص فيه من الاشياء والافعال
ويا ثم ان العلماء اختلفوا فيه فذهب المجتهدون قاطبة الى اصالة عدم الحرمة واختاره بعض الاخباريين
ايضاً والمحقق ادعى عليه الاجماع في اصوله ونسبه الى العلامة والصدوق في اعتقاداته وظاهر كلام
الاخباريين ايضاً دعوى الاجماع ثم الموافق لعنوان البحث هو ما ذكرنا من اصالة نفي التحريم ولكن الاكثر
يعبرون باصالة الاباحة وهو ما لا يصلح الاتفاق على نفي الاحكام الثلاثة الاخر والاشكال على ما ذكرنا
من اصالة نفي الثلاثة ايضاً او الادلة الكثيرة دالة نفي التحريم على الاباحة كما يأتي وقيل بالحظر ونسب بعض
المتأخرين الى طائفة من الاخباريين وقال ان منهم من يعول بالحرمة ظاهراً ومنهم من يعول بها واقعاً وذكر
بعضهم انه لم يظفر بمصرح على التحريم وقال الشيخ الحر في الفصول المهمة بعد ذكر اخبار جعلها دليلاً على الاباحة

نفي الوجوب ولم يذكر احد من العقلاء فيما اعلم الى اصالة الوجوب بخلاف التحريم فقد ذهب اكثر المتقدمين من الامامية
الى ان الاصل التحريم في كل ما عدا الضروري او ذهب كثير منهم الى التوقف والاحتياط ووافقهم الشيخ في العدة
وجماعة من المتأخرين ودليل التوقف والاحتياط ادعي كما عرفت انتهى وقوله كما عرفت اشارة الى اخبار الوقف
والاحتياط اقول كلامه صريح في وجود القول بالتحريم ولكن الظاهر انه اشتباه منه حيث خلط بين النزاع الاول
والثاني كما يدل عليه نسبة التوقف الى الشيخ فانه صرح باختصاص الوقف بالنزاع الاول وبالاباحة في الثاني
قال في الخلاف الثاني ونحن لا نمنع ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف
بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى وقوله بعد ان كانت على الوقف اشارة الى حكم العقل وقد صرح به
في الخلاف الاول ايضاً وقال اكثر الاخباريين بالوقف ونسبه الشيخ الحر الى الشيخ وقد عرفت فساده واما في
كلام بعض المجتهدين في المسائل فيه توقفاً وتردد فليس مرادهم هذا التوقف وقيل بوجوب الاحتياط اي الاخذ
بما لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضرراً سواء كان فعلاً او تركاً ونسب الى جماعة من الاخباريين وقال والدي
العلامة ره في التجريد انه يرجع الى الوقف وهو كذلك وبيان ذلك ان كل واقعة لها حكمان واقعي وظاهري
والمراد بالواقعي ما حكم به الشارع بخصوصه سواء وصل الينا ام لا وبالظاهري ما يكون حكماً لنا ولا يخفى لنا
خلافه وهذان الحكمان قد يتحدان وقد يظن اتحادهما وقد لا يظن ايضاً بل يحتمل التخالف وكما ان الحكم في النفي
هو الحكم الظاهري قطعاً لانه الذي علينا اتباعه واما الواقعي فليس حكماً الا لمن وصل اليه كما بين في
بحث الاجتهاد ثم التوقف قد يكون في الحكم الواقعي وقد يكون في الظاهري ايضاً وذلك كمن لم يراجع الادلة
بعد فالتوقف في الاول لا يستلزم التوقف في العمل اذ قد لا يعلم الحكم الواقعي ويعلم ان من لم يعلمه تكليفه كذا
واما الثاني فيستلزمه وهو ظاهر اذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان كلا من القائلين بالاباحة والوقف
والاحتياط معترفون بالجهل بالحكم الواقعي في الواقعة الخاصة ولكنهم اختلفوا في ان ما كان كذلك فكيف
حكمنا فيه في الظاهر وعلى اي شيء يجب ان يكون عملنا فالمجتهدون اختاروا جواز الفعل والترك والاخباريون
وجوب الترك واما المتوقفون فلو كانوا قائلين بالجهل في العمل ايضاً بان يقولوا لا نعلم الحكم ولا كيفية العمل
وكل فعل فهو من باب الاتفاق ويحتمل ان نعاقب بعمله فهو باطل اذ يجب ان يكون في العمل بهذا الطريق ثم
الفرق بينهم وبين الفريقين الاخرين ولكنهم لا يقولون بذلك بل يعينون كيفية العمل ويقولون في التي
الاجتناب وهو بعينه قول الحاظرين ثم غاية ما بينهما من الفرق انما هو في دليل وجوب الاجتناب فان
دليل التوقف اخبار ترك الشبهات ودليل الثاني روايات الاحتياط ومما ذكرنا ظهر ان القول بالاحتياط
ايضاً لا ينفك عن التوقف بل ظهر ان القول بالتحريم لو وجد ايضاً لكان بعينه هو القول بالوقف والاحتياط
ويتحقق ان القول في المسئلة منحصر في الاباحة والتحريم اذ ليس المراد هنا تعيين الحكم الواقعي بل الاظهر
القول بالوقف بل الظاهري ولم ينقل احد فيه بالوقف وانما نسب طائفة من الاخباريين انفسهم بالتوقف
من غير تصريح ثم ان الاخباريين المخالفين للمجتهدين هنا وافقوهم فيما اذا كان احتمال التحريم في موضوع
الحكم الشرعي كما يأتي بيانه وكيف كان فالحق اصالة نفي التحريم والاباحة لوجوه من العقل والنقل اما

العقل فلتعذر التكليف من دون بيان بل لا يكون تكليف الا مع البيان للمكلف اذ التكليف بالشي هو طلبه
او تركه والتكليف هو بيان المطلوبية لمن طلب عنه بل قيل ان التكليف من دون بيان تكليف بالمحال وهو كذلك
فان قيل القائل بالوقف لا يثبت تكليفا قلنا انه يجوز العقاب ويجوز عدم المؤاخذة عليه فهو عين الاباحة وان قال
بالمؤاخذة فهو نفس التكليف فان قيل يقول لا ادري هل يؤاخذ عليه ام لا قلنا هذا تجويز التكليف من غير
بيان اذ لو لم يجز لما كان وجه لتجويز المؤاخذة فان قيل قد يكون مصلحة في عدم البيان بل كان في تجويز التكليف مع
قلنا هذه حقيقة مصلحة لعدم التكليف لا لعدم بيان التكليف به فان التكليف نفس البيان قيل هذا لا يدفع وجوب
حكم اخر في الواقع قلنا ليس المراد نفيه واما النقل فمن الآيات والاخبار اما الآيات فمنها قوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا ما آتيها وكذا التي بعدها ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون
يعني ان الله لا يضل قوما في الضلالة والمعصية بعد اذ هداهم الى التوحيد والاسلام حتى يبين لهم المعاصي ويحكم
الضلال الذي لا يكون فيما يعملون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراما وفي رواية ابي عمير عن
الصادق ع قال وما التيه عن قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما
يرضيه وما يسخطه ومنها قوله سبحانه وما لكم ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم وجه الدلالة
ان المحرم لو لم يكن موقوفا على البيان لما كان وجه لانكاره سبحانه على عدم الاكل مما ذكر اسم الله عليه مطلقا لان
المحرمات منحصرة فانه لولا ان عدم التفصيل والبيان علة للحلية لم يعلل بتفصيل المحرمات علة لحلية ما ذكر اسم الله
عليه ومنها قوله جل شانه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الاية دل بمفهوم
الحصر على عدم حرمة اكل غير ما ذكر بل على ان عدم الوجدان كاف في نفي مطلق التحريم ويدل عليه ايضا كذا دلالته
بانضمام ما رواه في التهذيب عن الصادق ع والعياشي عن الباقر ع قال سئل عن الجري والمار ماهي والزمير وما
ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرا هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما على طاعم يطعمه قال فقراتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه الحديث فان حجة
الواقفية في الاية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في العقل قبل الشرع لانها في صورة الاستدلال على
الحل بعدم وجدان التحريم الا للاشياء الخاصة انتهى وقيل في مقام الرد عليه ولنا ان نقول ان مفادها اني
لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي من عادتها ومن شانها الاكل واما غير التفصيل بالحرام الخاصة ليعلم انها
نفائس من الحلال وهذا المعنى وان كان في التحريم ويجيء اباحة كلما كان سوى المذكورات كالاول ولكنه لا
يفيد ان الاباحة هي الاصل المركوزة في العقول لاحتمال ان الله عز شانه اباح ما سوى المذكورات اولا بما
ذكر اعاتبا سببا لما كان الكلام هكذا اي ليس فيما اوحي الي وانما قال لا اجد لعله اخبر بان سبيل الحلية
وبيانه في البيان بالوحي وقد يستدل ببعض ايات اخر كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات
وانما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله وقوله تعالى قل من حرم زينة
الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وانما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ويا ايها الذين امنوا
كلوا مما في الارض حلالا طيبا وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد يزاد

عليها

عليها الآيات اخر ايضا وانما تركنا الاستدلال بها اذ بعضها مما لا دلالة له وبعضها ما يمكن المناقشة فيه
وبعضها لا يثبت تمام المطلوب كما بينا الجميع مفصلا في شرح التجريد واما الاخبار فكثيرة جدا ولكن الدال منها
بين اصناف ستة الصنف الاول ما يدل على عدم احتجاج الله سبحانه بما لم يعرف ولم يعرف كحسنة حمزة بن الطيار
عن ابي عبد الله ع قال ان الله احتج على الناس بما اتاهم وعرفهم [illegible]
الوصف [illegible] وان عدم الاحتجاج لا يستلزم عدم التكليف [illegible] الا انما هو [illegible]
اختصاص الاحتجاج بما اتاهم سيما بملاحظة قوله ع من قولنا فان صريحه الاحتجاج بما اتاهم لا يختص بعلم
بل الجميع بما علمهم [illegible] عدم الاحتجاج بغير ما اتاهم فان ما لم يبينه لم يكن التكليف فيه [illegible]
واقفتهم مع ان في تتمة الحديث ما يصرح بذلك حيث قال بعد كلام وكذا اذا نظرت في جميع الاشياء
لم تجد احدا في ضيق وايضا الظاهر ان المراد بالاحتجاج هو التكليف او نفس المؤاخذة الثاني ما
روي عنهم ع ان الناس في سعة ما لم يعلموا حتى يعلموا وجه الاستدلال واضح الثالث ما روي في حسنة
انه قال ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه ورده والذي العلامة في اجابة الاستدلال بان المراد انكارا
باعتقاد انه حكم كذا او ما لا نقض فيه ليس كذلك وفيه انه تقييد بلا مقيد نعم يرد ذلك على الاستدلال بما رواه
عن الصادق ع حين سئل عن الرجل يتزوج المراة في عدتها اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا الا ان قال وذلك لانه
لا يقدر على الاحتياط معها الحديث فان قوله ذلك قرينة على انه كان معتقد الحلية والا كان قادرا
على الاحتياط الرابع الاخبار الدالة على حلية كل ما لم يحرم في القران كصحيحة محمد وزرارة عن ابي جعفر ع
انهما سالاه عن لحوم الحمر الاهلية قال نهى رسول الله ص عن اكلها يوم خيبر الى ان قال وانما الحرام ما حرم الله
ورسوله في كتابه الى ان قال القران وصحيحة محمد عن ابي جعفر ع وفيها ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه وصحيحة الاخرى
وفيها انما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه وموثقة زرارة عن احدهما ع قال ان اكل الغراب ليس بحرام انما الحرام
ما حرم الله في كتابه دلت هذه الاخبار على انحصار المحرم بما حرم في القران وان ما سواه مباح يخرج ما خرج
بالدليل فيبقى الباقي وهي بعمومها شاملة للاعيان والافعال وتخصيص الواردة بالماكولات غير ضائر لان
العبرة بعموم الجواب مع انه لا قائل بالفصل الخامس الروايات الدالة على ان كل شيء حلال حتى يعلم
بعينه كصحيحة الحذاء عن ابي جعفر ع قال سالته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو
يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير
ذلك لا باس به حتى يعرف الحرام بعينه وقوله غير ذلك يشمل الاعيان والافعال ورواية مسعدة بن صدقة عن
ابي عبد الله ع قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته
وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك و
الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ورواية عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ع في
الجبن كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه الميتة والسؤال في الاولى والمثال في الثانية
والمورد في الثالثة وان كانت مختصة بالشبهة في الموضوع ولكن خصوصها لا يخصص الجواب [illegible]

يقوم به البينة لا يوجب التخصيص لسبق قوله او يستبين غير ذلك على ان البينة يطلق على من سمع الحرمة من اهله
وكل قوله في الاخير حتى يجيئك شاهدان فانهما انما يفهم الغاية على ان كل شيء لم يجئ فيه الشاهدان بذلك
فهو حلال نعم يمكن المناقشة في الاخير بان قوله بان فيه الميتة قرينة على التخصيص بما من شأنه ذلك السادس
الاخبار الواردة بان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال كل شيء يكون
فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ورواية الاخرى قال سألت ابا جعفر ع عن
الجبن الى ان قال فقال سأخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه
فتدعه وجه الاستدلال انها يحتمل معان ستة الاول ان كل فعل من افعال المكلف كان من شأنه ان
يكون حلالا او حراما اي يصح ان يتصف بالحل والحرمة وكل عين مما يتعلق به فعل المكلف كذلك اذا اشتبه
عليك حكمه ولم تعلم انه الحل او الحرمة فهو لك حلال حتى تعلم بدليل انه حرام فيكون فائدة القيد بيان قابلية
المحل للاشتباه حتى يخرج ما لا يقبل الاشتباه كالافعال الاضطرارية وما لا يتعلق به فعل المكلف فالمراد بقوله
فيه حلال وحرام ان ما يكون قابلا لان يكون حكمه مشتبها عندك ولان يكون حكمه الحلية والحرمة ويكون مجهول
الاشتباه مفهوما من الخارج الثاني ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى القسمين
وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيكون قوله فيه حلال وحرام لبيان حصول
الاشتباه ويرجع ايضا الى الاول وعلى هذين المعنيين يشمل ما لم يعلم حرمة نوع منه ولا جنسه اذا امكن اتصاف
كل نوع منه بالامرين خلافا للجانبين فانه يشترط فيها وجود النوعين الثالث ان كل شيء من فعل او عين له
نوعان نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك فرد انه من اي النوعين فهو لك حلال فيكون
معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما مثاله اللحم له نوعان مزكى وميتة وتعلم حلية الاول وحرمة الثاني
واشتبه عليك لحم انه من المزكى او من الميتة الرابع ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع على احدها
بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك الامر في نوع ثالث هل نص عليه بالحل او الحرمة فهو لك حلال
مثاله اللحم له انواع لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير تعلم حلية الاول وحرمة الثاني واشتبه عليك الامر في
الثالث الخامس ان كل شيء من فعل او عين له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الامر في صنف انه هل
هو مندرج تحت الاول او الثاني فهو من الاول اي حلال مثاله اللحم له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك
الامر في لحم الحمير انه هل هو من النوع الحلال او الحرام والفرق بين هذا والثالث ان التنويع في هذا باعتبار
الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار اخرى وكذا مع الرابع مضافا الى ان المعلوم في هذا هو ان هذا الشيء له نوعان
حلال وحرام سواء علم بعض اصناف كل منهما ام لا بخلاف الرابع فانه يعلم فيه الحلال والحرام بعينهما السادس
الاعم من الثالث وهو ان كل شيء له نوعان او انواع واشتبه عليك الامر في فرد او صنف في حليته وحرمته لاجل
الاشتباه في الحكم او لاندراج تحت احد النوعين او في نوع في انه هل هو ايضا نوع حلال او حرام فهو لك
حلال مثاله كاللحم فيه الحلال والحرام والمزكى والميتة والغنم والخنزير والحمر واشتبه عليك الامر في لحم اما
لاجل انه لا يعلم انه من الميتة او المزكى او لاجل انه لا يعلم من الحلال او الحرام او لاجل انه لا يعلم انه في نفسه

وتقول لا شك في دلالة هذه الاحاديث على الاخير مما لا نص فيه على المعنيين الاولين وكذا على الثلاثة الاخيرة
كما ظهر من امثلتها ثم على المعنى الثالث لا دلالة عليها والاولان وان كان ناظرا الى الاول من قوله فيه حلال
وحرام انه يشتمل على النوعين منقسم اليهما في الواقع ولكن الثالث منه غير صحيح اذ لا شك ان قوله كل شيء فيه حلال
وحرام عام شامل بعمومه الصريح لمثل اللحم في الامثلة الاربعة وكذلك الاشتباه المفهوم التزاما يشمل الاشتباه في
جميع تلك الصور والمعنى الثالث يوجب تخصيص كل شيء بما علم فيه خصوص النوع الحلال وخصوص الحرام وبما كانت
النوعية باعتبار غير الحلية والحرمة وتقييد الاشتباه بما يكون لاجل الاشتباه في الاندراج تحت النوع
الذي عنوانه غير الحلية والحرمة مع العلم بخصوص الحلال والحرام ولا باعث على ذلك التخصيص والتقييد
لينزل الحديث عنه عين اوان ولو جاز ذلك لما تم العمل بعام ولا مطلق بل وكذا الرابع والخامس في
كون المورد خاصا لا يوجب خصوص الحكم مع انه لا مورد في الصحيحة الاولى وتبادر الشخص الموجود في الخارج
من العين ثم من الظاهر من قوله بعينه اي بشخصه مع انه لا يضر لان اللحم عين خارجي وتمام الظاهر بعد القول
بالفصل وما قيل من ان الظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي
الاخر بالحرمة فهو غير صحيح لانك قد عرفت ان هذا المعنى ماخوذ في جميع المعاني الاربعة الاخيرة هذا
ثم ان بعض من عاصرنا قد خص هذه الاحاديث بما اذا كانت الشبهة في موضوع الحكم كاغلب الاخبار
وزعم انها لا تدل على حكم الشبهة في نفس الحكم الا اذا فسرت باحد المعنيين الاولين وحكم بها الاصحاب
فتختص بحكم الشبهة في الموضوع وبعد ما ذكرنا من عدم اختصاص الدلالة بالمعنيين [illegible] على المعنى
الذي هو ظاهر وهو بعينه هو ايضا وان لم يقتطع بالتعميم الذي ذكرنا ظهر وهو ما ذكره على انه ما ذكره
لا يبطل المعنيين الاولين لا وجه له فانه بعد ما في الحديث مما جعلها معنى واحدا قال فيه نظر اذ هذا
يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية مع ان خروج الاعيان التي لا يتعلق
بها فعل المكلف انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما
وخروج الافعال الضرورية لاجل انه لا يتصف باحدهما ايضا شرعا وخروج ما تيقن حليته او حرمته لانه
لا يتصف الا باحدهما فلزم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما
وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بهما وثانيهما انه ينقسم اليهما ويوجد فيه
النوعان في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا يعم لاخراج المذكورات لان المراد من قوله فهو لك حلال
انه محكوم بانه حلال ولا يتصور الجهالة في المرجحات حتى يحتاج الى الاخراج ثم مع انه لا معنى للاخراج ثم فاعتبار
المفهوم المخالف الان ويدل السالبة بانتفاء الموضوع وهو غير بعيد فان قلت هذا يرد على ما ذكرت من
اختصاصها بشبهة الموضوع قلت نعم ولكن فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر
المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحلية والحرمة في الموضوع مما يشتبه الجملة واذهان المكلفين متوجه اليها
فيحتاج الى التنبيه لئلا يرد اذهانهم الى احتمال الحرمة على ان تحصيل الحكم فالقيد هنا ليس لاجل الاحتراز كالافتاد
المفهوم المخالف هذا مع ان هذا القيد يستلزم استعمال الاخر اللفظ في المعنيين اذ قوله حتى يعلم الحرام منه بعينه

لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعلم من
الخارج من البينة او غيرها اذا اريد معرفة الموضوع انتهى ولا يخفى ما فيه من الركاكة اما اولا فلان
قوله هذا القسم يوجب استعمال اللفظ الى آخره فيه انه لو صح هذا لزم ان يكون القائم في قولك اكرم
الانسان القائم للاحتراز عن الراكب والقاعد مستعملا في معنيين وكذا ابيض حيثما وقعت احترازا عن
الاسود والذهب مع انه ليس كذلك قطعا ولا يلزم من الاحتراز بشيء عن شيئين استعماله في معنيين وكما
لا يلزم ان يكون القائم مستعملا فيمن لا يركب ولا يقعد وكذا في اكثر الاوصاف الاحترازية كذلك لا يلزم في
قوله فيه حلال وحرام استعمال الشيء المعين الذي ذكره بل يكون معناه ما يحتمل الاتصاف بهما في نظر المكلف
محترزا به عما لا يحتمله سواء لم يقبل الاتصاف بهما اصلا او يقبله ولكن لم يوجد فيه النوعان ولا كان فيه بعض القابلية
وهذا معنى عام يشمل المعنيين هنا لعل المعنى الثاني من المعاني الستة وعلى المعنى الاول يكون قوله فيه حلال و
حرام احترازا عن غير القابل فقط ويحترز عن القابل الغير المتصف بالاشتباه المفهوم من الخارج كما مر واما
ثانيا فلان ما ذكره جوابا للدليل الاول على شبهة الموضوع لو صح جار بعينه في شبهة الحكم واما ثالثا فلان
قوله لا بعد لاخراج المذكورات الخ انما يصح اذا كان مراد المفسر ان المعنى كل شيء فيه حلال وحرام
فهو لك حلال والمفسر صرح في المعنى الثاني الذي صحح المورد اتحاده مع الاول ان المعنى ان كل شيء
يحتمل الحلية والحرمة في نظر المكلف فيكون معنى قوله كل شيء فيه حلال وحرام ان كل مجهول الحكم فلم يجعل
المجهول وصفا لامر آخر حتى يخرج المذكورات حتى يرد ما ذكره واما رابعا فلان قوله مع ان ما ذكره يستلزم
استعمال الاخر فيه ان العلم امر كلي له افراد احدها العلم الحاصل بالدليل الشرعي والاخر العلم بالبينة
وليس مشتركا لفظيا ولخصوص ما ذكره لزم على الحل على الشبهة في الموضوع ايضا لانه يعلم الموضوع تارة بالحس
واخرى بالبينة وثالثة باخبار ذي اليد وهكذا هذا ثم بما ذكرنا يظهر ما في تتمة كلامه التي لم ننقلها
وقد يستدل لنفي التحريم باخبار ايضا منها ما رواه الصدوق في الفقيه مرسلا عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي وحمل تارة على ان كل حكم عام او مطلق يجب ابقاؤه على عمومه
او اطلاقه حتى يثبت المخصص او المقيد واخرى على ما قبل اكمال الشريعة وثالثة على ما يحتمل الوجوب والاباحة
ورابعة على ما يعم به البلوى وخامسة على التقية وسادسة على ما لم يعلم كونه فردا للنوع معلوم الحلية والنوع
معلوم الحرمة وسابعة على من لم يبلغ اليه احاديث الشبهة والاحتياط والكل تاويلات بعيدة لا وجه لها
مع ان اكثرها غير صحيح نعم يرد على الاستدلال بهذا الحديث انه يحتمل معنيين احدهما ان كل شيء مطلق الكل
حتى يرد اليه نهي ويكون ذلك الاول للاول والثاني انه كل حتى يجيء عند الشارع ثم بعد ذلك فهو لمن وصل اليه تحريمه
حكمه واخره واما من لم يصل اليه فلا دلالة على حكمه ولا يعلم قبل الامر فيه انه هل ورد فيه نهي ام لا الا ان يتمسك
باستصحاب عدم ورود النهي ومنها ما ورد في خطب مولانا امير المؤمنين ع ان الله تعالى حد حدودا فلا
تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم وفيه ان
عدم الوصول الينا لا يدل على سكوته سبحانه الا ان يتمسك باستصحابه ومنها رواية ابن حفص قال قال ابو عبد الله

من عمل بما علم كفي ما لم يعلم فيه انه في وجه الدلالة انها تدل على ان من عمل بما تعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم
حرمته او كراهته كفاه الله مؤنة تكليف ما لم يعلم فعلا كان او كفا وفيه انها تدل على ان سبب الكفاية هو العمل
بجميع ما علم فيمكن ان يكون من باب الحسنات يذهبن السيئات ولم يدل على ان ما لم يعلم مباح بل يفهم منه انه
يدل على خلافه لغة ومنها رواية داود الرقي عن العبد الصالح ع قال ان الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بامام
حتى تعرف وفيه انه يمكن ان يكون المراد حتى يعرفهم الله سبحانه او يكون قوله يعرف مبنيا للمفعول ويكون
الضمير عائدا اليه سبحانه فلا يكون لها دلالة ومنها رواية زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله ع قال ما حجب الله علمه عن
العباد فهو موضوع عنهم وفيه ان الظاهر من قوله حجب الله انه سبحانه لم يجعل طريقا الى علمه فحقيقة ذاته
وكيفية صفاته وسائر الاسرار والعلوم الغامضة على ان عدم العلم قد يكون بفعل العباد كالتقصير
في الاستدلال ومنها رواية ابن اعين قال سالت ابا عبد الله ع عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا وفيه
ان النكرة في سياق النفي وان افاد العموم مخصص بمثل المستضعفين والسفهاء ومنها ما ورد في طرق عديدة
عن النبي ص من رفع امور عن امته منها ما لا يعلمون وفيه انه يمكن ان يكون المراد رفع المؤاخذة كما في سائر تلك
الامور دون الحكم كما في التائب عن الذنب والمعفو عنه وقد يستدل بروايات اخر يظهر ما فيها مما ذكرنا
ومما قد يستدل به ايضا انا نقطع بان المسلمين من زمن الرسول الى زمان القائم ع ما كانوا يتوقفون في كل
واحد من حركاتهم وسكناتهم وماكلهم وملبوسهم ومحاولاتهم وغير ذلك وبان الرسول ع لم يبعث لبيان الحكم على
ذلك بل كان يبلغ التكليف في الحضر وكذا كان حال الائمة وطريق المسلمين في الاعصار والامصار
وفيه انه معارض بنقل الحكم في كثير من الاحكام حتى ان كتب الاحاديث مملوة من سؤالات اصحاب الائمة واتباعهم
وقال سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ولو كان الاصل في كل شيء لم يرد حكمه الاباحة لما سئلوا واما افعالهم التي
لا يتوقفون فيها فانما كان في الاكثر ما لا يمكن انفكاكهم عنه عقلا ككليات الحركة والسكون والاكل والنوم
وامثالها او كان مما علم اذن الشرع فيها بالعادة او بملاحظة تقريرات الشارع او بالعمومات او الاطلاقات
وما لم يكن كذلك وكانوا يحتملون النهي عنه فلا نسلم عدم التوقف وترك السؤال واما قياس جهل البعث على
غيره انما يصح لو كان النزاع في مطلق ما لم يصل فيه نهي اصلا وعلم عدم صدور النهي عنه لو احتمل واما
اذا كان في الثاني فلا هذا ثم ان الاخباريين اجابوا عن ادلة الاباحة بوجوه ضعيفة جدا اقواها انها تدل
على الاباحة مع عدم العلم بالحرمة واخبار التوقف والشبهة يوجب العلم بها فلا يكون مصداق الاخبار
الاباحة الاصل ورود الشرع او بالنسبة الى من لم يصل اليه اخبار النهي وفيها ولا العاصمة واما
عدم دلالة اخبار النهي وثالثها منع جريان التخصيص الاولي في جميع الاخبار بل اطلقا على اصل الاباحة
الحاظرية بما استدل به في الخلاف الاول من حواليه وباخبار الكف عن الشبهة والاحتياط ويأتي جوابها
احتج المتوقف بظواهر احاديث بين اقسام خمسة الاول الاخبار الدالة على النهي عن القول والافتاء بغير
علم وهي كثيرة ومنها ما يدل على التوقف والكف فيما لا يعلم ويأتي طائفة منها في مسئلة
ووجه الاستدلال بها واضح والثاني الاخبار الواردة في ان الله سبحانه في كل واقعة حكما اتى به

بالرسول وهي ايضا عديدة مر بعض منها في مسئلة الحسن والقبح ووجه الدلالة انها يدل على ان لكل
شيء حكم منصوص وعلى هذا فكيف يمكن الحكم باصل البراءة بل يجب الفحص فان وجد فهو والا فيتوقف و
الثالث الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط كما ياتي في مباحثه الرابع الروايات الامرة بالوقوف عند
الشبهة مطلقا كما رواه الراوندي في الصحيح عن ابي عبد الله ع انه قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة ومن ترك حديثا لم يروه ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما
خالف كتاب الله فدعوه وروايات الزهري الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثا
لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه وفي النهج في ذم من يقول اقف عند الشبهات وفيها وقع وعن
امير المؤمنين لا ورع كالوقوف عند الشبهة وعنه ايضا من صرحت له العبر عما بين يديه من المثلات
حجزه التقوى عن تقحم الشبهات وفيما كتب الى الاشتر اوقفهم في الشبهات وفيما روي عنه في تحف العقول
واحذروا الشبهة وعن ابي جعفر ع اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده الى غير ذلك الخامس الاحاديث
المصرحة بكون الامور ثلثة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك يجتنب عنها ويتوقف عندها كما في مقبولة
ابن حنظلة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وعنهم ع انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد
علمه الى الله ورسوله وعن رسول الله ص ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك الى غير ذلك
فدعوا الشبهات والجواب اما عن القسم الاول فبوجوه الاول ان هذه الاخبار لو كانت حجة لكان ورودها
علينا وعليهم على السواء لان الطائفتين متفقتان في التوقف في الحكم الواقعي والظاهري في ان التكليف ظاهرا انما هو
بحكم الواقعي ما هو نحن نقول بعضها على وتكروهم يقولون يجب تركه وكل منهما فما نقول بظاهره فكيف قولنا
بالاباحة الظاهرية فيما لا يعلم دون قولهم بالحرمة وبالجملة لا ادري ما وجه تسمية الاخباريين انفسهم بالمتوقفة دون
المجتهدين مع انهما متساويان في التوقف في الواقعي دون الظاهري لكان يقول الانسب الظاهري اليه ولم يشتغل عن حرمة التتن
لم يصح بالقران لكان لم يتوقف ولكنه ليس كذلك عليه باخبار الشبهة والاحتياط الثاني ان هذه الاخبار
تلك الاخبار على المجتهدين لا بيان ذلك ان هيهنا امورا اربعة احدها الامر المخصوص الذي لا نص فيه بخصوصه كشرب
التتن والثاني عنوان ما لا نص فيه والثالث الحكم الواقعي المخصوص بشرب التتن والرابع حكمه من حيث انه مما لا نص فيه او حكم
ما لا نص فيه وواحد من هذه الاربعة يصدق عليه انه مما لا يعلم اتفاقا وهو الثالث وواحد منها ما وقع النزاع في انه
هل هو مما لا يعلم او لا وهو الرابع فان المجتهدين يقولون انه معلوم والاولان لا يصدق عليهما بنفسهما انهما مما لا يعلم الا
انه مما لا يعلم حكمه المخصوص والثاني انه وقع الخلاف في حكمه وبعد ذلك نقول الظاهر ان الناهية عن غير العلم من
القول والافتاء والاطهر عما لا يعلم واتباعه ونحو امر بالكف والتوقف فيما لا يعلم وبين امر بالتوقف اذا جاء
او رد ما لا يعلم ولا شك ان المراد بما لا يعلم في الاول لا يمكن ان يكون ما لا يعلم حكمه كشرب التتن اذ لا معنى للقول في شرب
التتن والافتاء به ونحوه بل المراد به حكم ما لا يعلم وقد عرفت انه منحصر فيما نحن فيه بالثالث لان الرابع موضع الخلاف
ومن الظاهر ان المجتهدين ايضا يتوقفون في الثالث فلا يقولون فيه ما لا يعلمون ولا يفتون به واما ما لا يعلم في الثانيين

يمكن ان يكون هو الحكم ايضا نقتضا في حكم لا يعلمون واذا جاءكم ما لا تعلمون حكمه فقفوا فيكون كالاول او ما
لا يعلم حكمه كشرب التتن اي توقفوا فيما لا يعلم حكمه وح يكون تلك الاخبار واردة على المجتهدين لانهم لا يتوقفون فيما
لا يعلم حكمه ولكن لا دليل على ان المراد الثاني فلا ايراد عليهم ولا بناء في تلك الاخبار وقولهم الثالث انا سلمنا دلالة تلك
الاخبار على وجوب التوقف في كل ما لا يعلم حكمه ولكن نقول ان كلا يحمل الحرمة الذي لا نص فيه على جهة سعة هو الحكم الاول
على جهة اخبار الناس في سعة ما لا يعلمون ورفع عنهم ما لا يعلمون وكل شيء مجهول الحكم حلال وامثاله كما قيل لا سيما
المعارضة بالمثل بل بالاضعاف الرابع من اخبار الاباحة وهو الصحيح بان كلا الامرين في القران فحكمه الحلية وبالاخرى تحريم
الرابع انا لو اغمضنا عن جميع ذلك نقول انه يقع التعارض بان تلك الاخبار واخبار الاباحة والتعارض بينهما وبين
بعضها وان كان بالتباين ولكن مع الضعف السادس بالعموم المطلق فان مرجعه كل مجهول الحلية والحرمة ما فيه
حلال وحرام وهذا اخص مطلقا مما لا يعلم او لا يعلم حكمه فيجب تخصيص العام كما هو القاعدة المجمع عليها وقد يجاب عن ذلك
القسم بان المراد منه ذلك المانع عن العمل بالتباين وفيه منع ظ فانه لا شاهد على ذلك في كثير منها وقد يجاب ايضا
ضمن الجواب عن جميع الاقسام بوجوه اخر غير تامة ياتي ذكرها واما الجواب عن القسم الثاني فبمنع دلالة الاخبار على
ان لكل واقعة حكما بينا النبي واودعه عند اهله بل يدل على ان كل واقعة كان لها حكم من الله حكما كما
ذكرنا في مسئلة الحسن والقبح سلمنا ولكن نقول ليس مدلول تلك الاخبار الا ان لكل واقعة حكما ذا الواقع وانه
مكلف به لكل احد وصل اليه ويجب الفحص على من لم يصل اليه هو ولكن لا يدل على انه الحكم لمن طلبه ولم يصل اليه لانه
تكليف بما لا يطاق بل هو مما سكت عنه فلا ينافي الحكم بالبراءة له وايضا نقول دلت على ان لكل واقعة حكما يجب
على الجاهل طلبه ومن الى فلا حكم ما لم يصل الدنيا حكم الواقعي يجب الطلب وبعد الطلب لا فان الحكم
الواقعي من حيث انه غير معلوم الحكم مخصوصه ولم يكن حكمه من حيث انه شيء الظاهري فلا كلام ان هذه
الاخبار لو وردت لوردت عليهم ايضا لان ما لا نص فيه يمكن ان يكون مباحا فكيف يحكمون بوجوب الاجتناب
واما عن القسم الثالث فما ياتي في بحث الاحتياط من عدم الانتهاض لاثبات الوجوب واما عن القسمين الاخيرين
فالجواب بين الثالث والرابع عن القسم الاول وما بان اخبار الشبهة لا تشمل ما بين استحباب التوقف عندها و
ذلك لان بعضها وان كان بلفظ الامر الدال على الوجوب الا ان منها ما يصرح بعدم الحرمة ومنها ما هو ظاهر
فيه فمن الاول ما روي في كتاب الكفاية لعلي بن محمد الثقة بسنده عن الحسن بن علي ع انه قال واعلم انه في حلالها
اي الدنيا حساب وفي حرامها عقاب وفي الشبهات عتاب الى ان قال وان كان العتاب يجتنب وفي
رواية عن امير المؤمنين ع حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك الى ان قال والمعاصي حمى الله عز وجل
فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها فان قوله فمن يرتع حولها اشارة الى الشبهة فلا يكون معاصي كما ان قوله
حرم الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك يدل على انها ليست بحرام الله سبحانه وروي ايضا ان من ترك الشبهة
نازعته او دعته نفسه الى المحرمات فيكره منها وما يظهر منه الاستحباب ما مر من قوله لا ورع كالوقوف عند
وقوله حجزه التقوى عن تقحم الشبهات الى غير ذلك فان امثال هذه الالفاظ ظاهرة في الاستحباب مع ان مقبولة
ابن حنظلة التي هي اقوى اخبار الشبهات واردة في حكم ما تعارض فيه النصان وفيما كانت الشبهة باعتبار

النص في الاخبار الصحيحة صريحة في عدم نفع الوقوف وان الحكم هو التخيير وليس الاخذ باحدهما
حراما فيكون المراد بقوله ارتكب المحرمات انه اشرف عليه وتعرض لما هو محتمل له كما يقال من سافر فيها ضل
عن الطريق ولم يذهب مقابلة الاسد هلك نفسه وكذا روايتا الراوندي والزهري فان الخبرين يدلان على
شمول الشبهة فيهما لما تعارض فيه النصان فلا بد ان يحمل على ان الشبهات لا باستعمال لفظ الخبر في معنيين وجوبا
الاصل وكذا باقي الاخبار المذكورة ونحوها ابن حمزة في الدليل وظاهرة فيه او ضعيفة لا يثبت بها زيادة عليه
وقد يقال ان لفظ الخبر في بعضها ايضا صريح في الاستحباب وكذا قوله في التثليث هلك من حيث لا يعلم وكذا التثليث
وجعل الشبهات غير الحرام وفيه نظر وقد يجاب عنها ايضا بانها يدل على ان الاحكام مثلثة ولم يدل على التوقف فيها
على الكراهة لو ثبت الزيادة فانه يكون الحكم في الحلال البين والحرام البين والشبهة التي يجب التوقف فيها في
في الموضع التي يستحب الاجتناب عنها قطعا وبانه لا شبهة في شمول الشبهة للشبهة في الموضوع وبما احتمل الوجوب
من الحرمة والاخباري لا يقول بوجوب التوقف فيها فاي جواب هو جوابنا وبانه صريح في الاخبار الصحيحة بان الجاهل
بنفس الحكم اعذر من الجاهل بموضوعه فالتوقف في الاخير يوجب التوقف في الاول ايضا وبمنع صدق الشبهة
على ما لا نص فيه لكون الحكم معلوما باخبار الاباحة ويرد على الاول ان للاخباري ان يقول ان ما يستحب الاجتناب
عنه من الحلال البين اذ المراد منه ما يجوز فعله او يقول ان الثلاثة التي لا يعلمها الحرام البين والحلال البين
والشبهات ولا ينافي ذلك كون الشبهات على قسمين وعلى الثاني ان المراد بقوله ان الاخبار الدالة على
حلية الموضوع المشتبه كثيرة كما ياتي مختص بها اخبار الشبهة نعم يعم ما ذكر فيما احتمل الوجوب وغيره وعلى الثالث
ان ما يدل على اعذرية الجاهل بنفس الحكم يدل على ان المراد فيه بالجاهل من لا يتمكن من السؤال والفحص من تغيير
اعتقاده بالحكم وهو غير ما نحن فيه وعلى الرابع انه لا شك في الصدق مع قطع النظر عن اخبار الاباحة وصحيحها
وان اثبت الاباحة ولكن يعارضها اخبار الشبهة فلعلم المعارضة انها ثابتة فيما لا يعلم بل علم وجوب الاجتناب
والحاصل ان مورد اخبار الاباحة والشبهة واحد وجعله معلوما باعتبار احدهما دون الاخر غير جائز وقد يجاب
عن مطلق اخبار التوقف بانها معارضة لما دل على اصالة البراءة وهو اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب
والسنة والعقل فهي اولى بالاخذ وباطراح وبان غاية الامر التساوي فيرجع الى ما تعارض فيه النصان والحكم
فيه ايضا التخيير فيرجع الى اصل البراءة وبانها محمولة على ما اذا امكن الرجوع الى الائمة وبان المراد منها بيان حكم ما لا
فيه قبل الاطلاع على ما صدر عنهم في حكمه من الاباحة وبانها ضعيفة السند فلا حجية فيها والكل منظور فيه اما
الاول فلمنع كون اخبار الاباحة اقوى سندا بل الظاهر ان اخبار الطرفين غير محصورة بحيث لا يمكن ان يحكم على
احدهما باصحية السند بل الظاهر ان كلا من الطرفين مشتمل على الانواع الاربعة للحديث وكذلك وضوح الدلالة
فانه لا وجه لجعل الاول اوضح دلالة من قوله لا تقولوا ما لا تعلمون او قفوا عنده او قوله ادون من دلالة الثاني في سعة
ما لا يعلمون او رفع ما لا يعلمون واما الاعتضاد بالكتاب فهو حاصل للطرفين واما الدليل العقلي فلا تقول به هنا
فان اخبار التوقف لا يدل على وجوب الكف فيما لا يعلم اصلا بل فيما لم يعلم حكمه فلا تقول به لا سيما اصلا واما الاعتضاد
بالسنة فاعلم وجهه واما الثاني فلان التخيير لا يرجع الى اصل البراءة ولو كان مرجعهما اليه لاجل انه احد طرفي التخيير

لكان التوقف ايضا كذلك واما الثالث فلانه تقييد بلا شاهد واما ما وقع في بعض الاخبار من في
تعارض النصين وليس هذا المطلب من تقييد اخبار الاباحة بالموضوع واما الرابع فلا يمكن الحكم الماثل
بالمثل واما الخامس فظاهر هذا ثم انا قد ذكرنا ان النزاع انما هو في الشبهة في نفس الحكم واما في موضوعه
فقد وافق الاخباريون المجتهدين في القول بالاباحة والمراد بالشبهة في الموضوع ويقال له الشبهة في الطريق
ايضا ان يكون نفس الحكم من الحلية والحرمة معلوما واشتبه موضوعه بمعنى ان يعلم حلية شيء وحرمة اخر واشتبه
شيء انه هل هو من افراد الاول او الثاني كما اذا اشتبه اللحم بانه مذكى او ميتة مع العلم بان المذكى حلال والميتة
حرام والاشتباه في الموضوع على وجهين احدهما ان يعلم ان طرفي الحالة الثلاثية موجب للحلية والحرمة
ويشك في عروض الموضوع وهذا على اقسام لانه اما ان يعلم ان الحالة الاولى الاباحة ويشك في طريان الحالة
المحرمة كما علمت مع ملكيته ويشك في طريان الغصب عليه او بالعكس كالعكس او لا يعلم الاولى كمن شك انه من
ذبح نفسه او غيره وهو شيء انه غنم ام لا او يعلم الاولى ويزول الحالة ويشك في ان الطارية هل هي الموجبة
للاباحة او الحرمة كاللحم اذا شك انه من المذكى او الميتة والثاني ان يعلم ان الشيء الفلاني حلال والاخر حرام
واشتبها وهذا ايضا على اقسام لان الاشتباه تارة يكون لاجل الامتزاج بحيث لا يمكن التمييز كالحنطة المملوكة
والمغصوبة واخرى لاجل النسيان كالثوبين النجس والطاهر اذا التبس احدهما بالاخر وثالثة لاجل امر اخر من
عوارض الالتباس الخارجية والقسم الثاني من الاولى خارج عن محل الكلام للاتفاق على حرمته لكان الاستصحاب
وسائر الاقسام يحكم بحليته للاصل وفي بعضها للاستصحاب ايضا ثم المحكوم عليه بالحلية في اقسام الثاني كل فرد
فرد لا المجموع كما يأتي في قوله كما عرفت لا خلاف في الاباحة في جميع هذه الاقسام الا في المحصور من الوجه الثاني
كما سيجيء ونقل الاجماع عليه متكرر واكثر ما مر من الادلة يدل عليه اخبار خاصة بخصوصه كما رواه في
الكافي عن الصادق ع ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها
وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين ع يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء
طالبها غرموا له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم ام سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا
وفي رواية ابي الجارود وفيها بعد السؤال عن الجبن وانه يجعل فيه الميتة اذا علمت انه ميتة فلا تأكله وان لم تعلم
فاشتر وبع وكل وصحيحة ضريس وفيها بعد السؤال عن السمن والجبن في ارض المشركين اما ما علمت انه قد خلطه الحرام
فلا تأكل واما ما لا تعلم فكل حتى تعلم انه حرام وصحيحة ابي بصير عن احدهما ع قال سألته عن شراء الخيانة والظلم
قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا والمراد بالاختلاط الالتباس والمراد انه اذا لم يعلم
بحل حينئذ شراء بعضه وفي صحيحة الحلبي عن الباقر ع قال اتى رجل فقال اني ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه
الذي ورثته منه قد كان يربي وقد اعترف ان فيه ربا واستيقن ذلك قال ان كنت تعرف ان فيه مالا معروفا
ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك والمراد
بالاختلاط هنا ايضا الالتباس وفي صحيحة الاخرى ايضا عن الصادق ع لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرف
ان في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره فانه له حلال طيب فليأكله وان عرف منه شيئا

انه ربما علينا خذ ناس بالورع لمزيد الزيادة وفي رواية جراح عنه ع لا يصلح شراء السرقة والخيانة اذا عرفت وفي
رواية اسحق بن عمار قال سالته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا
وفي رواية عنه ع قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا لا يعرف الحلال من الحرام فلا باس وهذه
الروايات بعض منها يدل على الاباحة في افراد الوجه الثاني وبعضها يدل عليها في بعض الاقسام الاول و
كان تلك الاخبار صارت سببا للفرقة الاخبارية بين الشبهة في الحكم وموضوعه وقد ذكر شيخنا الحر في الفوائد
كلاما لا باس بايراده قال ما عبارته بعد حذف بعض الزوايد ان قال سائل يا معشر الاخباريين ما العلة
التوقف فيما لا نص فيه لقد جعلتم الشبهة على قسمين وميزتموها باسمين الشبهة في نفس الحكم وفي طريقه
ما حد هذين النوعين وهل لكم نص من سادة الثقلين في التقسيم الى القسمين وانتم توجبون التوقف
في احدهما دون الاخر مع ان اسم الشبهة يصدق عليهما والجواب ان حد الشبهة في نفس الحكم كمن شك في ان اكل
الميتة حلال او حرام وحد الشبهة في طريقه ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون محموله معلوما وهذا القسم يستفاد
من الاحاديث ومن وجوه عقلية مرجحة ويجيء قسم متردد بين القسمين وهو الافراد التي ليست بظاهرة الفردية
لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شيء من الامور الدنيوية بل بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها في نفسها
كبعض افراد الغناء الذي ثبت تحريم نوعه واشتبهت انواع منه في افراد يسيرة وبعض افراد الخبائث التي ثبت
تحريم نوعه واشتبه بعض افراده ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاحاديث ذكرنا ما يدل على ذلك منها
قولهم ع كل شيء فيه حلال او حرام فهو لك حلال وهذا واشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم فان اللحم
الذي هو حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة فاشتبهت افراده في السوق فاذا حصل الشك في تحريم الميتة مثلا لا
علينا ان فيها حلالا او حراما ومنها قولهم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك وهذا ينطبق على ما اشتبه فيه
نفس الحكم ما لا ركن الحلال ولا الحرام البين موجود الوجه الاختلاط والاشتباه في النوعين من زمان ادم ومنها
انه قد ورد الامر باجتناب ما يحتمل التحريم والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص في ذلك واوضح الدلالة على
نفس الحكم ومنها انه قد ورد النهي عن اجتناب كثير من الشبهات في طريق الحكم كحكمهم بالشراء من اسواق المسلمين في
كل الاشياء ومنها ان ما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم لاشتباه الحكم والافراد الغير الظاهرة الفردية
ويعود التخريج منه الشبهات في طريق الحكم بالاحاديث في عرق الباقي ومنها ان ذلك وجه الجمع بين الاخبار لانه
بوجه اقرب سندا ومنها ان نفس الحكم يجب سؤال النبي والامام عنه وكذا الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وقد
سئل الائمة عن ذلك وطريق الحكم لا يجب سؤال الائمة عنه بل كانوا يقولون عند علمهم جميع افراده غير معلوم
ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم امر مقدور لان انواعه قليلة واما الشبهة في طريقه فاجتنابها غير ممكن لما
اليد وجهل اجتناب بازادة على الضرورة حرج عظيم لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة وا
ترك جميع ما لا يستلزم ترك الحلال ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم
حكمه من الافراد التي ليست بظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في الفرق
بين الشبهة في الحكم وطريقه صحيح ولكن القسم الذي جعله مترددا بين القسمين ليس الا من الثاني فان افراد غير

في ان هذا الصوت من افراد الغناء الذي ثبت تحريمه لا يرجع الا الى الثالث في صدق الموضوع الثابت تحريمه
على الفرد المذكور وكذا بعض افراد الخبائث ويمكن التوجيه بان يقال ان اشتباه حلية شيء معين من حيث كان اللحم
المخصوص يتصور على ثلثة وجوه احدها ان يكون لاجل اشتباه كونه مذكى او ميتة مع العلم بحلية المذكى ويكون التذكية
هو قطع الحلقوم والاوداج وثانيها ان يكون لاجل اشتباه كون قطع الحلقوم خاصة تذكية ام لا مع العلم بكون
المذكى حلالا والاول من هذا لم يا قطع حلقومه خاصة والاول من الشبهة في الحكم قطعا والثاني من الشبهة في طريقه
كذلك والثالث يحتمل ان يكون شبهة في الحكم من حيث ان الشبهة باعتبار الشبهة في حقيقة التذكية التي يناط بها من
وظيفة الشارع ايضا وانها ماهية من الاحكام وقد صرح بها في الاخبار وان يكون شبهة في الطريق من
حيث ان التذكية حقيقتها من الموضوعات وان بين الشارع امثالها والمرجع في معرفتها اللغة او العرف كما
ان المرجع في معرفة سائرها الحس والبينة وامثالها والصوت المشتبه وما اشبهه حاله من قبيل الثالث لما
كان ايجاد شبهة الموضوع ظاهرة بل بعضها صريحة في الوجه الثاني وكذا الكثير مما ذكر لاخراج شبهة الموضوع
حيل الثالث من باب شبهة الحكم ولكن الوجوه التي ذكرها للتفرقة بين الشبهتين غير صحيحة اما الاول فلان قولهم
كل شيء فيه حلال وحرام كما يصدق على الشبهة في الطريق يصدق على الشبهة في الحكم ايضا كما مر بيانا لكن
يصدق عليها اخبار اخر مر ذكرها وهذا لا ينافيها مع ان صدقه على الوجه الثالث المتردد فيه لا يقبل التشكيك
واما الثاني فلانا اولا لا نقول باختصاص قولهم ع حلال بين الخ بالموضوع حتى يجب وجود الاقسام
الثلثة فيه بل نقول انه اعم فلو سلمنا عدم الحلال البين في الموضوع لكان حجة من القسمين الاخيرين ويكون الاول
في الحكم فقط وثانيا ان البين هو الذي بينه الشارع وقد قرر لكثير منها علامات ودلائل كما يكون شيء حلالا
كاليد والتصرف وامثالها فكما كان يكون بين الحلية على المكلف يا جهل على الواقع لم يحل البين في الا
ايضا الا نادرا لعدم امكان العلم بالحكم الالهي في امثال ذلك الزمان مع ان في الموضوعات ما يعلم حليته الواقعية
ايضا كالماء والشطوط والاودية وكلوات الحياة وما يملك بالغوص والاصطياد وامثالها واما الثالث فلانه
لا يدل الا على الاجتناب اذا اشتبه الموضوع مع انه معارض بما يدل على التخيير كما ان الرابع لا يدل الا على الامر بالاجتناب
اذا اشتبه الحكم واما الخامس فلمنع ورود ما يدل على الاجتناب عن الشبهات مطلقا ولكن لما كان المخرج الشبهات في
الطريق موجودة كذلك الشبهات في الحكم كما مر ولا يختص الشبهة فيها حتى يرجح على تخصيص جميع افراد العام واما السادس
فلمنع عدم وجود وجه اقرب وهو تخصيص الشبهتين او الحمل على الاستحباب وكان غرضه من ذلك الوجه انه ورد الامر
بالاجتناب عن الشبهة ثم بالاجتناب عن شبهة الحكم وحلية شبهة الموضوع فيحمل الاول على الثانية وجوابه ظ واما
السابع فلانه لو لم يكن ما يدل على عدم شبهة الطريق فمن اين علم الحلية فيها مع انكار ارباب التوقف فيما لا نص فيه وما
هذه الاخبار المكثرة الواردة في السؤال عن الموضوع المشتبه وطريق الحكم لا يجب السؤال عنه ان اريد انه لا يجب
السؤال عن انه من اي الموضوعين هو فكذلك ولكنه ليس الا من حكم الشبهة وان اريد انه لا يجب السؤال من ان شانها
ما حكمه فلانه عند وجوبه وعدم علمه بحكمه ولم لم يسئل عنه فمن يسئل وكيف يمكن ان يحكم فيه بالحلية ولا يحكم
بالحرمة واما الثامن فلمنع عدم امكان الاجتناب عن الشبهة في الطريق كما عرفت ولو سلم فالملازمة حلية بالطريق

من اجتناب الحرج لا مطلقا واما التاسع فلانه ان اريد وجوب اجتناب الحرام الواقعي وان لم يعلم المكلف فمع كونه ممنوعا
جار في شبهة الموضوع ايضا وان اريد وجوب اجتناب ما علم حرمته فلا نم انه لا يتم الا باجتناب ما يحتمل الحرمة هذا ثم ان
المجتهدين القائلين باباحة الشبهة في الموضعين قد قسموا الشبهة في الموضوع اولا الى الوجهين المذكورين ثم الثاني
الى قسمين المحصور وغير المحصور ومرادهم من المحصور ما يعد في العرف محصورا ومن غير المحصور ما يعد فيه غير محصور وفي
الكفاية انه ذكر بعضهم انه يمكن جعل المرجع في صدق الحصر وعدمه الى حصول الحرج والعسر بالاجتناب عنه وعدمه
قال وربما فسر غير المحصور بما عسر عده وحصره انتهى ومرجع الاخير الى ما ذكرنا وفي اطلاق المحصور وغير المحصور
على ما لا يحصل الحرج بالاجتناب عنه وما يحصل تكلف اذ قد يحصل بالاجتناب عن الثوبين وقد لا يحصل
بالاجتناب عن الف ثوب ثم فرق جماعة منهم بين القسمين وقالوا بوجوب الاجتناب فيما اذا كان محصورا والا
والاباحة في غير المحصور ونسب ذلك الى الاكثر والظاهر خلو كلمات القدماء عن ذلك التفصيل فالمراد بالاكثر
من عنهم وهو الظاهر من المعتبر والشرايع والتحرير والدروس وغيرها المجامع ونص جماعة من المتاخرين ومنهم
والفاضل المحقق في كتبه الاصولية والفروعية على عدم الفرق واجراء حكم الاصالة في الجميع وهو الظاهر من النافع
والارشاد وهو الحق لاشتراك الدليل فاخراج الموضوع المحصور من دون مخرج وتخصيص ظاهر الاطلاق فالاحكام
فيه ايضا الاباحة بمعنى انه يجوز استعمال غير الساري في الحرام واما الجميع فلا اذ استعماله يحصل القطع باستعمال
الحرام ومن الاخبار المتقدمة ما يدل عليه ايضا كما ياتي وذلك في المحصور وغيره فاذا اشتبه اناء نجس
مع طاهرين او اكثر فالاصل في كلها الطهارة ويجوز الاستعمال لغير ما يقطع من استعمال الجميع باستعمال النجس
فلا يجوز والمفصلون يقولون بذلك في غير المحصور دون المحصور واستدلوا على ذلك بوجوه الاول تنقيح المناط
حيث ورد الامر بالاجتناب عن الجميع في الانائين المشتبهين والعلة هي الاشتباه وهي متحققة فيما زاد عنهما
وفي غير الاناء وفي المشتبه بغير النجس من المحرمات والثاني وجود النجس والحرام القطعي فالحكم بطهارة
الجميع او حليته حكم بطهارة النجس وحليته وبطهارة واحد وحليته ترجيح بلا مرجح الثالث انه لا شك في ان
اجتناب النجس والحرام واجب وهو لا يتم الا باجتناب كل واحد الرابع ان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية وهي لا يحصل الا بالطهارة من غير الماء المشتبه والصلاة في غير الثوب المشتبه ويتم المط بعدم
الفصل الخامس ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية فاذا علم ان في الشيء نجسا او محرما فعلم
ان في استعماله مفسدة يجب اجتناب الجميع ولما كانت هذه الوجوه جارية في غير المحصور ايضا فقالوا في وجه
الفرق انه قام الدليل على حلية الجميع وطهارته في غير المحصور وهو انه لا يمكن في غير المحصور الاجتناب عن الكل
لاستلزامه الحرج بخلاف المحصور وايضا استعمال الجميع الذي يتحقق به العلم باستعمال الحرام في المحصور ممكن
عادة دون ما عداه فلا يتحقق للمكلف الواحد الا العلم وكون المكلفين بجميعهم اكلوا الجميع لا يضر اذ كل مكلف
يعلم نفسه كما في وجدان المني في الثوب المشترك وايضا الشبهة المحصورة ليست داخلة في لا اعلم حتى يتناولها الادلة
الاصل لان حرمة احدها او نجاسته بعينه وجد على الاول مع قطعية العلة لعدم عدهما على الثاني لو لا الحلال
بوجود الحلال والطاهر القطعيين وثانيا انه ان اريد الحكم بحلية الجميع او طهارة الجميع من حيث هو او بشرط

الاجتماع فاستلزامه الحكم بحلية الحرام الواقعي او نجاسته مسلم وان اريد الجميع على البدلية بمعنى ان استعمال
هذا حلال اذا لم يكن معه الاخر فيكون ما جاء مخيرا من قبيل الواجب المخير فاستلزامه له ممنوع ثم انا لا
نحكم بحلية احدهما ولا ترجيح بلا مرجح لانه انما هو لو لم يحكم بحلية الاخر ايضا ولكن نحكم بها ايضا على النحو الذي نحكم بحلية
احدهما وهو على البدلية نحكم بحلية الاخر ايضا والتوضيح انه منع الشارع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال المعلوم
حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الاخر فيجب اجتنابه
كل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا ولا ترجيح لاحدهما حتى يلزم ترجيحه بلا مرجح وفي المجموع حتى يلزم العلم
باستعمال الحرام فان قيل الحرام المعلوم في كل منهما بشرط الاجتماع اما هو المشروط او الشرط او مجموعهما والكل باطل
قلنا نختار الثالث فان مجموعهما امور اربعة مجموع الشرط والمشروط وكل منهما بعينه وواحد منهما لا بعينه والمجهول عندنا هو
الحرام هو الاخير ونجاسته كل بشرط الاجتماع باعتبار اشتماله على ذلك لا باعتبار نفسه ولا شرطه واذا ترك واحد لم يشتمل
الباقي على الواحد لا بعينه من المجموع فلذا يجوز استعماله فان قيل الحرام قد يكون مجهول الحرمة ولا يجب اجتنابه وقد
يكون معلوم الحرمة وهو على قسمين معلوم العين ومجهولها والذي علم وجوب الاجتناب عنه هو الاول والحرام في كل
منهما بشرط الاجتماع او في المجموع هو الواحد المجهول بعينه فاي دليل يجب اجتنابه قلنا اولا انه للاخبار المتقدمة
كصحيحة ضريس حيث قال ع اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لا تعلم فكل وفي رواية اسحق بن عمار في شراء
منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي رواية عبد الله بن سليمان كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان
عندك بان فيه الميتة وجه الدلالة انه ما لم يترك من الجميع ما يساوي الحرام يصدق انه علم انه قد خلطه الحرام وانه ظلم
فيه احدا وان فيه الميتة واذا ترك المساوي فلا يعلم ان الباقي خلطه الحرام او ظلم فيه احدا وفيه الميتة وثانيا ان
كل شيء حرم شرعا فالحرام حقيقة هو ذلك الشيء ويجب الاجتناب عنه من غير مدخلية العلم لكون الالفاظ حقائق في
المعاني النفس الامرية ولكن لما لم يمكن التكليف بدون العلم فاشترط في وجوب الاجتناب بكونه ذلك الشيء الحرام
واما شرطية العلم بكونه اما من هذين الفعلين او الاعيان فلا دليل عليه مثلا حرمت الميتة وهي موضوعة للحقيقة النفس
الامرية ولكنا نقيده قطعا بالمعلوم كونه ميتة فالمعنى حرمت عليكم كلما علم كونه ميتة وذلك التقييد قطعي ولكنه
عام بالنسبة الى هذا الشيء المعين او الواحد من الاشياء فانه اذا علم كون احد هذه الاشياء ميتة يصدق على احدها لا بعينه
انه ما علم كونه ميتة فيجب الاجتناب عنه فان قيل فقوله ع حتى يعرف الحرام بعينه يخرج الواحد لا بعينه قلنا المراد من قوله
حتى يعرف الحرام بعينه ان تعرفه بعين شخصه الخارجي اذ اللحم المطلق ما فيه حلال وحرام ومطلق الميتة مثلا وكل فرد
منها معلوم الحرمة ومحكوم بحرمته وان لم يكن موجودا خارجيا ولم تعرفه بعينه الخارجي بل المراد حتى تعرف الحرام بخصوصه
اي بخصوصية الحرمة بحيث يمتاز عما عداه من حيث هو سواء كان عينا خارجيا شخصا او غيره كمطلق الميتة او كل
فرد منها والواحد لا بعينه من تلك الاشياء ايضا مما علمت حرمته بخصوصه فان الواحد لا بعينه ايضا شيء مخصوص ممتاز
عن غيره بحيث لو وقع عند عدد التعيين لم يكن هذا الشيء والحاصل ان كلا من المطلق وكل فرد والواحد لا بعينه
والواحد المعين شيء له خصوصية بها يمتاز عن غيره واذا صرح الشارع بحرمة كل واحد منها يصدق عليه
انه حرم بخصوصه فعرف الحرام بعينه فان قيل كونه محرما الواحد لا بعينه قلنا كما يكون ميتة والتوضيح

اما لا نقول بان الشارع صرح بتحريم الواحد لا بعينه بل بتحريم الميتة مثلا وهو واحد لا بعينه اي عندنا لا في الواقع وفيه بحث
حرام اما فان قيل المجموع من حيث هو او كل فرد بشرط الاجتماع غير الواحد لا بعينه بل يتضمن له فلم صار حراما قلنا لان تحصيل
العلم باستعمال الواحد لا بعينه الذي هو حرام وسبب الحرام حرام وبما ذكرنا اندفع ما يقال من انه اذا جعل العلة
عدم العلم بارتكاب الحرام فلم لا يجوز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة والذي يوجب
حصوله هو اذا ارتكب الجميع دفعة ووجه الاندفاع انه قد علمت ان بارتكاب كل منهما بشرط الاجتماع مع البواقي
يحصل العلم بارتكاب الحرام سواء كان اجتماعهما في آن واحد او آنين والفرد الاخير الذي يرتكبه يتحقق معه الشرط
فيكون حراما لا لانه حرام معلوم بل لانه سبب الحرام الذي هو العلم باستعمال الحرام كما ان الفرد الواحد مع الشرط
المذكور ويرد على الثالث انه ان اريد بالواجب الذي جعل الاجتناب عن كل فرد مقدمة له الاجتناب عن الحرام
الواقعي فالوجوب مم وان اريد الاجتناب عن الحرام المعلوم فكون الاجتناب عن كل فرد مقدمة له مم بل المقدمة
هي الاجتناب عن المجموع او كل فرد بشرط الاجتماع مع البواقي وعلى الرابع انه يحصل اليقين بالبراءة مع الطهارة
بغرفة من ذلك الماء او لبس فرد من ذلك الثوب بملاحظة ادلة الاباحة وعلى الخامس ان اللازم منه وجوب اجتناب
الجميع وهو مسلم واما الزيادة التي يحصل العلم بارتكاب الفسق واما وجوب الاجتناب عما يحتمل
الفسق فلا نقول به هذا كله مع ان ما ذكره في الفرق بين المحصور وغيره فاسد اما الاول فلانه ان
اريد لزوم العسر والحرج في غير المحصور كليا فهو مم فان الصحراء الوسيع الذي تنجس موضع منها فلا يحتاج اليه
احد وان اريد جزئيا فقد يتحقق في المحصور ايضا فان الثوبين او ثلثة اثواب قد يكون بحيث لا يمكن تركها للحرج
لو اجتنب لوجب الحرج الجزئي فالحكم بالجواز الكلي لزم في غير المحصور ايضا والا فلزم عدمه في غير المحصور
ايضا مع ان لزوم العسر والحرج دون الحكم مدارهما سلمنا ولكنه انما يكون في النجاسة لو لم يمكن البناء على
موضع من الصحراء ان يغسل بعض الملاقي واما اذا امكن فلا حرج ولذا حكم بنجاسة الغائط مع ان كل احد
ملاقيه ويقعد في كل يوم مرات سلمنا ولكنه يصير سببا لجواز استعمال الخبز لا للطهارة كما لو اضطر الى
استعماله وجواز اكل الحرام لا لعدم اشتغال الذمة بعوضه كالمضطر ايضا فان قيل هذا يصح في النجاسة واما
اذا اشتبه الحرام في غير المحصور يلزم الضرر على المالك ولا تسمح النفوس مع الحرمة قلنا قد يكون الضرر في المحصور اشد
كما اذا اشتبه فرس مغصوب مع عشرة افراس فان ترك الجميع اشد ضررا مما اذا اشتبه غنم مسروق مع غنم ما
غنم مسروقة او اشتبه الموضع المغصوب من ضيعة وضيعة فان ترك مجموعها اقل ضررا مما اذا اشتبه مجموع هذه
الضيعة وضيعة اخرى مع ثالثة مغصوبة واما الثاني فلان غيرا او لا انه كما اذا اشتبه درهم مغصوب مع درهمين
يحصل العلم بالتصرف في الحرام بالتصرف فيهما كذا اذا اشتبه مع عشرة الاف درهم يحصل العلم بمجرد التصرف فيها
والفرق تحكم وثانيا انه امكان حصول العلم باستعمال الجميع في المحصور يوجب المنع عن استعمال الجميع وما المانع من
استعمال الزائد عن الساوي للحرام او الخبز وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في المحصور ايضا
اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما الثالث فلانه ان سبب عدم الحكم لو كان العلم بوجود الحرام فهو في
غير المحصور ايضا متحقق وان كان محصوريته فهو غير موجبة ومن مشايخنا المتاخرين من استدل في وجوب الاجتناب

من المحصور وعدمه من غير المحصور بالاستقراء وعد مواضع قليلة في المحصور وغيره لا اثبات ولا اشعار في بعضها
منها بالتغاير بين المحصور وغيره مضافا الى ان بمثلها لا يثبت الاستقراء ولو ثبت لا يكون الا ظنيا ولا حجية فيه
وبالجملة المسئلة واضحة جدا بعد ما ثبت ان الحرام المحتمل لا يجب اجتنابه فيكون هذا اصلا يجري في موارده الا
ما اخرجه الدليل كالاناءين المشتبهين والامة المشتبهة فلا وكذا في غير الاناءين مما لا دليل فيه ثم اعلم ان
ههنا قولا آخر وهو ان في الحلال المشتبه يجب التخلص بالقرعة لما ورد انها لكل امر مشكل ولما رواه الشيخ
الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن ابي الحسن الثالث انه سئل عن يحيى بن اكثم عن رجل اتى الى قطيع
غنم فراى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها
ام لا فاجاب عم ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين
فقد نجى النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها
ذبحت واحرقت ونجى ساير الغنم والجواب اما عن العمومات القرعة فلان المشكل هنا الحرام الواقعي ولا تكليف
باجتنابه بخصوصه للاخبار المتكاثرة واما ما يجب اجتنابه فلا اشكال فيه واما عن خصوص الرواية فانها
ضعيفة فلا يثبت سوى الاستحباب سلمنا ولكن الثابت منها هو الحكم في خصوص المورد فلا يجاوز عنها كما في
الاناءين وقال المحدث المجلسي في اربعينه بعد نقل هذه الرواية هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام
يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو بعيد عما ورد في الاخبار المستفيضة في كل شيء فيه
الحرمة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز فيه التصرف في الجميع الا الاخير فان عند التصرف
فيه يعلم انه اكل الحرام او دخل بالحرام وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال
والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا قوي عقلا ونقلا اما نقلا فلما ذكر واما عقلا فلان الذي يدل على
عدم التكليف بالاجتناب والنقل الاخبار المذكورة وضعفه ظ فان العقل يدل على انه لا تكليف اذا لم يعلم
وهو ههنا معلوم وهو الواحد لا بعينه والاجتناب عنه ممكن كما مر واما النقل فهو يدل على وجوب الاجتناب عن الجميع
كما ذكرنا لا على جواز استعماله واما ما يتوهم دلالته عليه فلا دلالة له فان منها صحيحة ابي بصير المتقدمة حيث علق
عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره حيث دلت على انه مع الاختلاط يجوز شراؤه وهي
لا تدل على انه مع الاختلاط يجوز شراء الجميع بل معناه انه اذا اختلط مع غيره فلا باس بشراء الرقيق الذي لم يكن نما
اشتراه هو الرقيق والخيانة فلا باس به لعدم علمه بكونه من السرقة وبعضهم وجه جواز البيع بانه لا يعلم انه
يحصل مع الاختلاط في مقابلة الثمن بايع كالبايع لا الكرية حلالا ونحوها قوله في صحيحة الحلبي المتقدمة فان كان
مختلطا فكله هنيئا ووجه عدم الدلالة انه يعني اختلط معه سمنكما فيمكن ان يكون الراوي انه كان المال المورث
مختلطا مع غيره فكله اذ يمكن ان يكون الربا قد اختلط لك الى الغير منفصل ومنها صحيحة الاخرى وهي ايضا كما بعده
ارادة الاختلاط مع الغير فيها الظهور والمراد بمعرفة الربا فيها معرفة قدره ومنها قوله في بعض الروايات المتقدمة
وان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا لا يعرف الحلال من الحرام فلا باس ووجه عدم الدلالة ان قوله لا
ليس صريحا في نفي الباس عن الجميع ومنها الروايات المتقدمة المصرحة بان كل شيء او كل شيء فيه حلال وحرام

هو الحلال المحض فعرف الحرام بعينه وبعد ما ذكرنا من ان بعد العلم بحرمة واحد من المجموع عرف الحرام بعينه [illegible]
الادلة وان المعنى ان ما فيه الحلال والحرام وافتكا فيجوز عده حلالا حتى تعرف ان فيه الحرام ويحصل بمعرفة حرمة
واحد منه فانه لا يكون المجموع حينئذ حراما لتحقق معرفة الحلال بعينه **البحث الثاني** في بيان اصالة
نفي الوجوب فيما كان محتملا له وقد نقل جمع منهم السيد الصدر والشيخ الحر اجماع جميع المجتهدين والاخباريين
عليه وقد عقد الثاني في الفصول المهمة لاثبات ذلك ونفي وجوب الاحتياط فيه الآن والذي المحقق [illegible] قال في
جامعة الاصول الذي كان بعضا منهم اي من الاخباريين هنا ايضا يذهبون الى وجوب الاحتياط وبالجملة فالكلام
في ثبوت ذلك الاصل ايضا والاجماع دل عليه والدليل العقلي المتقدم يرشد اليه وكثير من الآيات والاخبار المتقدمة
تثبته بل يمكن ان نقول ان جميع ما دل على اصالة نفي الحرمة يدل على ذلك ايضا اذ كما يحتمل الوجوب في تركه يحتمل الحرمة فلا
نفرق في تركه ما لاصل ينفي وجوبه فالعقل به ايضا وقد استدل له الشيخ المذكور في الكتاب المسطور ببعض الاخبار الدالة
على حصر الواجبات في الامور المخصوصة ثم اكثر ادلة التوقف وجميع ما ذكر لا يدل عليه هنا ايضا والجواب الجواب
البحث الثالث في اصالة نفي اشتغال الذمة بحق من الناس وهذا ايضا مجمع عليه لا خلاف فيه لاحد والادلة
عليه بعد الاجماع والاستصحاب ان اشتغال الذمة يستلزم وجوب ما يلزمه ذلك تكليف يصح نفيه بما مر من الاخبار و
الآيات مع ان اكثر ادلة التوقف غير جارية في خلاف ذلك ويدل عليه اكثر الاخبار الواردة في بيان احكام
الدعاوي ايضا كما لا يخفى على من راجعها **البحث الرابع** في اصالة نفي الاستحباب والكراهة وقد ادعى
والدي طاب ثراه حجية هذا الاصل في الجامعة وقال من تحرر له من الاصوليين الاتفاق الفقهاء [illegible] في الفروع
بحيث يظهر منه اجماعهم عليه وهو الحجة في المقام مضافا الى ان الاستحباب والكراهة الطلب فيهما هو مطلوبية الفعل
او الترك من المكلف وتعلق الطلب بعد الاطلاع المكلف عليه غير معقول لتحققه موقوف عليه ثم الاثر عليه الفحص
والقرينة عدم الاطلاع بعد الفحص الاثر وما يمكن تحققه من دون مدخلية علم المكلف هو المحبة الفعل او الترك
وانها او محبوبية وهي ليست حكما للمكلف ولا تنفيه الاصل وهذا الدليل جار في نفي الحرمة والوجوب ايضا واما الآيات
والاخبار المتقدمة [illegible]
فان قيل قد علم [illegible] الحكم [illegible] الاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما والدال على انه ما من شيء الا
جاء فيه كتاب او سنة والذي لا يعلم ان الحادث بعد هذه [illegible] ولا يمكن استصحاب العدم قلنا اولا ان من
الوقائع والاشياء ما لم يصل الينا في حالة الاولية وورد حكم استصحابها فيجب اتباعه وثانيا انه ان اريد بالله
الاخبار على ان لكل واقعة وشيء بخصوصه حكم وكتاب او سنة فهي ممنوعة وان اريد الاعم من الخصوص فهو مسلم والادلة
الاستصحاب الدالة على حكم ما نحن فيه بالعموم [illegible]
[illegible] حكم اخر او خبر اخر ليس ما يكون فيه كتاب او سنة او له حكم [illegible] انا سلمنا ذلك ولكن القدر المعلوم [illegible]
ذلك الحكم الذي لكل واقعة او هو [illegible] ما جاء من كتاب او سنة عن [illegible] وصل الينا واما [illegible] فلا ثبت من
الاخبار والاصل عدمه **تتميمان الاول** اعلم ان بعد انتفاء الوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة الشرعية
وان لم يلزم الاباحة الشرعية لاحتمال السكوت وعدم الحكم لما بعد نهي الشارع الوجوب والتحريم واثبات العفو

والحلية كما ورد في الاخبار وبنفي الاستحباب والكراهة كما ثبت من الاجماع يلزم الاباحة الشرعية اذ القسم
بالسعة والحلية ينفي السكوت والحرمة وينفي الثلاثة الاخر تتعين الاباحة فيكون هو كما انتفى الاربعة واثبات
السعة ولا يلزم في ثبوت الاباحة الشرعية التصريح بها بل يكفي التصريح بما يستلزمها من نفي الاربعة الاخرى مع اثبات
السعة [illegible] يمكن اثبات الاباحة الشرعية بانتفاء الاربعة الاخرى [illegible] من غير جهة [illegible] بل [illegible] الحكم
بالعقل لا يجوز ان يثبت الاباحة العقلية [illegible] ان العقل حاكم بان لا حكم للشارع فيه بالنسبة الى المحض في النسبة
اليه [illegible] الطريقين عنه فيثبت الاباحة الشرعية بلسان العقل الذي هو الرسول من الباطن واما الثاني فلان الاباحة
الشرعية بصريح الاخبار كما قد يتوهم او بواسطة الاباحة العقلية [illegible] العقل [illegible] لحكم الشارع
الذي يحكم العقل بها فيما لا نص فيه ولا نص من الشارع كما قيل [illegible] ما ثبت من الاخبار هو السعة
فيما لا يعلم وحلية الفعل والترك وهما اعمان من الاباحة لتحققهما مع الاستحباب والكراهة ايضا و
اما الثاني فلان الاباحة العقلية او لا كما [illegible] وعدم استلزامها للاباحة الشرعية ثانيا كما سبق في بحث الحسن
والقبح واختصاصها بما فيه نفع ثالثا ويضعف من ذلك ما قيل في وجه اشتراط اعمال الاصل والحكم بالا[illegible]
على الفحص من ان العقل يحكم فيما لا نص فيه ولا نص بالاباحة العقلية ولكن بعد ملاحظة نهي الشارع عن كثير مما
لا يحكم العقل فيه بالضرر يشكل [illegible] الاباحة الا بعد الفحص سيما في زمان الغيبة وخصوصا مع [illegible]
[illegible] **الثاني** اعلم ان شرط اجراء الاصل استفراغ الوسع في الفحص عن
الادلة والامارات فلا يجوز قبله للاجماع القطعي بل الضرورة ولانه لولاه لزم اختلال امر الشريعة [illegible]
ما يعلم وجوده [illegible] من التكاليف ويدل عليه ايضا قوله عز شأنه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وما
ورد في الامر بالسؤال والتفقه في الدين وما روي في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا
وما ورد من ان طلب العلم فريضة وانه يجب الرجوع الى الاحاديث ورواتها [illegible] الاحاديث
[illegible] الاصحاب للائمة عن الاحكام [illegible] قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها [illegible]
[illegible] ان الرسول بجميع ما يحتاج الناس اليه [illegible]
[illegible] ثم قال [illegible]
[illegible] الادلة [illegible]
الاجماع على وجوب الرجوع اليها [illegible] العرف والعادة ورود في الكتاب والسنة الامر بالسؤال [illegible]
بالرجوع الى الاخبار فلا يجوز تركه والعمل بالاصل قبله [illegible] العالم بالاصل [illegible]
[illegible] الادلة وكيفية الاستدلال وعدم لزوم الفحص قبل وقوعه الشرع [illegible] على الدليل [illegible]
[illegible] الحكم اذا علم اجمالا وجود احكام [illegible]
[illegible] العلم [illegible] دليل يمكن
من الوصول اليه [illegible] وجود دليل فيها [illegible] الظن بذلك [illegible]
بعد دليل يمكن من الوصول اليه [illegible] في ذلك الوقت [illegible]
وجوب الفحص [illegible] بل الاجماع [illegible]

منعقد ولم يعهد ذلك من احد من العلماء نعم تقوية الظن كلما امكن احسن هنا واعلم ان الفحص اللازم انما هو فيما
اذا كانت الشبهة في نفس الحكم واما اذا كانت في طريقه فلا ولو حصل الظن فيه بظهور خلاف الاصل لم يجب
لاختصاص ادلة الفحص بالاول بل انعقاد الاجماع على خلافه في الثاني وعدم حجية هذا الظن وكذا الحكم الشبهة
في حقوق الناس على الاصل لعين ما ذكر الى ان يحصل العلم بانتفاء الاشتغال ذمته بحق او ثبوت ذلك لا يجب
الرجوع ثم خرج بعض المواضع هنا بالاجماع والاخبار كالحكم وسؤال الحاكم عن المدعي عليه ودعوى الشهود
وامثال ذلك وكذا الشبهة في متعلقات الاحكام كالاشتراك والنقل والتخصيص وقد ذكر بعض المتاخرين
شرطا اخر ايضا للاول وكان ان لا يكون اعمال الاصل مستلزما لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في
احد الانائين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر او في
الوجهين اشتراط ذلك ان الحكم الشرعي الذي يستلزمه اعمال الاصل خلاف الاصل ايضا فاما ان لا يعمل في ذلك
الاصل الثاني ولا يجري فهو ترجيح بلا مرجح اذا اعمال الاصل الاول دون هذا الاصل لا مرجح له او يعمل
به ايضا وهو مستلزم لجمع النقيضين ان تعمل لا بد الاصل الاول ايضا بانفكاك اللازم عن الملزوم وان لم يعمل به
هذا الذي يستلزم اعمال الاصل الثاني في ثبوت الحكم الاول ايضا والا فيصح الجمع وان الظهر اذ اعمالهما معا لجمع النقيضين
واعمال احدهما خاصة ترجيح بلا مرجح وفي ذلك كما في مثال الانائين لو قلنا فيه باستلزام اصالة الطهارة في كل منهما
الحكم بنجاسة الاخر فانه لما كان كل من الجانبين فلا يمكن اعمال احدهما ونظهر من ذلك الثاني يرجع هذا
الاشتراط الى اشتراط عدم تعارض اصل اخر معه ونظهر عدم ورود ما ذكره السيد الصدر من اعتراض
الاشتراط من ان ... لا لان الدليل على عدم اشتغال الذمة بشيء ما لم يرد عليه دليل فاذا فرض ان ذلك
الاستدلال يوجب شغل الذمة من جهة اخرى فلا يعمل به اذ لا شيء يوجب عدم صحة الاستدلال الا ثبوت
شغل الذمة بشيء اخر وهذا اذا كان بالدليل فلا اعتقاد لم يمنع عقل ولا نقل حتى يوجب عدم الاستدلال بما ثبت
حجيته بالاصل دليل ثابت الحجية قيل ومن هذا القبيل ما اذا ثبت بالدين مستغرق لما للاستطاعة فالتمسك
باصالة عدمه يوجب وجوب الحج عليه وفي ذلك نظر ... العقل والنقل واما ... اذا ثبت في طهارة ماء او
تراب لعين ما سوغها الصلاة اذ يلزم من اجراء اصل الطهارة فيهما التكليف بالوضوء والتيمم الى الصلاة ووجه
عدم الورود ان قوله اذ لا شيء يوجب عدم صحة الاستدلال الا ثبوت شغل الذمة بشيء اخر فيه ان الموجب لعدم
صحة الاستدلال غير ما ذكر فانه لزوم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين او انفكاك اللازم عن الملزوم ووجه
ان من ذكر هذا الشرط في الاصل ذكر في الاستصحاب ايضا الامر عينها بذلك في الاستصحاب بعدم معارضة
استصحاب اخر ... والمورد المتقدم من تعين في ذلك الايراد على ... الاشتراط في الثاني دون الاول مع
ان مرجعهما واحد هنا ولا يخفى انه يمكن دفع المحذور الذي ذكرنا لاعمال الاصل في صورة كونه مستلزما لثبوت
جانب واحد من الجانبين بان يقال انا نعمل باحد الاصلين وهو المستلزم لثبوت الحكم من جهة اخرى دون الاصل
الاخر الغير المستلزم لثبوت الحكم الشرعي في الاصل الاول وفي ذلك كما في مثال الدين والحج فان نفي الدين بالاصل مستلزم
وعلة لثبوت الحج بخلاف نفي وجوب الحج بالاصل فانه ليس علة لثبوت الدين فان الدين مانع عن الاستطاعة ...
ارتفاع المانع بعد وجود سائر اجزاء العلة علة تامة بخلاف الحج فان انتفاءه ليس علة لثبوت الدين ... مثال

الماء والتراب فان نجاسة الماء والتراب والوجه في اعمال الاصل المستلزم في الافراد الثلاث من حجية الاصل وجواز
اعمال الناس اياها اذا لم يكن دليل على الثبوت بالعموم هذا الاصل واما اذا كان دليل عليه ولو كان اصلا اخر فلم يثبت حجيته بل
ثبت عدمها في الاصل المستلزم لما لم يعارضه دليل الثبوت يكون معارضا به بخلاف الاخر فيقال الاصل عدم وجوب الحج
والمراد دليل على وجوبه ولكن ثبت وجوبه هنا بوجود المال وعدم الدين الثابت بالاصل الخالي عن المعارض فيجب الحج
ولا يمكن ان يجري مثل ذلك في اصل عدم الدين واما في صورة استلزام الثبوت من الجانبين كما في مثال الانائين لو كان
من هذا القبيل فلا يمكن اجراء شيء من الاصلين فالحق اشتراط اعمال الاصل بعدم كونه مستلزما لثبوت حكم شرعي في
اصل مستلزم لثبوت ما نفاه الاصل الاول لا اشتراطه بعدم كونه مستلزما لثبوت حكم مطلقا وقد حصل الغفلة
لغير واحد من متاخري المتاخرين في هذا المقام ومقام تعارض الاستصحابين فصار نظرهم في هذا المقام مقصورا
على الصورة الاولى ووردوا الاشتراط بما سبق ثم غفلوا عن ذلك في بحث الاستصحاب واضطربوا في حكم تعارض
الاستصحابين حتى قيل بما يشبه خلاف البديهة فقيل في الصيد المشكوك في تذكيته الواقع في الماء القليل بنجاسة
الصيد وطهارة الماء مع حكمه بنجاسة القليل بالملاقاة وسيأتي تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه في بحث تعارض الاستصحابين
ثم لا يخفى ان ما ذكر من مثال الانائين ليس من شيء من الصورتين اذ لا يستلزم التمسك بالاصل في احدهما ثبوت تكليف
في الاخر اذ مقتضى اصل الطهارة كل منهما جواز استعماله والموجب لوجوب الاجتناب عن الاخر هو استعمال الاول
دون جوازه اذ مع الجواز يحصل الترك واستعمال الاخر فالاستعمال غير العمل بالاصل وايضا كان يقبل اجراء الاصل
الاجتناب عن احدهما واجبا وبعد اجرائه لم يرد تكليف على ما كان **الثاني** ان لا يصير التمسك بالاصل سببا للضرر
مثل قال الفاضل التوني ان اجراء اصل البراءة عن شغل الذمة بحقوق الناس مشروطا بعدم عروض ما يكون سببا لشغل الذمة
مثل ان يحبس شاة فمات ولدها او وجد لا ضرب دابة او فتح قفص الطائر فطار فانه لا يمكن على سبيل القطع
اجراء الاصل بل ينبغي للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة الصلح لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله لا ضرر
ولا ضرار ونحوه مما يدل على حكم من اتلف مالا لغيره قال والذي المحقق في جامعة الاصول بعد ذكر ذلك ما حاصله ان
التمسك بالاصل في نفي شغل الذمة انما يكون فيما لم يتحقق دليل على الشغل والا فلا يجوز وما ذكر لما قام الدليل فيه
على الشغل او لا فعلى الاول لا وجه الحكم بانه ينبغي التوقف والصلح لان الفرض قيام الدليل وان لم يقم فيمكن التمسك
بالاصل لعدم تحقق ما يدل على الشغل فان الدليل الذي لا يمكن بعد التمسك بالاصل هو الذي كان بالحال التاسيس الحكم
لا الذي يرفع الشك في انه صالح ام لا فالصورة المذكورة ان علم دخولها جزما في قوله لا ضرر ولا ضرار او في غيره
فيجب الحكم بشغل الذمة وان لم يعلم فيمكن اجراء الاصل وجه احتمال الدخول لا يصلح للتوقف ان كان اجرائه اذ لا شك انه
جوابه انما يكون فيما وقع الشك والاحتمال وما ذكره من الفرق بين الصورة المذكورة وغيرها فاسد اذ بعد عدم حصول
اليقين في اندراجها تحت ادلة نفي الضرر ونقلها يكون داخلا في ادلة اصل البراءة اذ يصدق عليها انها ما لا يعلم
انتهى كلامه قدس سره وهو كذلك **الثالث** ان لا يكون في اجزاء العبادات فاذا شككنا في كون شيء جزءا لها
لا يمكن نفيه باصالة العدم بل لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية قال والدي ره في التجريد بعد
ذكر ذلك وفساده ظاهر وهو كذلك بل قيل انه لا خلاف في جواز اجراء الاصل فيها وانه ليس في كلام الاول ...

والاولى بان يظهر منه خلافه و وجهه بعد ما عرفت من اصالة نفي التكليف والوجوب والندب ظاهر فانه كان
مقتضى اصل عدم الاحكام ليس عدمها في الواقع بل نفس الامر لعدم كونها احكاما فيها كذا كان المراد هنا نفي الجزئية
فيها والمراد بكونه جزءا فيها وجوب الاتيان به او استحبابه في ضمن العبادة والاصل عدمه او يقول ان الوجوب
او الندب وصف لازم للجزء وبنفيهما ينتفي الملزوم فيتركب قياس هكذا لو كان هذا جزء العبادة لكان واجبا او مندوبا
ولكنه ليس بواجب ولا مندوب للاصل فليس بجزء فالمنفي بالاصل على الاول هو نفس الجزء باعتبار تقييده بالوجوب او
الندب في العبادة وعلى الثاني وصفه اللازم ونفي الجزئية بالاستدلال واما نفي نفس الجزء بمعنى ما يتركب منه الشيء
لاصل العدم كما قيل فلا اذ الثابت من الاصل هو اصل عدم الاحكام لا غيرها فلو جعل الاصل بمعنى الاستصحاب يحتمل
اجراء الاصل في نفي نفس الجزئية بمعناها الحقيقي ايضا حيث ان العبادات ماهيات مخترعة جعلية حاصلة من ضم الاجزاء
بعضها الى بعض فقبل الجعل والاختراع لم يكن هذا الجزء المشكوك فيه متعلق الجعل داخلا في ماهية مخترعة مسماة بهذا الاسم
الخاص فيستصحب وان كان فيه تامل ومن ذلك يندفع ما يمكن ان يتوهم من ان … كان نفي الجزئية والشرطية
بتبعية نفي الوجوب فاذا ثبت وجوبه بدليل من خارج كالتسليم وترك التكفير في الصلاة لم يبق اصالة نفي الجزئية
والشرطية مع ان اصالة عدم تعلق الامر به بتبعية الامر المتعلق بما يشك في كونه كلا او شرطا للمراد عدم تعلق
هذا الامر به او عدم ملاحظة التوقف وباعتباره ينفي الجزئية والشرطية ايضا بل نقول كون الاجزاء و
الشرائط احكاما اخر مخالفة للاصل ايضا وقد يحقق في اثبات جواز اجراء الاصل في نفي الاجزاء انه لا مانع منه
فان المانع اما وجوب تحصيل القطع في ماهية العبادات لتحقق التكليف بالمجمل فيها وانقطاع البراءة السابقة و
انسداد باب العلم فهو منتف اذ لو كان ذلك مانعا لكان في نفس الاحكام ايضا لثبوت التكليف بمجمل الكل واحد من
الموضوعات ايضا فالدليل على عدم وجوب تحصيل القطع في الاحكام دليل عليه في الماهيات ايضا واما الاشكال في اثبات
جميع المحتملات فهو ايضا لا يصلح مانعا فانه لو كان مانعا لكان في نفس الاحكام ايضا وان كان الاشكال ورود الادلة على
الجزئية فهو ايضا في الاحكام قائم ونقول بعد اجراء الاصل فيها الا بعد الفحص اقول ان كان غرضه بيان رفع
المانع والاشكال بمجرد المقتضي الذي ذكرنا من الوضوح فهو صحيح واما ان كان غرضه اثبات اجراء اصل العدم
في نفس الجزء ورفع المانع فغير صحيح لان المقتضي لم يوجد ثم نتمم هذا على ما فرع بعض اخر بان ضم البراءة الى
المقتضي فقال ان سبب العمل بالاصل في الاحكام هو كونها مما يتوقف على بيان الشارع وانسداد باب العلم مانع
او موجب العمل بالظن الحاصل بعد الفحص والاصل ايضا منه وهذا بعينه جار في اجزاء العبادات وهذا حسن في نفي
نفس الجزء باي معنى فسر الاصل لو تم ما ذكره سببا للعمل بالاصل في الاحكام ثم المانع من اجراء الاصل في اجزاء
العبادات احتج ومن منعها ان اشتغال الذمة بالعبادة يقيني فلا يرتفع الا باليقين وجوابه اولا انا لا نمنع نفي اليقين
فان الاصل بعد القطع بحجيته وحجيته قائم مقام اليقين وثانيا ان المراد ان كان اشتغال الذمة بالعبادة المركبة
من الاجزاء المعلومة فالبراءة اليقينية يحصل بمجرد الاتيان بها وان كان اشتغالها بالمركبة منها ومن الاجزاء المشكوكة
فيها فاليقين بالاشتغال ثم فانا اذا قال الشارع صل وعلمنا كون التكبير والقراءة والركوع والسجود اجزاء لها وشككنا
في السورة فالشغل بصلاة ذات تكبير وقيام وركوع وسجود يقيني واما بغيرها فلا فان قيل هنا انه

قال الشارع صل وما علم منه كون الاربعة الاولى اجزاء للصلاة وما اوجب لها الجزئية السورة ايضا ولا ينحصر
لا يوجب القطع بتكليف ولكن كل من الاولين يوجب اما الاول فبماهية الصلاة واما الثاني فبماهية ذات الاجزاء
الاربعة وما علمت البراءة منه هو الثاني دون الاول بل لا يعلم البراءة منها الا بالاتيان بذات الاجزاء الخمسة قلنا
المفروض انا لا نعلم ان ماهية الصلاة اما ذات الاربعة او الخمسة وليس هنا ماهية اخرى حتى يحصل العلم بالتكليف بها ولا يكون
الصلاة المنتزع منها بل منحصر في ماهيتين احدهما محل القطع والاخرى موضع الشك فاين الثالثة وما هي فان قيل ماهية الصلاة
امر معين في الواقع مردد عندنا بين الماهيتين ولا شك ان الماهية المتصفة بهذا الوصف غير الماهيتين وهي المكلف به
ولا يحصل فيها لامكان الامتثال الا بالاتيان بالماهيتين الموجب للعلم بحصول ذلك المفروض في الواقع بل لا عبرة بكون ما هو محل
التكليف بالصلاة لانها الموضوع له للفظ الصلاة فيكون مع حصول اقل ماهية منه ما قام مرددة عندنا بين ذات
الاربعة والخمسة ولو توقف العلم بفعلها على الاتيان بذات الخمسة يكون واجبا ويلحقه قوله لا انه قوله صل على ذلك
الا يقطع به على تكليف وليس هو التكليف بذات الاربعة لانه لم يعلم بقوله صل بل لا الاستدلال بانها داخلة في
كل من معنى الصلاة قلنا ليس ماهية الصلاة والموضوع له للفظ الصلاة هو ذلك الامر المتصف بالوصفين اي
المعين في الواقع المردد عندنا بل الوصفين حتى يكون ماهية ثالثة غير الماهيتين بل الموضوع له معين في الواقع …
وصفه التردد فهو محتمل لما اصله ذات الاجزاء الاربعة التي لا نعلم انها عين الصلاة بعينها او اصله ذات الخمسة
التي هي كذلك بل لا نعلم العين في الواقع الا احد هذين المعنيين فظهر هنا امران احدهما العلم بالتكليف به وثانيهما ان ذلك
تقطع بقوله صل على تكليف بل قلنا لا انكر بل يعلم بوجه ارادة المكلف الى شيئا ولكن يتعلق التكليف بالمكلف لا يمكن
الا بتفهيمه فانما ان كان من الامرين قد يشترك ثم كان في الثاني لا يعلم التكليف به بتفهيم الاجماع ولا يعلم التكليف
بالمعنى بتفهيمه عند التوجه والحاصل انه يعلم تعلق التكليف بنا بما يقتضيه القواعد الاجتهادية ولذا لا يثبت به
تكليف صلاة لو لم يكن من الصلاة معلوما بوجه حيث لا سبيل للقواعد اليه ثالثا ان احتياج الشغل اليقيني على البراءة اليقينية
انما هو لاجل الاستصحاب ومعارضه استصحاب البراءة اليقينية عن ذات الخمسة الحاصلة قبل تعلق التكليف بالعبادة
فلا ترجيح لاحدهما على الاخر ورابعا ان وجوب تحصيل البراءة اليقينية عند تردد المكلف به كما ياتي في بحث انما
ان من الاجزاء ما يحتمل ان يكون زيادته موجبة لبطلان العبادة كما اذا شك في صلاة انه ثلث ركعات او اربع فكما انه
لا يحصل اليقين بالبراءة بفعل الثلث لا يحصل بفعل الاربع ايضا فتعارض تلك القاعدة في طرف الزيادة معها في طرف
النقصان ويبقى اصالة البراءة في طرف النقصان خاليا عن المعارض ومنها ان التمسك بالاصل في ذلك موقوف
على ثبوت حجية الاستصحاب حتى في نفس الحكم لان حال العبادة حال الحكم وفيه اولا انه يمنع التوقف بل يثبت بادلة اصل
عدم الوجوب وثانيا انه ان اريد باستصحاب حال الشرع فهو انه حجة في نفس الحكم ايضا كما ياتي في الاستصحاب ولو بالمقام وان
اريد استصحاب النفي فالمراد من عدم حجيته في نفس الحكم انه لا يثبت به حكم اما النفي فيه حكم ولم يثبت بحكم فيه
فلم يقل احد بعدم حجيته في ذلك وثالثا ان العبادة لا يثبت به منفردا بل هي ضميمة سائر الادلة المثبتة لها ومنها
انه معارض باصالة عدم كون المركب من الاجزاء المعلومة فقط هو العبادة المطلوبة كالصلاة مثلا وجوابه
كون هذا الاصل بارد بانه المركب من المجموع ايضا ان الوجود الخارجي كما يحتمل كونه عين العبادة المطلوبة يحتمل

كونه هي وثبتة الاصل ايضا على السواء ومنها ان الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول
اليقين بالاتيان بها وحاصله انه يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وقد مر جوابه وحاصله ان اريد اصالة عدم
تحقق العبادة المطلوبة يقينا فهو مسلم وان اريد العبادة المطلوبة احتمالا فهو غير صائر ومنها انه لا شك ان الفاظ
توقيفية لا يثبت شيء منها بالدليل العقلي الذي منه اصل العدم من جملة الفاظ العبادات والمعاجين و
الادوية فاذا شك في شيء انه جزء الصلوة يكون الشك في ان لفظ الصلوة هل هي موضوعة لما كان هذا فيه
جزء ام لا والنزاع حقيقة في تعيين المعنى وهو لا يخرج عن الحقيقة والمجاز ولم يضبطه اصل التقطه ولم يعين بينها اصل
العدم بل عدم امكان معرفته من البديهيات اذ يعلم كل احد انه لا يمكن معرفة لغة اهل الهند بالدليل وكذا
معرفة حقائق كل طائفة الا من جهة خواصها التي ضبطها فانه اذا اطلع احد على معنى بعنوان اللاشرط لا يمكنه
ان يقول انه المعنى لاصالة عدم الزيادة كما اذا وقع لفظ الاباريج في كلام الشارع وعلم ان الاهليلج والصبر جزء منه
وشك في دخول الفصل فانه لا يمكن ان يقال الاصل عدم كونه جزءا منه حتى يصح ان ما ذكره يصح دعا على من اراد نفي الجزئية
الواقعية واما اذا كان المراد نفي الجزئية في حقنا بمعنى الذي يثبت له حكم العبادة شرعا فلا يصح لان النوع حقيقة
هو الحكم دون كونه جزءا واقعيا وبواسطة نفي الجزئية في حقنا الا ترى انه اذا امر الشارع بشيء ولم يثبت عندك
كون الامر للوجوب فانت تحكم بثبوت الاذن فيه وبنفي الوجوب بالاصل ولا يلزم منه اثبات كون الامر المطلق
الاذن بالاصل كما لا تشك فيه جار مثله هنا ايضا واما ما ذكره من مثال الاباريج فنقول يجب ان الاصل فيه ايضا
اذا وقع في كلام الشارع وان يعم افاسد من الطبيب لعدم ثبوت اعمال الاصل في الاحكام الطبية هذا ولا يخفى
ان ما ذكرنا من صحة التمسك بالاصل في نفي اجزاء العبادات مخصوص بما اذا كانت في مقام الاوامر الايجابية والنهي
كقوله صل واغتسل يوم الجمعة فلا يجري فيما في مقام النواهي كقوله لا تصل حال الحيض او يحرم الصلوة عند الحيض بل
يقع بيانا للصلوة التي ليس فيها موضع ذلك الا اصالة عدم الحرمة الا فيما ثبت اجماع بسيط او مركب على الحرمة وكذا فيما
كانت متعلقة لنفي حكم شرعي كقوله الصلوة خير موضوع ونحو والصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر لعدم جريان الاصل
العدم فيه وكذا فيما اذا كانت في مورد البينة لحصول شرط او نذر له كما اذا قال الشارع العبد يعتق بفعل الصلوة
لان الاصل عدم العتق وبقاء الرقية وقد يقصد ان الطهارات الثلث من ذلك القبيل حيث انها اسباب لرفع
الحدث وليس كذلك اذ المقدار الثابت وجوب احدها لمشروط الطهارة او استحبابها مطلقا عند حصول احد اسبابها
وفعلها موجب لرفع هذا الوجوب فان اريد من الحدث هذه الحالة التي كونه المكلف بحيث يجب عليه ذلك فهو امر
يرتفع لا محالة بالاتيان بما علم وجوبه وان اريد به غير ذلك فلا نسلم نعم يمكن جعلها من هذا القبيل بالنسبة الى المشروعية
من الصلوة فان صرح الشارع بالمنع عنها قبلها كما في قوله سبحانه ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا او المرء عنه عن شيء اخر كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن اذ قرئ بالتشديد
لا فيما ثبت وجوبه عند الصلوة او امر لحق من غير تصريح بالمنع ولكن الظاهر ان الطهارات طلقا خارجة عن هذا القبيل
لوقوع بيانها من الشرع للاجماع على ترتيب احكامها على ما يجب او يستحب او على عدد الفصل بين ما يجب ويجوز
الصلوة او غيرها وكذا الشرط في صحة التمسك بالاصل في نفي الاجزاء ان لا يلزم منه خلاف الاصل الاخر في طرف النقصان

كما اذا علم ان الواجب اما ذلك الاقل بشرط عدم الزيادة او الاكثر كما اذا شك في صلوة انها ثلث ركعات او اربع
حيث ان زيادة الركعة يبطل الصلوة فان رجح وان علم وجوب الاقل من جهة تحقق كل من الهيئة بشرط شيء وبشرط لا الهيئة
لا بشرط الا ان زيادة قيد بشرط لا في جانب الاقل مخالفة للاصل وهي وان كانت معارضة لزيادة بشرط شيء في جانب
الاكثر مع خلاف اصل اخر فهو وجوب الزيادة ولكن تقدم ان الاكثرية مخالفة الاصل في جانب لا يوجب ثبوت خلاف
اصل اقل في جانب اخر واعلم انه لا فرق في جريان اجراء الاصل في اجزاء العبادات بين الذي يتوقف الهيئة بانتفائه كما
لو ثبت جزئية كالركوع والقيام بالنسبة الى الصلوة والذي لا يتوقف كالطمأنينة بين السجدتين والاستعاذة سواء قلنا
ان العبادات اسامي للاعم او الصحيح لجريان الدليل وبذلك ظهر ايضا انه يجري اعمال الاصل في نفي الشرائط وان قلنا
بكون العبادات اسامي للصحيحة وانه لا فرق في حجية التي بين القول بالصحيح والاعم ولا يضر ذلك ثمرة لذلك الخلاف كما
توهم ومنهم من قال بالفرق في بعض ما ذكره وهو ضعيف ثم ان بعض المتكلمين اظهر اصل العدم في ماهية العبادات قائلا
توضيحه انه لا شك انها كفعل الاحكام في الافتقار الى التوقيف وهو اما بالكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل
الذي هو اصل العدم ولما لم يعلم الاثبات بالاخير في الكتاب بيضها الخ بيانها من السنة ايضا لا يثبت الا نادرا وذلك
في نقل ماهية العبادة الفلانية ذلك او لفظها موضوع لذلك ثم في تحصيل اجزائها غالبا من النقل وصح ما ادعى لها
يثبت بجميع اجزائها الواجبة وشرطها لا ينفى كون جزء او شرط اخر منكوحة في نفس الامر فيتعين ان يكون بيانها وثبوتها
بالاجماع وان التحق وقع الاجماع على كونها عبادة بكون العبادة المطلوبة فيها يثبت الاجماع من تسليم المخالف له
انه لا يمكن هذا المتقضي اي ينتقض جزءه او شرطه او فساده لكانت العبادة صحيحة وثبت بطلانه منتقض ومتعلقه فيه
لا ثبات ذلك الحصر بما ذكره يظهر من كلامه فانه ايضا كاف في ثبوت الاجماع اولها لا يخفى ان المراد بالاجماع على ان ماهية العبادة
الفلانية بجميع اجزائها وشرائطها ما هو هذا لا غير فهو كالنص لا يكاد يوجد غالبا بل يقع ذلك من النص اقرب فانه قل ما يكون
عبادة لم يقع في جزء منها او شرط خلاف واما الاجماع على ان هذه الاجزاء والشرائط من اجزائها فهو كما قاله في النص
لا ينفي جزء اخر او شرطا لم يتفق الاجماع عليه او لم يثبت فيحتاج الحكم باصل العدم او الاجماع على ان الهيئة الصحيحة مركبة
من مجموع الاجزاء والشرائط الفلانية وان كان بعضها مما وقع الخلاف فيه فهو ليس اثباتا للهيئة وبهما الحاصل فان ذلك
اثبات لها التدريج فيه الهيئة هي الاحتمال الاشتمالها على ما لا يرجح او شرطا ما يكون من المستحبات او لم يكن منها الا فيمعن ان
من الاجزاء والشرائط ما يقع الخلاف في كونه مبطلا لها ولا كالجهر بالبسملة في الاخفاتية والاخفات بها فان الاول فيها له
الوجوب والجهر والاخفات فلا يتحصل هيئة وقع الاجماع على ان الهيئة الصحيحة فيها قطعا واما ما قوله بعد ما ثبت الاجماع
فيه ولا انه لا يصح فذلك لان يكون جميع اجزائها اذ كل من قال بالصحيح مسئلة يسلم انه لو لم يكن المقتضي او كان المقتضي
الاخر موجودا لكان هو الحق فكل من اجتهد في مسئلة يزعم ان المقتضي للخلاف موجود ولما رجح خصمه مفقود بل مع
من لا يعلم قوله في المسئلة لو علم بوجود المقتضي لقال به ومع ذلك انا ان الذي يلزم المخالفة ان لم يكن المقتضي موجودا
في الواقع ونفس الامر يكون العبادة صحيحة لا انه ان لم يكن موجودا بزعم خصمه فانه قد يكون العقلة من جهته فان حاصل
دليل المخالف انما هو بحسب اجتهاد الخصم غالبا مع ان هذا الاحتمال الحاصل بالنسبة الى المخالف النظر لوجود دليل الخصم
الاجماع تابعا للاجتهاد وفساده ثم امكان ثبوت الهيئة بالاجماع على القول بالاعم اكثر ولهذا لان الخلاف في كثير من

العبادات في الشرائط والاجزاء التي لا يبقى الهيئة بانتفائها عرفا والاجماع منعقد على انتفاء جزء اخر موجب لبقائه
للانتفاء العرفية فتامل وقد يتمسك في اثبات صحة العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة
بان يقال التبادر فيه هو هذا فيكون حقيقة عندهم فيكون هو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
فلاصالة عدم النقل واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي يحمل عليه لان كثرة الاستعمال
من الشارع فيه صار الى حد اعتقد المتشرعة ان اللفظ صار حقيقة فيه عندهم فيترجح انه المراد الا انه لم يبعد من
الشارع استعماله فيه او فيه ولا يخفى ان هذا يفيد لو وقع النزاع بين معنيين متباينين من جملة من جميع الوجوه او
اكثرها واما اذا كان بين معنيين متحدين في اكثر الاجزاء مختلفين في جزء او شرط فلا لان دعوى الحقيقة الشرعية
وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في معظم الموضوعات التي اخترعها الشارع في مقابل المعنى اللغوي ولا يجري في ذلك الحصول
التبادر بالنسبة الى معنى متصور في الجملة اما مع كونه صحيحا او الاعم ولا يلزم تصوره بجميع الاجزاء والشرائط فان
العرف المتشرعة انما يناسب لتمايز المعاني ويميزها الا من جميع الوجوه ولا يتفاوت الحال بتفاوت القولين في مسئلة
كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم فان القائل بانها اسامي للصحيحة لا يقول بانه يتبادر منها عند المتشرعة الهيئة
بجميع اجزائها وشرائطها الواجبة للصحة بل يقول انها اسامي للهيئة الجامعة الصحيحة وان لم يعلم جميع الاجزاء والشرائط
والقائل بالاعم لا يقول بانه يتبادر منها جميع الاجزاء بل يقول ان منها ما لا يبقى التسمية بانتفائه عرفا [illegible] عند المتشرعة

منهاج ومن الادلة العقلية الاستصحاب ومحصله ابقاء ما كان على ما كان ثم
ما كان اما وجوديا فاستصحابه يسمى باستصحاب الحال واستصحاب حال الشرع او عدمي فيسمى باستصحاب النفي واستصحاب
حال العقل وقد عرف بتعريفات متقاربة مثل انه ابقاء حكم ثبت على ما كان ويرد عليه النقض بابقاء حكم في التكليف مع العلم
ببقائه لاجل نص او اجماع ومثل انه الحكم باستمرار حكم يقيني الحصول في وقت او حال مشكوك البقاء بعده و
يرد عليه الحكم بالاستمرار للخبر ونحوه وما اذا كان مظنون البقاء او موهومه واما التحديد بانه كون حكم او وصف
يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق ففساده غير محتاج الى البيان ضرورة ان كون الحكم كذلك
ليس استصحابا مضافا الى ورود بعض ما سبق عليه ايضا والاولى ان يعرف بانه الحكم على حكم ثبت في وقت او حال ببقائه بعده
من حيث ثبوته في الاول مع عدم العلم بالبقاء ولو تقديرا لكان خاليا عن النقض والمدلول هو اثبات الحكم في الثاني
فلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول والقيد الاخير لادخال ما يدل دليل اخر ايضا على البقاء كما يقال ان هذا الحكم للاجماع
والاستصحاب وفائدته اثبات الحكم لو تطرق نقض على الدليل الاخر فالاستصحاب [illegible] الحكم المستصحب
ولتحقيق المقام فنقدم مقدمتين **الاولى** قد عرفت من تعريف الاستصحاب ان اركانه ثبوت الحكم [illegible] المستصحب في الزمان
الاول والثاني والثبوت في الاول وعدم العلم بالثبوت في الثاني ولا شك انه لا يتحقق في الاربعة الاخيرة [illegible]
تكثر افرادها فهم يمكن التكثر من جهة دليل الثبوت في الاول وعلة عدم العلم اي سبب الشك في الثاني واما اقسام
المستصحب فكثيرة لانه اما حكم عدمي او وجودي والوجودي اما حكم شرعي او وضعي او موضوع لاحدهما او متعلق له
والمراد بالموضوع ما كان احد الاحكام محمولا عليه كالصلوة والغسل والغسل والنجاسة والحيض والطهر وامثالها
فيقال الصلوة واجبة والغسل واجب او سبب لاباحة الصلوة والغسل سبب للطهارة والنجاسة مانعة من دخول المسجد

والحيض من دخول المسجد والطهر سبب لقبول الصلوة وهكذا واما ما وقع في كلمات بعض الفقهاء من ان
الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان فالمراد انهما امران ثابتان بالشرع او الحكم بثبوتهما للشيء ثابت من الشرع او
المراد ان الحكم بها حكم شرعي باعتبار استلزامه الحكم بالاباحة او السببية او المانعية والمراد بالمتعلق ما كان له
مدخلية في ثبوت الحكم او نفيه ولم يكن حكما ولا موضوعا له كاستصحاب الوضع والمعنى اللغوي ونحوها من [illegible]
والموضوع والمتعلق على قسمين لانه اما من الامور الشرعية او الخارجية والمراد بالشرعي ما كان من الهيئات
المخترعة الجعلية للشارع كالصلوة والزكوة والغسل والوضوء او امور [illegible] على اسباب جعلها الشارع اسبابا لها
كالطهارة والنجاسة والزوجية والمالكية والرقية وامثالها والخارجي ما لم يكن كذلك كالرطوبة والجفاف و
الموت والليل واطلاق الماء واضافته ونحو ذلك ثم الامور الشرعية مطلقا اي سواء كان حكما شرعيا او وضعيا
او من القسم الاول من الموضوع والمتعلق على ثلثة اقسام لانه اما يعلم استمراره ابدا اي يثبت من الشرع كذلك ولا يعلم
له مزيل او يكون معناه مطلقا غاية اي يعلم ثبوته الى غاية زمانية او حالية او يعلم ثبوته في الجملة اي في وقت معين
بمعنى انه يعلم ان استمراره ليس في اقل من ذلك ولم يعلم بعده وليس المراد بالغاية ان تكون شيئا غاية لا الا الفاظ
الدالة على الغاية بل ما ثبت انتهائه وانتفائه عنده وثبت كون ذلك الشيء مزيلا له فالمراد بالغاية الشيء الثابت
له وصف المزيلية بحيث اذا تحقق ارتفع وقد يكون لشيء واحد واما الامور الغير الشرعية التي يصير موضوعا او متعلقا
لحكم شرعي فكلها من القسم الثاني اذ كلها ما علم له مزيل اذا تحقق ارتفع فاما سبب الشك في ثبوت الحكم في الزمان
الثاني اما في الامور الشرعية فعلى قسمين احدهما ان يكون فيه باعتبار الشك في تحقق ما جعله الشارع مزيلا له
وثانيهما ان يكون فيه باعتبار الشك في نفس ثبوت الحكم في الثاني من غير شك في تحقق المزيل الا [illegible] كما يكون
الشك في انتفاء الحكم بكونه شكا في جعله مزيلا اذ لولا كان الحكم ثابتا الا ان سبب انتفاء الحكم في زمان او حال
قد يكون كونه مخصوصا او مقيدا بنوع اعتبار من غير التفات الشارع الى هذا الزمان او الحال [illegible]
عن جعله اياه مزيلا ثم يحكم العقل بكونه مزيلا للحكم والكلام في جعل الشارع اياه كذلك واعلم ان تحقيق الشك
باعتبار الاطلاق ودليل الثبوت في الاول فلا يعلم انه هل يكفي في [illegible] الا اذا لا كل من [illegible] الشك انما يتصور
على وجهين اما الاول فلان الشك في تحقق ما جعله الشارع مزيلا اما يكون مع عدم العلم بالجعل وهو على وجهين احدهما
ان يكون في الحكم باعتبار الشك في انه هل جعل الشارع شيئا مزيلا له في ذلك الزمان ام لا وثانيهما ان يكون
باعتبار الشك في انه هل جعل هذا الشيء الخاص مزيلا له ام لا وهذان الوجهان انما يجريان في القسم الاول من
اقسام الامور الشرعية اي المستمر ابدا وقد يحصلان في القسم الثالث اذا وقع الشك في معنى الزمان المعين او
ما يصلح لذلك الثبوت في الجملة او يكون مع العلم بالجعل وهو على وجوه لان ذلك المزيل اما يكون مبينة معلومة [illegible]
لكن في حصولها مع عدم العلم بحصول شيء او يكون معلومة ولكن في صدقها على الشيء الحاصل وهو على وجهين لان
الشك في الصدق اما يكون لاجل الاشتباه الخارجي او لعدم العلم بكون هذا الفرد من افرادها او لا يكون معلومة [illegible]
في حصولها او في صدقها على شيء ما جعل وقد يكون الشك مع العلم بجعل شيء مزيلا الا انه هل جعل شيئا اخر [illegible] هذا الشيء
مزيلا ام لا وهذا القسم من الشك يوجد في الثلث انما يحصل في القسم الثاني من الاقسام الثلثة اذا كان الشك بعد العلم
بحصول الغاية واما الثالث فلان الشك في نفس ثبوت الحكم في الثاني على نوعين الاول ان يكون باعتبار الشك في ان
ما ثبت في الاول هل يثبت في الثاني ايضا ام لا وهذا انما يكون لاجل كون دليل الثبوت لفظا صالحا للامرين لاطلاق ونحو

غايات متعددة ؟

ما لا يقين معه باحد القيدين او كما لو كان الشك في الحكم هل هو القدر المشترك بين الاطلاق والتقييد بالاقل او الاكثر
فلا يعلم انه مطلق او مقيد بالاقل او الاكثر بعد العلم بانه مطلق او مقيد وعلى الاطلاق هل يكتفى فيه بالاقل اولا وهذا
النوع من الشك انما يتحقق في القسم الثالث بعد مضي الزمان المعين او ما يصلح ظرفا للاستمرار في الجملة ان لم يثبت
اختصاص دليل الثبوت في الاول بهم والنوع الثاني ان يكون باعتبار الشك في تحقق المثبت في الثاني مع العلم بعدم
ثبوته في الدليل الاول وهذا انما يكون في القسم الثالث مع ثبوت الاختصاص وفي القسم الثاني اذا شك بعد
الفاقد واما سبب الشك في الامور الخارجية فهو ليس محصورا وان كان الجميع مشتركا في انه باعتبار الشك في
تحقق المزيل القطعي اذ كل امر خارجي فهو ما علم انه مزيل لو علم تحققه لم ينتف كما مر وبالجملة دليل الثبوت في الاول فاما
يكون شرعا او عقلا او حسا او عاديا وعلى الاول اما يكون اجماعا او غيره هذا ثم اعلم ان ما ذكرنا كان اقساما للمستصحب
وسبب الشك ودليل الثبوت ولا ينقسم الاستصحاب بشرطها الى جميع تلك الاقسام فلم يبحث جريان الاستصحاب
في الجميع والمراد بجريانه امكان تحققه فيه وهو امر غير الحجية وتوضيح ذلك ان كل قاعدة يكون التمسك بها في الموارد
الجزئية لا بد فيها من امرين احدهما اثبات حجيتها وثانيهما اثبات كون المورد من جزئياتها وهذا هو المراد بكون القاعدة
جارية فيه وقد يكون في القاعدة نوع خفاء سيما اذا كانت كثيرة الجزئيات فيتوهم في بعض الموارد انه من جزئياتها
وليس منها وقد يكون بالعكس ولذا يحصل الاختلاف في موارد جريان الاستصحاب نعم ولذلك ترى جمعا يجتهدون
في بيان قاعدة كلية يعرف بها مواضع جريانه وعدمه فقيل انما كان الاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم ثابت في
الاول في الثاني فالثبوت في الاول من مقومات القاعدة وقيل انما يكون المورد بحيث لو فرض عدم عروض الشك لحصل
اليقين ببقاء الحكم الاول وقال ثالث هي عدم العلم بالاستمرار او عدمه وشيء منها لا يتم اما الاول فلعدم تحقق
الثبوت في الاول وعدم امكان بقائه ذاتا في الثاني واما الثاني فلعدم كونه مفيدا فيما لم يعلم انه اذا ارتفع
الشك هل يحصل اليقين بالبقاء او بعدمه كما لو شك في بقاء اليد او الليل لغيم فتذكر واما الثالث فلانه قد
يعلم الاستمرار ويحصل الشك لعارض في البين فانه يجري فيه الاستصحاب فالصواب ان يقال انه قد عرفت ان
الاستصحاب هو الحكم بثبوت حكم ثبت في وقت او حال قبل ذلك وكما يظهر من تعريفه اشتراط ثبوت الحكم في الاول
لي امكان بقائه في الثاني ايضا مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية عن هذا الامر الثابت في الاول باي
نفسه بحيث يمكن بقاؤه واما امكان بقائه مطلقا ولو باقتضاء امر خارجي مانع كمعارض اقوى ونحوه فيجري في
ذي كون المورد مورد الاستصحاب وفي جريانه بل هو شرط في حجيته وعدمه مانع له من عمله ولذا لا يقع ذلك الا
الخارجي او لم يوجد لكان الحكم يستصحب وعلى هذا فالقاعدة لمعرفة موارد جريانه هو كون الحكم الثابت اولا
من حيث هو هو او مع لوازمه الغير المنفكة من دون ملاحظة شيء اخر يمكن البقاء مثل الثبوت في الثاني والحد
ينظر من جعل القاعدة هي عدم مدخلية الزمان الاول او الحالة الاولى في ثبوت الحكم ومنهم من جعلها امكان البقاء
مطلقا فما لا يمكن بقاؤه ولو من جهة مانع خارجي لا يجري فيه الاستصحاب وبعد ذلك نعلم جريان الاستصحاب في
جميع ما سبق سوى ما كان الشك باعتبار الشك في تحقق المثبت لان الحكم لم يكن مقيدا بما الحد الغاية المعلومة
او وقت الوقت المخصوص ويتحقق ذلك في الوقت الذي يمتنع ذاتا وجوده من موضوعات الاحكام الخمسة الشرعية لانها لا تكون
الا افعالا اختيارية لا يمكن فيها الاستصحاب فكل ما ذكر جميعه في موضوعات الحكم يراد بها موضوع الوضع والمراد منه
القارة منه كالطهارة والنجاسة لا غير القارة كالعقد والزوال والورود استصحابها بما ينتزع الى الحالة الثانية باعتبار

ذلك الفعل كالملكية والعاقدية والضامنية واشباهها ويظهر ان نفس الاستصحاب ايضا ينقسم الى استصحاب
العدمي والوجودي والثاني الى استصحاب الحكم الشرعي والوضعي والموضوع والمتعلق الشرعيين والخارجيين
واخرى الى استصحاب المعين وغير المعين المشترك وغير المشترك وبالنظر الى الاستصحاب ثالثة في تحقق مزيله الشرعي
في الثاني باحد الوجوه المذكورة وثالثا في نفس ثبوته من غير شك في مزيله الشرعي بشرط عدم الشك في تحقق المثبت
ورابعة الى استصحاب ما علم ثبوته بالاجماع او بغيره وقد ينقسم الاستصحاب ايضا الى الفعلي والتقديري فان ما
ثبت في الاول اما لا يكون دليل خارجي على بقائه او انتفائه في الثاني او يكون دليل على بقائه او انتفائه فعلى الاول
يكون الاستصحاب فعليا وعلى الثانيين تقديريا والفائدة تظهر على تقدير فساد الدليل الخارجي ولم تقسم
ايضا وهو استصحاب اشتغال الذمة وهو وان لم يخرج عن الاقسام المذكورة الا انه لكثرة تداوله قد يذكر منفردا
ونحن نذكره في منهاج اخر

الثانية

اعلم ان الخلاف في الاستصحاب في موضعين احدهما ما هو جهة من
اقسامه وثانيهما فيما يجري فيه اما الاول فيأتي واما الثاني فقد عرفت عدم جريانه فيما اذا كان الشك باعتبار
الشك في تحقق المثبت لنوعيه في الثاني ولا خلاف فيه وجريانه في باقي اقسام المستصحب وجميع اقسام سبب
الشك ودليل الحكم وهذه الاقسام ما وقع في بعضها الاتفاق على الجريان وبعضها ما اختلف فيه فمن الاول
التي اختلف فيها ما علم استمراره في الجملة او في وقت ولم يعلم حده اذا شك بعد هذا الزمان لاجل الشك في
شمول الدليل الاول وقد صرح بالجريان فيه جماعة منهم السيد الصدر والمدقق البهائي والعلامة وقد ظن بعض من عاصرناه
عدم جريانه فيه قال بعد اثبات حجية الاستصحاب بالحصر ان الاستصحاب يتبع الموضوع الثابت حكما او لا وهو
قد يكون مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا وبذلك يتفاوت الحال اذ يختلف افراد الكلي
في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ح ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد ثم قال ان بعض فضلاء
اصحابنا ذكر في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب بعد ان تمسك الكتابي بالاستصحاب الى ان قال ويمكن
اتم الفاضل المذكور فقلت في ابطال الاستصحاب ان موضوعه لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين
هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله جل شأنه وتعالى شانه انت نبي الى يوم القيمة
والنبوة الممتدة الى زمان محمد صلعم بان يقول انت نبي الى زمان محمد صلعم وكلاهما نبي بدون القيدين فعلى المحق
ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد واما الاطلاق وهو ايضا في معنى القيد ولا بد من اثباته ومن اهل
ان مطلق النبوة غير المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني لا الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من
افراده استعدادا كما اذا علمنا في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع من الطيور او البهائم او الديدان ثم غبنا عنها
مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة تعيش فيها الطيور الحيوان عمرا وبذلك يبطل تمسك الكتابي اذ نقول ان الثابت
لنا من نبوته هو القدر المشترك بين احد المقيدات الثلاثة مع امكان كونها المقيد الى زمان محمد صلعم كيف يمكن الحكم
الى الابد ثم قال ولا تنبه عليك ان الاستصحاب في الحكم الشرعي لاجل ذلك بان يقول الاحكام الواردة في الشرع
انما يمكن جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقة ولم تكن مقيدة الى وقت خاص واتفق علينا او ممتدة الى اخر
الابد وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد معين بالابد ولا محدودة الى
حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره فان تتبع اكثر الموارد يحصل الظن بان مراده من تلك المطلقات

هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع انتهى اقول ان ما ذكره من ان الوضع اذا كان كلما ورد على افراد متفاوتة من حيث
صلاحية الامتداد فلا يستصحب الا بقدر الاقل وتفريع بطلان استصحاب نبوة عيسى ع مثلا عليه مما لا وجه له اما اولا
فلان ما ذكره لو كان صحيحا لزم عدم جريان الاستصحاب في اكثر الموارد التي اجمعوا على جريانه فيها اذ لا يكون في اكثر
استصحاب الا فيما كان الباقي كليا ذا افراد بعضها غير صالحة للامتداد الى زمان او حال المستصحب اليه فان مراده من كون
الكلي ذا افراد متفاوتة لا يمكن ان يكون ذا افراد موجودة في الخارج فالامر كالنبوة عيسى من هذا القبيل اذ لا يمكن
ان يكون الفردان المذكوران منها في الخارج موجودين بل يجب ان يكون مراده كونه كذلك في لحاظ العقل ويكون الافراد
افراد المهملة الوجود وان لم يكن الموجود في الخارج الا واحدا كما ان الموارد التي يجري فيها الاستصحاب لا يدري
يكون الحكم ذا فردين او اكثر عند العقل ولم يعلم ان ايها الموجود فالامر يحصل الشك ولم يحتج الى الاستصحاب مثلا
لو شك في ناقضية المذي للطهارة الحاصلة من الوضوء فنقول ان الطهارة في لحاظ العقل فردين احدهما المنتقضة بالمذي
واخرهما المستمرة مع خروجه ولا شك ان الاولى لا يمكن استصحابها مع المذي وانما قلنا ان لها فردين وهو ح
كلاهما احتمال اذ لولاه لما حصل الشك وهذا بديهي وكذا الحال في صحة الرد شك لاجلها في بقاء وجوب الصوم بعد
ان وجوبه كلي ذو فردان المستمر في هذه الحالة ثم اما ثانيا فلان حكمك بجريان الاستصحاب في بعض المواضع ويكون
في بعض لا يمكن ان يكون الا الفارق فنقول لم يجري لما ما يشترط به امكان الجريان فان قلت ان شرطه وجود احتمال الا
كما عرفت مرارا فيما تقدم فنقول لك هل البيع ذلك الاحتمال يختص في امر النبوة وان قلت انه علم احتمال الامر باستصحاب
فنقول ان فيما انت تقول بجريان الاستصحاب فيه هل لا يحتمل بالابد استصحابه فانك اذا شككت في بقاء وجوبه
مثلا بعد مضي حالة او مجيء زمان هل البيع محتملا عندك ان يكون وجوبه بمعنى هذه الحالة او هذا الزمان
فان لم يكن محتملا فمن اين وجد شكك وان قلت ان شرطه امر اخر فلا بد من بيانه حتى ينظر في امره فان قلت قد
يكون الحكم بحيث يعلم امكان بقائه لذاته وهذا ما يجري فيه الاستصحاب وقد يكون بحيث يعلم عدم امكان بقائه
وهذا لا يجري فيه وقد يكون بحيث لا يعلم امكانه وعدمه لعدم العلم بالحكم وهذا ايضا لا يجري فيه وما نحن فيه من ذلك
القبيل اذ لا يعلم ان الحكم هو المقيد او غيره قلنا هذا انما كان ما يراد استصحابه هنا الماهية بشرط ولكنه ما علم وجه
قطعا وهو الماهية لا بشرط وهي ممكن البقاء قطعا واما ما ذكره لتوضيح مرامه من التمثيل بالحيوان المردد بين افراده متفاوتة
في صلاحيتها امتداد العمر فهو لا يمكن ان الحكم ببقائه مع ... فيها الحيوان عن انه ان الذي لا يمكن هو عدم
الحكم الالاقي وفيما الوجه ما عليها امر شرعي حيث انه لا وجه للحكم ببقاء شيء لا يعلم انه باق او لا واما اذا ترتب عليه
امر شرعي كما ثبت من الشرع وجوب الحكم بالبقاء اي ترتب الاثار المترتبة على بقائه شرعا عليه فلا نعلم مكان
الحكم بالبقاء بهذا المعنى ولذا لو قال الشارع في مثال الحيوان لا تدخل هذه القرية ما دام فيه ذلك الحيوان
لا يجوز الدخول الا بعد مضي مدة عمر الاطول امتدادا واما ما ذكره لدفع النقض باستصحاب الاحكام الشرعية
انه لما كان حال القول بان الاستصحاب في الاحكام ايضا انما يكون حجة بانه ثبت كونه مطلقا واما ما لم يثبت فيه انما
لعدم وصول المطلق الينا او لو وصل مع احتمال التخالف فيكون كالنوع ... الاقسام الثلاثة فمعرفة ان النوع يبطل
من غالب الامور من الاحكام ... مطلقا بالنسبة الى ما شك فيه ... فيحكم باطلاقه بالنسبة الى الغير فيكون
كانت الاطلاقات يجري فيه الاستصحاب ومع هذا فيكون بنو الكلام على الحاق الشيء بالاغلب وهو مما
لا يتم الفصل بين فرق واما قوله فان الشارع الخ فهو جملة لا دخل لها في دفع الاشتباه المذكور وظاهر العبارة

اراده

ارادة اثبات ذلك لا ان هذه المطلقات لاثبات اطلاقها بالالحاق بالاغلب على الاستمرار اي اثبات ارادة الشارع
الاستمرار منها بالالحاق بالاغلب وعلى هذا فيرد عليه انه على هذا فيكون الاحكام الشرعية بين ما علم عدم استمراره
وما علم استمراره فلا يكون منها استصحاب اصلا لان هذا القائل قال في اول بحث الاستصحاب ان الاستصحاب انما
يجري فيما حصل فيه الاحتمال فما علم استمراره او علم عدم استمراره فليس باستصحاب انتهى فان قلت ان العلم بالاستمرار
هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع لا مطلقا وما لا يجري فيه الاستصحاب هو الثاني قلنا مع ان هذا لا يمضي لم اذ
كل استمرار انما هو بدليل التزاما على التحديد بثبوت الرافع يرد عليه انه ان ثبت الرافع فلا استصحاب وان لم يثبت
فيكون الاستمرار معلوما بالدلالة الاستقراء فان قيل قد يحصل الشك بالوهم في الاستمرار فيحتاج الى الاستصحاب
قلنا لم يحصل ذلك والكلام مكابرة ومع حصوله لا يقدح في الظن بالاستمرار الا فان نفى يجمع الفقهاء و
الا فضلا كالنوع فان قيل الاستصحاب هنا كاستصحاب ما علم استمراره في جزء من وقته ان يكون ظاهر اللفظ
الاستمرار ونسلمه ان المراد هل هو ذلك الشارع امر فيه بنحو او تخصيص الا ان علم ارادة الاستمرار ومع ذلك
وقع الشك لاجله بتجويز البقاء الباطل وذلك القائل يصرح بان الظن من الاستقراء ان المراد الاستمرار في
ممكن ان يكون مراده من قوله وان الشارع ثم اثبات استمرار حكم المطلقات بالالحاق بالاغلب في اثبات ارادة
الاستمرار منها ومع ذلك فيرجع الى ما استدل به بعضهم على حجية الاستصحاب من سياق الكلام فيه هذا والجواب
عن شبهة استصحاب النبوة فستطلع عليه في تقاسيم بيان ما يثبت حجيته من اقسام الاستصحاب وما لم يثبت ومن المواضع
ما ثبت بالاجماع في زمان او حال ووقع الخلاف في زمان فقيل لا يجري فيه الاستصحاب محتجا بان كل دليل يضاد
نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه معه وكان منشأ القول بذلك زعم تبعية استصحاب الحكم للدليل ومن جريان الدليل
في جريان الاستصحاب ليس بالامكان اجراء دليل الحكم في الثاني فان كثيرا من الموضوعات ثبت بدليل لا يمكن استصحابه
ولا يعنى ان الشك في الحكم الثابت بالاجماع تارة يكون باحتمال ان يثبت حكم في زمان خاص او حالة مخصوصة بالاجماع
بحيث يكون المخصص ... والخلاف في الحكم عليه وكان بعد موضع الخلاف كان يثبت بالاجماع وجوب صوم الجمعة في
في السبت وهذا ليس موضع النزاع فانه لا يجري فيه الاستصحاب وفاقا وثانيهما ان يثبت حكم في جميع الحالات او الا
او زمان او حال خاص ويثبت الاجماع من ذلك لمعارض او وقع خلاف بعد الاجماع كما هو يمكن على بعض طرق
الاجماع وهذا ايضا خارج عن النزاع ويجري فيه الاستصحاب وفاقا وثالثها ان يثبت حكم مطلق بالاجماع ووقع
الخلاف في فرد منه كما انه يجمع الفقيه بالاتفاق على الاجماع ووقع الخلاف في اتمامه كما هو موضع النزاع ويجري فيه
الاستصحاب على الحق المشهور ومن المواضع الاحكام الوضعية الشرعية فقيل بعدم جريان الاستصحاب فيها لانه لا يعقل ...
الوضعية وسياتي الكلام فيه ومن المواضع ما علم فيه ثبوت الحكم الاولي في الثاني قال في الذريعة العلامة في التهذيب
تارة الاستصحاب فيه وقال به بعض المتاخرين وصحح ... في جامعه الاصول بالجريان وهو الحق لما عرفت من ان المراد من الشك
اعم من الحقيقي والفرضي ويشهد به ما شاع بينهم من قولهم بالاستصحاب والاجماع او الاخبار اذا عرفت المقدمتين فنقول
في حجية الاستصحاب على اقوال الاول الحجية مطلقا وهو للاكثر من محققي الخاصة والعامة وذهب اليه المفيد والشيخ في
اصوله والعلامة ونسب الى الشيخ وكلامه في العدة مخالف لذلك والثاني عدمها كما نسب في العدة الى اكثر المتكلمين
واكثر الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وذهب اليه السيد المرتضى وهو الظاهر من الشيخ في العدة واختاره صاحب المعالم
وعزاه الى المعتبر ايضا الثالث حجيته في الوضع والتعلق دون الحكم الشرعي ذهب اليه اكثر الاخباريين وقد يتب

إليه الحجية في الموضوع فقط وهو مخالف لتصريح بعض نحو ما لم إلا أنه قد يستفاد من بعض كلماتهم إطلاق كل من
الموضوع والنقل على الآخر الرابع حجيته فيما وفي نفس الحكم أيضا بالنسبة إلى الفرع خاصة وهو مختار بعض الأخباريين
الخامس حجيته في الأحكام الوضعية فقط وعدمه في الأحكام الشرعية نسب إلى صاحب الوافية ومنها اختصاص
جريان الاستصحاب فيهما مع أنه لا يقول بالحجية في جميع الأحكام الوضعية أيضا كما يأتي السادس حجيته في القسم الثاني
من الأقسام الثلاثة المتقدمة في المقدمة إذا كان الشك في حصول الغاية لا مطلقا وهو مذهب صاحب الذخيرة
مستدلا ولعله موافق للأخباريين أيضا والذي يظهر من العلامة وطائفة من مشايخنا قدس الله أسرارهم الاتحاد قولهما هي
على كلام إلا أن يكون الاصطلاح جاريا على تسمية استصحاب ما شك في حصوله مزيل القطع استصحابا في الموضوع السابع
ما ذهب إليه المحقق الخوانساري وهو الحجية في القسم الثاني أيضا إذا كان الشك في حصول الغاية وفي سببها على
نحو حاصل لكن إذا كان ذلك في الأمور الشرعية دون الخارجية كما صرح به في مواضع منها في شرح قول الشهيد
ولما اشتبه المطلق بالمضاف ويظهر من كلامه في الحاشية عند شرح قول الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس
والمشتبه به قوله بالحجية في القسم الثالث وتقدم نسبة إليه الحجية في الشك في حصول الغاية فقط مطلقا وليس كذلك
الثامن الحجية فيما إذا لم يكن الدليل الدال على الثبوت في الأول من الإجماع وكان محل الشك من محل الخلاف نقله بعضهم
ولم أعثر على قائل به نعم قال صاحب الذخيرة وشارح الدروس بعدم الحجية فيما كان الدليل الإجماع والشك في
محل الخلاف ولكنهما لا يقولان بالحجية في جميع البواقي التاسع الحجية في الأمور الشرعية وعدمها في الخارجية نقله شارح
الدروس عن بعضهم هذه تسعة أقوال عثرنا عليها ولا يبعد أن نعثر على تفاصيل أخر في المقام لو تتبعت كلمات
الأعلام فإن الكلمات في هذا المقام غير منضبطة بل كلامهم في تحرير الأقوال لا يخلو عن المسامحات الكثيرة
الحق عندي الحجية مطلقا للأخبار المتواترة معنى فمنها صحيحة زرارة عن الباقر ع وفيها بعد السؤال عن وضوء رجل
ينام حيث إن حرك شيء لا يعلم به قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه على يقين من
وضوئه ولا ينقض اليقين أبدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر ومنها صحيحته الأخرى وفيها بعد سؤال السائل أصاب ثوبي
الدم أو المني الثوب ولم أتيقن فصليت وجوابه بعدم إعادة الصلاة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا ومنها صحيحته الأخرى وفيها ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك
في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات
ومنها رواية الخصال وفيها اليقين لا يدخل فيه الشك ومنها ما رواه في الخصال والإرشاد المفيد عن الباقر ع عن أمير
المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك ورواه الشيخ الجليل كما رواه شيخنا المجلسي
في بحار الأنوار إلا أنه قال فإن الشك لا ينقض اليقين ورواه عن بعض كتب القدماء أيضا ثم قال أصل هذا الخبر في غاية الوثاقة
والاعتبار على طريقة القدماء واعتمد عليه الكليني ومنها موثقة ابن بكير وفيها فإياك أن تحدث وضوءا أبدا حتى تستيقن
أنك قد أحدثت والمتحصل من تلك الأخبار فقرات أربع أحدها أن اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشك وثانيها أنه لا يدخل
الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر وثالثها أنه لا يعتد بالشك في حال ورابعها أن من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه أما الأولى فلا يمكن أن يكون المراد منها ما هو ظاهرها من حرمة أنه إذا جاء الشك ينقض اليقين لأن التكليف
بعد نقضه من تكليف بالمحال فالمراد منها كما هو المستفاد من موردها إما عدم نقض المتيقن أي ما علم وجوده أولا أي تركه
أو عدم نقض حكم اليقين أي ما كان يترتب على اليقين الأول من الحكم به بعد الشك أيضا وهو الذي صرح به جماعة من

أصحابنا منهم الشهيد في الذكرى والمعنى عنده هو النقض بسبب الشك كما هو مفاد لفظة الباء لا مطلقا فمعنى نقض
اليقين بالشك ترك حكم اليقين ومقتضاه أو ترك الأمر المتيقن استنادا إلى الشك أي تمسكا باحتمال عدمه ولا
أن نقض اليقين بالشك بهذا المعنى يستلزم أنه لو لم يطرأ الأمر الموجب للشك أي احتمال عدم الأمر المتيقن لما
حدث ثانيا نقض مفاد اليقين السابق ولا لا ترتب السابق قطعا لكان اليقين السابق باقيا من دون احتياج
إلى دليل آخر أي بمجرد الدليل الدال على الوجود السابق ولم يكن نقضا بالشك إذ لولاه لكان اليقين باقيا
وهذا اللازم هو بعينه مرادنا من قولنا أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم نقضه بالعارض أي تعارض الشك
مع اليقين [illegible] لم يطرأ احتمال الزوال الموجب للشك ولم يحدث أمر مفاد الحكم السابق كان
اليقين السابق باقيا من غير احتياج إلى علة أخرى وعلى هذا فلا يدل على حجية الاستصحاب في القسم الثالث الذي
علم استمراره في وقت ولم يعلم بعده إذ عدم طرو احتمال زوال الحكم فيه من غير تجدد دليل آخر [illegible]
طرو احتمال الزوال غير [illegible] من جهة علة أخرى [illegible] لا بعد تحقق الدليل الموجب للحكم الأول
[illegible] الموجب للشك وعدمه [illegible] اليقين السابق دون [illegible] انتفاء الشك في هذا القسم [illegible]
[illegible] لا يعلم بقاء اليقين السابق أصلا لاحتياجه مع اليقين [illegible] والقول بأنه ليس كلامنا في القطع
بانتفاء الحكم السابق إذ الكلام إنما هو في ثبوت السابق والشك في زواله مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع
[illegible] في هذا القسم [illegible] بل على شيء من البقاء [illegible] وفرض انتفائه لا يكون الأمر [illegible]
الدليل على أحدهما [illegible] أن ما يتغاير تحقق الدليل على الوجود [illegible] الفراغ عن احتمال [illegible]
الأولين فإن دليل البقاء موجود [illegible] موجب الشك ولا [illegible] بمفاد السابق [illegible] اليقين السابق
قطعا [illegible] إلى أمد أو [illegible] بخلاف القسم الثالث فإنه غير معلوم البقاء
[illegible] مفاد أصلا [illegible] قبل الإرادة [illegible] ما سبق أن يكون الحكم [illegible]
لكان اليقين بالحكم باقيا وهذا بخلاف الثالث [illegible] عدم الواسطة بين اليقين بالبقاء واحتمال
الزوال فإذا فرض عدم احتمال الزوال ولا ارتفاع فيكون اليقين بالبقاء متحققا [illegible] أن عدم طرو احتمال
الزوال إنما يكون عند القطع [illegible] من أجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع علمه [illegible] حصل اليقين [illegible]
[illegible] بقاء المعلول [illegible] علته التامة [illegible] عدم الواسطة [illegible] ارتفاع الشك
[illegible] الزوال واليقين ولكن اليقين [illegible] باقيا [illegible] لم يتحقق حصول [illegible] دليل آخر [illegible]
وجوده في الأول [illegible] عروض الشك [illegible] يحصل بتجدد دليل آخر [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] إلى الأول [illegible] من غير افتقار إلى دليل آخر [illegible] ارتفاع الشك لا يكشف عن بقاء اليقين
إذ قد يكون [illegible] تجدده [illegible] الثالث أيضا [illegible] عدم طرو أن احتمال الزوال إنما يكون عند القطع
[illegible] من أجزاء علة الوجود لم يرتفع [illegible] مع القطع بارتفاع جزء أو أجزاء من علة الوجود في الأول [illegible]
فيحقق علة أخرى للوجود [illegible] في الأول [illegible] تحقق التعارض وأما الفقرة الثانية [illegible]
من مورد الحديث أن المراد منها أنه لا يعارض حكم الشك حكم اليقين أبدا ولا يخلط حكم أحدهما بحكم الآخر [illegible]
على محل واحد [illegible] لحكم [illegible] الحكم الذي يرد عليه حكم يقين آخر [illegible] عليه حكم الشك أصلا وأما الثالثة
فمعناها أنه لا يلتفت إلى الشك ولا يعتد عليه ولا يعمل بمقتضاه ومفاده بل يلزم العمل بمقتضى اليقين السابق [illegible]
[illegible] بانتفاء الحكم السابق من جهة الشك ولا يحكم [illegible] وكل منهما عين الاعتداد والالتفات [illegible]
أما الرابعة فالمراد منها [illegible] ما سبق إما المضي [illegible] اليقين السابق أي [illegible] أحكامه ثم [illegible] الأولى [illegible]
إن اختصت ببعض المواضع كما مر ولكن المستفاد من الثلاثة الأخيرة حجية الاستصحاب بجميع أقسامه في كل [illegible]

فيه ويدل على حجيته بعض الاخبار المذكورة اولا واخرى ايضا فمنها ما يدل على حجيته في بعض موارد ما علم ثبوته اولا
وهو الاجماع على العمل به في الطهارة والنجاسة وحلية الاشياء وحرمتها وامثال ذلك ومنها ما يدل على حجيته في الاحكام
الشرعية والوضعية في الغسل في الجملة وهو العلم بان اصحاب النبي (ص) ومن تبعهم كانوا في سائر البلاد كانوا يستصحبون جميع ما كانوا
[illegible] بخصوصه مع تمكنهم من السؤال وتقرير النبي على ذلك مع الاطلاع فانه لو كان ذلك
لزم ان يجب على كل ان يسئل السؤال في كل وقت من اوقات حضور العمل وهو عسر وحرج وتكليف بالاطلاق ومنها
ما يدل على حجيته في التلويح في الجملة وهو ما مر في مباحث الالفاظ من الاجماع على استصحاب ما يعلم من الاوضاع اللغوية
وقد يستدل لحجيته مطلقا ايضا بوجوه اخر ضعيفة الاول الاستقراء للقضايا الصادرة من الشرع فانها وان
كانت واردة في موارد خاصة لكن باجتماعها يحصل الظن القوي بجريان الحكم في سائر الموارد ايضا فمنها قوله (ع)
كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ومنها قوله (ع) بعد سؤال عن الثياب السابرية تعملها المجوس وهم اخباث يشربون
الخمر ونسائهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها ومنها ما رواه الفضلاء في الصحيح عن ابي جعفر (ع)
بعد السؤال عن شراء اللحم من السوق ولا يدرى ما صنع القصابون قال (ع) كل اذا كان ذلك في سوق المسلمين
ولا تسئل عنه ومنها ما روي عن الصادق (ع) بطرق متعددة انه قال كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ومنها رواية
حماد قال سئل ابا عبد الله (ع) عن اكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والفرى قال لا بأس ما لم تعلم انه ميتة الى غير ذلك
ويرد عليه اولا عدم حجية ظن الاستقراء وثانيا منع حصول الظن عن ملاحظة تلك القضايا الجزئية القليلة
[illegible] على تقدير هذا الدليل عن الظن الاستقرائي الحاصل العلة ومن اظهر [illegible]
اريد ضبطها من اللفظ صريحا او ايماء فمن اين واى لفظ من الفاظ الاخبار يفهم ايماء وان اريد
فهمها من الفاظها [illegible] يستنبط العلة [illegible] باجماع الشيعة وان اريد قطعا [illegible] الى تنقيح المناط
ممنوع جدا وبالجملة [illegible] القطع مع انه لو كان [illegible] فانما يفيد علية تعيين الحكم الشرعي
كاليقين بالنجاسة في الحكم بها [illegible] لا مطلقا بل [illegible] على الظن بالعلية او العلم بها من الخارج وثالثا ان
للاستصحاب اقساما مختلفة وتلك القضايا مخصوصة ببعض موارده ما وافقها [illegible] فلا يعلم ثبوت الحجية بها في
تلك الموارد فان استقراء افراد صنف من نوع لا يثبت الحكم الا في ذلك الصنف كما ياتي في بحث الاستقراء
ورابعا ان تلك القضايا انما يفيد لو كان الاعتماد فيها على اليقين السابق ولم يعلم ذلك فيها فان الرواية الاولى
يحتمل اربعة معان الاول ان كل شيء علمت نظافته فهو محكوم بنظافته والثاني ان كل شيء اشتبه امره من الاشياء
المعلوم النجاسة او المعلوم الطهارة فهو بحكم ما هو من الثانية والثالث ان كل شيء لم يعلم حكمه الشرعي انه نجس او طاهر
فهو طاهر والرابع ان كل شيء لم يعلم نجاسته سواء كان من الاول او الثاني او الثالث فهو طاهر ويقتضي عمومه الحمل على
الرابع فيعم ما لا علم فيه بالطهارة السابقة فلا يعلم ان الحكم فيه للاعتماد على السابق وتحتمل المعاني الثلاثة الباقية [illegible]
[illegible] واحد فرد من كل شيء [illegible] سواء كان [illegible] ظاهرا باليقين السابق او ثبتها او
يجهل الحكم دون العلم بقرينة الملاءمة اي سواء كان عالما بالكل او الجزء فيصح ارادة العموم واختلاف اضافة الطهارة
والقذارة الى الاشياء ولهذا [illegible] لا يصح [illegible] استعمالا في معنيين متغايرين كما مر في المنهاج السابق وكذا
ذلك ايضا اشتراك [illegible] الحكم بالطهارة في بعض الانواع بالنص من دليل خارج [illegible] عدم نقض
اليقين بالشك للاستصحاب في الحكم فان الموضوع [illegible] في الاولى دون الثانية وظهور الرواية في الثانية بمقابلة الطهارة
من دون النقض ثم جدا ولو كان فلا يثبت الا [illegible] في بعض موارده [illegible] وظهور العموم في الافرادي

لا يصح لها ظاهرة في المعنى الاول لان من جهة ان اللام فيها للجنس دون الاستغراق لعدم تبادر المعاني الاربعة
من حيث ان اللام ظاهر في الامر الكلي الا ان في الاول العلم بالطهارة سابقا وفي الثالث الشبهة وفي الثاني [illegible]
النجاسة مع ان ارادة الجزئي بملاحظة الكلي في الاحكام شايع بل الاكثر العرفيات من هذا القبيل كقولك اغسل ثوبك
من ابوال ما لا يؤكل فانه علم افرادي ايضا مع ان الحكم [illegible] بان العلم هو اليقين والحاصل في الحكم غالبا هو الظن
فالمعنى الثالث اكثر من الشبهة في الحكم يستلزم التجوز والرابع الحمل على الحقيقة والمجاز معا وقيد ان هذا الاخير يعني
الاخير لان [illegible] الموضوع ايضا يثبت بنجاسة المعاني وافادة [illegible] الحكم بالنجاسة [illegible]
[illegible] الموضوع ايضا [illegible] علته الحكم انما هو في امثال ذلك الزمان [illegible]
الحال [illegible] كل ماء طاهر [illegible] الرواية الثانية [illegible] فلا يدل على ان العمل فيها للاستصحاب
وان كان [illegible] ولا الثالث فلا دلالة فيها على الاستصحاب اصلا ويظهر من ذلك الحال في سائر
ما نقلوه في المقام فانه انما يفيد لو كان حكم الشارع بالبقاء لاجل اليقين السابق وهذا الحكم [illegible] من يقول الحكم
كذا لانه كان كذا ولم يعلم نقضه [illegible] كان الحكم كذا فيكون ايضا كذا اما بحجة ان الحكم في الزمان الثاني
فهو ليس من الاستصحاب اصلا ولم يثبت شيء مما نقلوه ما يدل على ان سبب الحكم هو اليقين السابق والثالث انه
ما تحقق بوجه [illegible] حصول العلم او الظن [illegible] يظنون البقاء ولولاه لما شاع كثير من
الامور كعلم بناء العالم وما اسس عليه بنو آدم من الاشتغال بالحرث والتجارات وبناء الدور والبساتين
وارسال المكاتيب والمسافرة الى الجزائر والبلاد النائية وغير ذلك بل كان كل ذلك سفها فاذا حصل ذلك
الظن للمقلد يجب عليه العمل به بحجية ظن المجتهد فحصول هذا الظن تارة بسبب الحال الوجود السابق فيقال
انه يحصل الظن بالوجود في اللاحق واخرى الى الحاق الشيء بالاغلب فيقال انا لما تفحصنا الموجودات
الخارجية بل الاعدام ايضا وجدناها مستمرة بوجودها وبقيتها غالبا على حسب استعدادها فحكمنا فيما لم
نعلم حاله ببقائه غالبا الحاقا بالاغلب فالحكم الشرعي نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة مطلق الممكن
وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية او احكام سائر الموالي ومع اوامر سائر العباد ايضا فيحصل
الظن الحاصل من حيثية الغلبة في الاحكام الشرعية انا نرى اغلبها مستمرة بسبب دليلها الاول بعنوانه
دليل الحكم [illegible] من جهة امر خارج انه ربما استمر ذلك الحكم من دون دلالة الحكم الاول
على الاستمرار واذا رأينا منه في مواضع متعددة انه اكتفى في ابداء الحكم المستمر بالامر المطلق القابل للاستمرار
[illegible] وهذا ايضا الالحاق بالاغلب وكذا الكلام في الموضوعات من الامور الخارجية [illegible]
[illegible] ما في ذلك الدليل من الفساد من وجوه منها ان حصول الظن بالبقاء [illegible]
قرينة ثم وما نسبوا اليه حصول الظن من الوجود السابق او الالحاق بالاغلب لا يشتبه الاول فلان الوجود السابق
[illegible] على البقاء في اللاحق فان ما ثبت وجوده جاز ان يدوم وان لا يدوم [illegible]
من غير تفاوت كيف يظن البقاء وما استدل به من انه لولاه لكان الحكم بوجود اكثر الاشياء خطأ ولما اشتغل
بالحرث والبناء وامثال ذلك ففيه ان هذا الحكم في الاغلب ليس للوجود السابق بل انما هو لامر آخر نحو [illegible]
العادة [illegible] بوجود الاسباب وعدم زوالها [illegible] وما سائر الامور المذكورة فسبب الجملة [illegible]
[illegible] الله سبحانه لعادة العالمين من غير ملاحظة ظن البقاء ولذا ترى كثيرا مشتغلين بما يكون نقصها في
زمان لا يظن البقاء فيه بل يعلم عدمه وقد يكون لامر آخر كملاحظة حال الاولاد وبقاء الاثر وتحصيل الثواب

الكلي ٢

ونحو ذلك واما ارسال الهدايا والمكاتيب فخاصيته سقط في الاكثر والظن الحاصل من الامور العادية والقرائن
لو فرض انتفاء جميع الامور الخارجية يمنع حصول ظن البقاء ونقول يحتمل ارسال الهدايا بناء على ارساله مع عدم
بقاء المرسل اليه او يحتمله لعلم المخالفة في صورة الشك ايضا وقد يصح بما ذكرنا بعض المحققين والحاجة دعوى
حصول الظن بالوجود في اللاحق بمجرد ملاحظة الوجود في السابق واما الثاني اي حصول الظن
بالاغلب فلعمري انه دعوى غريبة وذلك لان المراد بالاغلب اما اغلب الممكنات فغير مسلم ان الاغلب فيها انه
كلما وجد في اللاحق وجد في السابق ايضا فان منها الافعال والاقوال والحركات من الاعيان والحالات
غير قارة ثم الاعيان وعوارضها الحركة فان كثيرا منها ما يعرضه الزوال والحوادث ولو سلمنا ذلك فنقول ان اردت
ان الغالب فيها هو البقاء ابدا فهو ظاهر البطلان وان اردت البقاء في الجملة فهو مسلم ولا كلام فيه وفي جميع الاحكام
الشرعية ولا نقول بوجود امر في الشرعيات بل الكلام بعد الاستمرار في الجملة فان قلت ان لكل نوع من الممكنات
استعدادا بحسب العادة او بحسب ذاته فهو كل نوع من انواعها يلاحظ زمان بقائه بحسب استعداده قلت بقاء
الممكنات في الاغلب بقدر استعداده ثم كيف ومن اين نعلم ان الانسان ومقدار استعداده فهو جرم الطبيعي مع ان
اكثر افراده لا يبقى الى قريب منه ايضا وهو على غير مسلم ولكن هذا ينفع لو علم مقدار الاستعداد في الامور
ومن اين يعلم ذلك واستعداد بعض الاحكام لزمان لا يوجبه مع ان الاستعداد فيها مختلف
جميع ذلك ولكن لا شك انه اذا كان الغالب في اكثر انواع الممكنات ارتباطا ولكن الغالب في نوع خاص
محل الشبهة من افراد هذا النوع على خلاف الغالب انما يفيد لم يكن الغالب في الشرعيات عدم الاحتياج
ومن يحتج النوع كما يلحق واما يكون المراد بالاغلب اغلب الامور الشرعية ضمن الاشياء انه اريد اغلبية الاستمرار
في الجملة فهو مسلم ولكنه لا يفيد كما مر وان اريد الاستمرار في جميع الحالات فهو ممنوع كيف مع ان اكثرها ما يطرء عليه
المزيل الظاهر يصير نجسا والنجس ظاهرا واليوم ليلا والليل يوما والوجوب يرتفع بالمسقطات والحلال يصير حراما
بالتصرفات والحرام حلالا الا ترى انه يرتفع وجوب الصوم بدخول الليل والمرض ودخول شوال
والحيض والنفاس والسفر والاغماء والجنون والعطش والموت والاجبار والعجز ونحو ذلك فانا لو سلمنا اغلبية
الاستمرار في الامور الشرعية كما اذا شك في مزيلية شيء فهو جميعها بل لا يعلم الا غلبته في البعض وانه لو شك في
حصول المزيل القطعي كالليل للصوم والبول للوضوء والغسل للحدث والغسل للنجاسة والموت للحي فهل يصح ان يقال
ان الاغلب استمرار اليوم او الوضوء وهكذا ونحو ذلك فكيف يمكن الاستدلال بذلك مطلقا ومنها انه لو تم هذا الدليل فانما
يختص بما لم يحصل فيه الشك فان اريد انه لا يمكن حصول الشك في مقام وان مر بنا الغائب الذي نقطع بموته بعد مضي
العمر الطبيعي لا يحصل الشك في حياته بل ينتقل من الظن حال القطع بالموت فهو بديهي البطلان وان اريد انه
يمكن حصول الشك ومع ذلك الظن البقاء من غير جهة الاستصحاب ومنها انا لو سلمنا الظن البقاء فحجيته
ممنوعة ولا دليل على حجية الظن ما لم يعلم المجتهد
ولا علم المجتهد بالطهارة او لا الرطوبات اصلا **الثالث** استدلوا ايضا
الذي لا يتيقن بالبراءة اليقينية وفيه ان دليل الاستصحاب المذكور في اغلب موارد الاستصحاب فلا يسع الاجماع
لم يبنوا الاحتياط وبعضهم عدم وجوبه وبعضهم فاعلم في الشك الاستصحاب فلا يفيد **الرابع**
ان المقتضي للحكم الاول ثابت والمعارض لا يصلح رافعا له لان الاحتمال رافع الحكم
احتمال عدمه فموقوف الحكم الثابت وفيه ان مقتضى التعارض والتساقط التوقف لا ابقاء الحكم في الزمان
الثاني **الخامس** ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا فلا يستغني الا لمؤثر لاستحالة ترجح الممكن عن احد طرفيه

لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح في اعتقاد المجتهد فالعمل به واجب وفيه منع
الارجحية وانما هي اذا ظن عدم المؤثر وحينئذ ولو سلمت فلا حجية فيها ثم لو بني على عدم المؤثر بقاء عدم الحكم
عدم العلم كما جرى عليه الشيخ في العدة فخرج عن الاستصحاب كما صرح الشيخ به لان عدم المؤثر انما
يفيد في بقاء الحكم فيما اذا لم يكن هناك مؤثر في الرفع يكون الحكم مستمرا وهنا يكون اذا دل دليل على
الاستمرار فهو مع عدم المزيل الحكم موجب للحكم بالبقاء دون اليقين السابق ومن هنا يظهر ان هذا الدليل
او هذا الدليل كما يقتضيه لو تم الدليل على الحجية في بعض المواضع **والسادس** ان الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وفيه منع ما الى ان المسائل التي
عملوا فيها ليست الا قليلا من الموضوعات او المتعلقات فلا يفيد في غيرها ان هذا يرجع الى القياس المستنبط
العلة وهو ليس بحجة ودعوى عدم القول بالفصل مع ما عرفت من كثرة الاقوال امر غريبة احتج النافي
عن الحجية مطلقا بان الحكم ببقاء زيد في الدار بعد الغيبة عنه وليس الاعمى لكن عرفيه مع فقد الرؤية
ابتداء لو ثبت الدلالة لزم في الوقتين فهو الحجة والا فيثبت الحكم بلا حجة وبعدم حجية الظن مطلقا سيما في الاصول
والجواب اما عن الاول فبان ما هو الحكم ببقائه قطعا واما لو علم احد حكما على بقاء زيد فيها ولم يعلم
هذا الحكم ما لم يعلم خروجه من الدار او حكم وامر باتيانه ما لم يعلم انتقاضه فالحكم بالبقاء لا بعيد منها
واما عن الثاني فبان قوله لو ثبت الدلالة ان اراد به ان الدليل على الثبوت في الاول يدل عليه في الثاني
الثاني قوله فيثبت الحكم بلا حجة قلنا لا يلزم من عدمه لا لان الدليل الاول ثبوته بغير دليل لامكان الدليل
اخر ثابت الحجية وهو الاستصحاب الثابت حجيته بالاخبار وان اراد انه ليس عليه دليل مطلقا فنختار الاول
هو الحجة قلنا نعم ويدل على الثبوت في الثاني الاستصحاب فيكون هو الحجة واما عن الثالث فبمنع عدم
حجية الظن اذا دل على حجيته دليل ثابت الحجية ثم يرد ذلك على من يتمسك في حجية الاستصحاب بالاستقراء
وظن البقاء وكذا يمنع عدم حجية الظن في الاصول سيما اصول الفقه فانه لا فرق بينه وبين الفروع احتج المفصل
الاول بان الدليل على حجية الاستصحاب منحصر في الاخبار وهي واردة في الموضوع المتعلق قال شيخنا الحر في
كتاب الفصول المهمة بعد ايراد جملة من الاخبار هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
وانما يدل في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس
او تجدد ملك او نكاح او زوالهما او نحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسلمين وجوابه ان ورود بعض الاخبار
في الموضوع والمتعلق ظاهر الفساد فان رواية الخصال عامة شاملة لجميع موارد الاستصحاب مع ان ما ورد في
الموضوع يختص مورد السؤال والجواب عام وخصوص السؤال لا يخصص الجواب كما هو المقرر عند الاصحاب على انه لو
كان المناط هو المورد فهذا الا موضوعات خاصة فالتعدي عنها الى الجميع لا يكون جائزا واذا جاز في الموضوع
بعد الاختصاص فلم لا يجوز في الاحكام فان المحدث الاسترابادي قال في الفوائد المكية بعد ذكر الاخبار
ملخصه لا يقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله تعالى الا انا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من
الفحول وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية بان الاستصحاب المختلف فيها عند التحقيق راجع
الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضع في حال نجريه في ذلك الموضع عند زوال الحالة القديمة وحدوث

نقيضها من المعلوم انه اذا تبدل قيد الموضوع بنقيضه اختلف موضوع المسئلتين فالذي يسمى استصحابا
راجع حقيقة الى اسراء حكم الى موضوع اخر وهذا غير معتبر شرعا وقد ثبت بان استصحاب الحكم الشرعي انما يعقل
بعد ما لم يظهر مخرج عنه وقد ظهر اذ تواترت الاخبار بان كلما يحتاج اليه الامة ورد فيه حكم وكثير مما ورد مخزون
عند اهل الذكر يعلم انه ورد في محال النزاع احكام لا نعلمها وقد تواترت الاخبار بحصر المسائل في ثلث ووجوب التوقف
في الثالث انتهى ومنه يظهر دليلان اخران على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام ثم استدل بهما بعض الاخباريين
والجواب والذي العلامة من جماعة الاصحاب اما عن الاول فبان مدلول الاخبار انما هو عدم تبدل وصف
الموضوع وقيده والا فلا بعض لحدوث الشك فان بعضها دال على ان الطهارة اذا كانت يقينية ثم شك في عروض
حدث لا يعتنى به ولا شك ان حالة الشك غير الحالة الاولى وكذا اذا عرض الحقيقتان واما عن الثاني فبان
ذلك بعيد لان الاخبار المتكثرة يكون من الذي بين رشده مع انك قد عرفت ضعف قاعدة التثليث اولا
ويرد على الاول ايضا ان الحكم الثابت في موضع في حال اذا كان ثبوته في الموضع مقيدا بتلك الحال فلا كلام في
عدم جريان الاستصحاب فيه عند زوال تلك الحال وان لم يكن مقيدا بها فلم يختلف الموضوع اذ المفروض ان
هذه الموضع بدون مدخلية تلك الحال ودليل الفصل الثاني على الحجية في الموضوع والتعليق كاصحيح
والضرورة الدينية ولزوم تكليف ما لا يطاق لولاه اذ لا يمكن الرجوع في اثبات المسائل المحصورة في اهل العصمة
بعد ... على الحجية في الحكم بالنسبة الى النبي الثاني حيث ان الصحابة كلا بل غيرهم كانوا يستصحبون ما
جاء به نبيهم الى ان ... وعلى عدم الحجية في الحكم بعد الدليل وتبدل الموضوع وقاعدة الثلث ...
جوابه ... الثالث مما تغير ان الاحكام المختلفة كان ثبوتها متفرعا على امر الشارع فامر ... كان
موقتا فثبت الحكم في جميع اجزاء الزمان بالامر لا بالاستصحاب ولا يمكن اجراء الاستصحاب ... الاجماع وان
كان مطلقا ... يكون الامر ... واحدة ... الاستصحاب
... على القول ... كالاول ... فلا يتصور الاستصحاب في الاحكام المختلفة الا ... الاحكام
الوضعية وهي ما كان سببا او شرطا او مانعا لاحد الخمسة فلا يخ اما ان يكون سببية او شرطية او مانعية على الاطلاق
او الى وقت معين وعلى التقديرين اما ... الحكم ... على التقادير ليس من الاستصحاب في الحكم الشرعي
اصلا ... لان ... الحكم في كل وقت ... السبب او الشرط عليه نعم يمكن استصحاب الشرط او السبب
او المانع من حيث ... فلا يمكن ان يكون الاستصحاب المختلف فيه الا في الاحكام الوضعية فاذا علم وجود واحد منها
في زمان ... شك بعد يمكن اجراء الاستصحاب فيه لامر ... على وجوده في الزمان الثاني كالاحكام الخمسة حتى
لا يمكن استصحابه ولا ... علم عدمه فيه بل يكون مشكوكا فيه ... فيه الاستصحاب وهل هو حجة ام لا مقتضى
النظر عدم حجيته ولكن الاظهر من الروايات حجيته والاحتياط عندنا القلب عليه في الاحكام الوضعية اولا انه
انما كان صحيحا لو كان مراده من الاحكام الوضعية هو السببية والشرطية والمانعية وليس مراده ذلك
بل مراده هو نفس السبب كما يدل عليه تقسيمه وتمثيله المذكوران في كلامه فلا يرد القلب عليه اذ ليس ثبوت
السبب كالحيض والايجاب والقبول موقتا او غير موقت الا بالدليل الشرعي حتى يجري فيه ذلك نعم يرد عليه
ح ان هذا ليس استصحابا في الاحكام الوضعية بل في موضوعاتها ومتعلقاتها ويرد عليه ايضا ان ... الاثبات ان
الامر ... موقت ... في الوقت قد يحصل الشك في تحقق الوقت وعدمه وقد يحصل الشك في التكليف
في الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لحصول المرض في اثناء النهار وكذلك في صور ... الامر على
التكرار ودليل الرابع عدم صدق نقض اليقين بالشك في غير تلك الصورة قال في الذخيرة في بحث طهارة الماء

نعم الاستدلال بالاستصحاب وحده ما عبارته مع زيادة توضيح لا يقال قد اجمع ... صحيحة زرارة كبير ينبغي
ان لا ينقض اليقين بالشك ابدا يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم
الشرعي الذي يتعلق به اليقين على اربعة اقسام الاول ما اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكمه ووقع الشك في وجود
الرافع كالشك في عروض النجاسة للثوب او موت الزوج مع العلم بالنجاسة وعلاقة الزوجية الثاني ما اذا ثبت ان
الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا كالشك
في كون المذي حدثا مع العلم ببقاء الطهارة الى زمان الحدث وفي كون ماء السيل ماء بعد العلم
باستمرار نجاسة الثوب الى التطهير بالماء الثالث ان معناه معلوم ليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف
بعض الاشياء بكونه فردا له لعارض كما علم استمرار طهارة الثوب الى زمان ملاقاته بالنجاسة مع ملاقاة
احد الاناءين المشتبهين الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا
كالشك في كون استحالة الكلب ملحا مطهرا ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك
وانما يعقل ذلك في الاول دون غيرها لان في غيرها لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه
رافعا لم يكن النقض بالشك بل باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في
استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور غير الاولى كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه
نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك كونه رافعا للحكم بسبب كون الشيء انما يستند الى العلة
التامة او الجزء الاخير منه اقول وجوابه اولا ان لنا في تلك الصور شكين وهما اما اليقين فهو بوجود
ما يشك في كونه رافعا ولا شك انه لا يوجب نقض اليقين اذ لولا الشك في كونه مزيلا او من افراده لم يحصل
نقض واما الشكان فاحدهما الشك في كونه مزيلا او من افراده لو وجد وهذا ايضا لا يوجب نقضا
لانه متحقق قبل وجود ما يشك في كونه مزيلا ايضا ومع ذلك كان اليقين باقيا وليس اليقين بالوجود
ايضا علة لحصول هذا الشك لوجوده قبله وثانيهما الشك بالفعل في بقاء الحكم السابق وهذا غير
الشك الاول لعدم اجتماعه مع اليقين السابق وانما هو معلول للشك الاول واليقين بوجود ما يشك
في كونه مزيلا والنقض اليقين بالحكم انما هو بهذا الشك واما اليقين بوجود ما يشك في كونه مزيلا فهو
جزء اخير لعلة حصول الشك الثاني لا لنقض اليقين وان شئت زيادة توضيح فتامل في ان قبل اليقين
بوجود ذلك الشيء المشكوك في كونه مزيلا حال اليقين بالحكم هل كان الشك في كونه مزيلا لو وجد حاصلا
له ام لا وما الشك منكر لحصوله ثم حين اليقين بوجود ما يشك في كونه مزيلا هل حصل له شك اخر هو
الشك بالنسبة الى الحكم ولا اظنك شاكا في حصوله فنقول سبب حصول هذا الشك ليس الا الشك السابق واليقين
بالوجود فهذا الشك هو الموجب لنقض اليقين لولا الاستصحاب ويجب عدم النقض به لاجل الخبر دون اليقين
بالوجود وانما هو علة لحصول هذا الشك الثاني والحاصل ان لنا في تلك الصور الثلث شكان احدهما في
كون شيء مزيلا لو وجد وثانيهما في بقاء الحكم لوجوده ولا شك في تغايرهما لتغاير محليهما واختلاف زمانيهما

والذي كان حاصلا قبل هو الاول والناقض لليقين السابق هو الثاني والنقض مستند الى الثاني لا الى الاول لا
اليه مع حصول اليقين بوجود ما يثبت في كونه رافعا والباعث على اشتباهه امور ثلثة احدها وجود شك سابقا
ولم يتفطن بانه غير ناقض لليقين وثانيها حصول النقض بمجرد وجود الشيء المشكوك في كونه مزيلا ولم يتفطن بانه مستند
الى المعلوم دون نفسه وثالثها اشتباه تمايز الشك الثاني عن الشك الاول واليقين بالوجود [illegible] الارتباط منها
وجوابه صحيح ثانيها ان بعض الاخبار المعتبرة في غير الصورة الاولى فان قوله ع [illegible] الحقيقة والمحققين على اليقين
صريح في ان السائل كان عالما بوجود الحقيقة ولكن شك في انها هل يزيل الوضوء وكذا قوله فان حرك على جنبه
شيء وهو لا يعلم فانه يدل على انه كان عالما بوجود شيء من النوم ولكنه شك في ان هذا القدر هل هو ناقض ام لا
انه احتج الخامس على الحجية في القسم الثاني اذا كان الشك في حصول الغاية او في صدقها على الشيء الحاصل
باحتياج الشك اليقيني الى البراهين اليقينية وبالاخبار المتقدمة [illegible] من بعد حكم بحجية الاستصحاب فيما
ذكره والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايضا عند
التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امر
او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال
والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا
واما على الثاني فالامر اظهر والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك ثم قال لا يقال
الحجية في غير ما ذكر فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم
لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية قلت الظاهر ان المراد من عدم
نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه
ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض شك [illegible]
الاول كما يأتي في المنهاج اللاحق وعدم دلالته على الاختصاص لم [illegible] ان فقرة عدم نقض اليقين بالشك وان لم يكن
دالة على حجية الاستصحاب في جميع الاقسام ولكنها غير مختصة بما ذكره كما [illegible] سائر الفقرات الواردة في الاحاديث
دالة على الحجية في الجميع كما سبق على انه لو تم ما ذكره لكان منافيا لما حكم به في مسألة استصحاب الماء النجس المتمم
في الحاشية من حجية الاستصحاب في القسم الثالث ايضا واما دليل عدم حجيته في الامور الخارجية فيأتي في دليل
السادس أن ثبوت الحكم في الان الثاني محتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان الثاني ايضا لم يحصل
خلاف واذا لم يثبت فالمفروض عدم دليل غيره على الاتحاد فلا يثبت الحكم في الان الثاني واورد عليه
بانه لو صح لكان جاريا في غير الاجماع ايضا والحل بما ذكرنا من انه لا يشترط في جريان الاستصحاب ولا في حجيته
دلالة الدليل الدال على ثبوت الحكم في الاول على الثبوت في الثاني فلعل ثبوت الحكم في الان الثاني لدليل
قطع الاستصحاب الثابت حجيته هو الدليل [illegible] السابع انه لا دليل تاما على حجية الاستصحاب الا الاخبار ولا دلالة لها
على الحجية في الامور الخارجية [illegible] قال المحقق الخوانساري في حاشية عند شرح كلام الشهيد [illegible] استصحاب
الماء النجس والتمسك [illegible] دليل الاستصحاب في [illegible] لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل [illegible]
الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في غير الشرعيات وان كان يمكن ان يصير منشأ لامر شرعي
بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها [illegible] بانه حكم في الاخبار المذكورة بعدم جواز نقض اليقين
بالنجاسة وعدمه وهو التمسك بالشك مع ان امثالها ليست من الاحكام الشرعية والظاهر ان الحجية من الامور

الخارجية

الخارجية غير الاحكام الشرعية والوضعية وهو اشتباه فانه صرح المحقق الخوانساري بان النجاسة والطهارة
من الامور الشرعية ومثل لهما والخارجية بمثل الرطوبة والجفاف وقد مثل صاحب الفوائد المكية للامور الشرعية
بالنجاسة والحدث والزوجية والمالكية وغيرها بل المراد من الخارجية ما سبق ذكره في المقدمة ولاشتباه ذلك
الجمع في ذلك تدقيقه هنا في اغلاط واخرى بان اليقين والشك في الاخبار عام ان تخصيصهما بالامور الشرعية
تخصيص بلا مخصص وفيه ان ما ادعاه من العادة والحال تخصصان فالاولى ان يجاب بان ذلك مخصوص اذ الوكيل
للامور الخارجية حجة شرعية واما سبعها فلانه ذلك والحاصل انه لا شك في عموم اليقين والشك فلا تخصصان الا بما
قطع بتخصيصه والذي علم هو خروج اليقين بوجود امر غير شرعي لم يترتب عليه امر شرعي واما معه فلا بل عدم
ظهر من حيث حكم في بعض الروايات باستصحاب يقين الليل والنهار وليس مرادنا انه يصح استصحاب كل امر غير شرعي
يمكن ان يترتب عليه امر شرعي ولو بالقوة او من جهة بعض افراده بل المراد انه يصح استصحابه اذا ترتب عليه بالفعل امر
شرعي فيما تحققت فيه انما هي من هذه الجهة

تتميم

ذكروا للاستصحاب شرائط ثلثة الاول عدم تغير
الموضوع وتحقيقه ان لكل امر يستصحب موضوعا يحمل ذلك الامر عليه فان الاعيان الخارجية القسمة عن الموضوع لا
الاستصحاب فيها الا باعتبار وصف من اوصافها ثم الاستصحاب لما لم يكن الا بعد حصول شك [illegible]
يكن الا بعد حدوث امر او عرضه فذلك الامر اما العرض على ما [illegible] او حدوث تبدل وتغير في الموضوع او في وصف
من اوصافه او حدث زيادة او نقصان [illegible]
غير الذات الى الوصف ثم التغير اما يكون في امر يعلم انه لا دخل له في موضوع ذلك الامر الثابت او انه من جهة
موضوع او في جزء من موضوعه ومكونه مناطا للحكم او لا يكون في امر يعلم انه داخل فيها او يكون مما لا يعلم فيدخل
من الاربع فعلى الاول لا حاجة فيه الى الاستصحاب وعلى الثالث يحتاج اليه بلا كلام [illegible] والثاني هو الذي
يقال فيه انه تغير الموضوع ثم الموضوع من حيث هو موضوع قد يكون شيئا واحدا وقد يكون مركبا من الموصوف
والصفة كما في وجوب اكرام زيد العالم وعلى الاول لا يحصل تغير الموضوع الا بتغير ذات هذا الشيء الواحد وعلى
الثاني يحصل تارة بتغير ذات الموصوف واخرى بتبدل صفته وطريان ضدها وثالثة بتبدلهما معا ثم ان
كان التغير بتغير الوصف فمناط التغير ظاهر فانه يحصل بزوال الوصف وطريان ضده وان كان بتغير
الذات فقد يستشكل في مناطه وتحقيقه انه ليس المراد تغير الحقيقة حقيقة [illegible]
علما فلا تغير [illegible] لانه قد يكون تغير وصف من اوصاف الذات فان كان الوصف [illegible] الموضوع
[illegible] الى الاستصحاب [illegible] الموضوع الذي يستصحب [illegible]
من القسم الاول [illegible] لا حاجة فيها الى الاستصحاب [illegible]
[illegible] الحقيقة الحادثة [illegible]
هذا التغير [illegible] الاسم [illegible] تغير الحقيقة [illegible]
اذا [illegible] او اللبن [illegible] لان الحكم الذي هو النجاسة [illegible]
[illegible] الجسم الذي [illegible] الاسم [illegible]
[illegible] واحد [illegible] الموضوع [illegible]
[illegible] الاستصحاب [illegible] الموضوع بالمعنى الذي ذكرنا [illegible]
[illegible] في ثبوت الحكم وتغير الموضوع بالمعنى المذكور [illegible]
لا يمكن الاستصحاب فان [illegible] نجاسة الكلب وهو المتيقن [illegible] لا يمكن استصحابها اذ المتيقن
نجاسة الكلب ولا كلب [illegible] هذا الاستصحاب استصحاب عدم ثبوت الحكم الاول للمحل الثاني على

والذي كان حاصلا قبل هو الاول والناقض اليقين السابق هو الثاني والنقض مستند الى الثاني لا الى الاول لا
اليد مع حصول اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا والباعث على اشتباه امور بلتبه احدها وجود شك سابقا
ولم يتفطن بانه غير ما ينقض اليقين وثانيها حصول النقض بمجرد وجود الشي المشكوك في كونه مزيلا ولم يتفطن بانه مستند
الى معلوله دون نفسه وثالثها اشتباه تعلق الشك الثاني عن الشك الاول واليقين بالوجود منشأ الارتباط منها
وجوابه صريح ثانيا ان بعض الاخبار قد ورد في غير الصورة الاولى فان قوله [illegible] يوجب الحقيقة [illegible] عليه
صريح في ان السائل كان عالما بوجوب الحقيقة ولكن شك في انها هل يزيل الوجوب وكذا قوله [illegible] على جنبه
شي وهو لا يعلم فانه يدل على انه كان عالما بوجوب [illegible] ولكنه شك في ان هذا [illegible]
الا اجمع الخامس على الحجية في [illegible] اذا كان الشك في حصول الغاية او في صدقها على الشي الحاصل
باحتياج الشك اليقين لا [illegible] الاخبار المتقدمة [illegible] حكم بحجية الاستصحاب فيما
ذكرنا الدليل على حجية [illegible] شرعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول الاخص عند
التحقيق يرجع ال[illegible] ما ذكرنا اما على الاول [illegible] اذا كان [illegible]
او هو يفعل [illegible] التكليف الذكور يحصل الظن بالامتثال
والخروج [illegible] لك التكليف حال الشك [illegible]
[illegible]
[illegible] من الفقرات الواردة في الاحاديث
[illegible] مسئلة استصحاب الماء المتغير
[illegible] حجيته في الامور الخارجية [illegible]
[illegible] الاجماع ثابتا في الان المتأخر [illegible]
خلاف [illegible] فلا يثبت الحكم في الان المتأخر [illegible]
بانه لو صح لكان [illegible] انه لا يشترط في جريان الاستصحاب [illegible]
دلالة الدليل الدال على [illegible] في الثاني [illegible] الحكم في الان المتأخر بلا دليل
قلنا الاستصحاب الثابت حجيته [illegible] انه لا دليل تاما على حجية الاستصحاب الا الاخبار [illegible]
على الحجية في الامور الخارجية [illegible] حاشيته عند شرح كلام الشهيد [illegible]
الماء النجس والمتغير [illegible] دليل الاستصحاب في الشرعيات [illegible] انه لا يظهر شموله الامور الخارجية [illegible]
الثوب ونحوها اذ يمكن ان يكون مراده [illegible] بيان الحكم في غير الشرعيات وان كان يمكن ان يصير منشأ لامر شرعي
بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به واجيب بانه حكم في الاخبار المذكورة بعدم جواز نقض اليقين
بالنجاسة [illegible] بالشك مع ان امثالها ليست من الاحكام الشرعية والطهارة [illegible]

[illegible] الخارجية غير الاحكام الشرعية والوضعية وهو اشتباه فانه يصح [illegible] الخوانساري بان النجاسة والطهارة
من الامور الشرعية ومثلها امثالها والخارجية مثل الرطوبة واليبوسة والجفاف وقد مثل صاحب الفوائد المكية للامور الشرعية
بالنجاسة والحدث والزوجية والمالكية وغيرها بل المراد من الخارجية ما سنذكره في المقدمة [illegible] ذلك
المجيب في ذلك [illegible] هنا في اغلاط واخرى بان اليقين والشك في الاخبار عامان تخصيصهما بالامور الشرعية
تخصيص بلا مخصص [illegible] ما ادعاه من العادة والحال مخصصان فالاولى ان يجاب بان ذلك تخصيص اذ لم يكن
الامر الخارجية شرعية [illegible] ذلك والحاصل انه لا شك في عموم اليقين والشك فلا تخصيصان الا انها
قطع بتخصيصه والذي علم هو خروج اليقين بوجود امر غير شرعي لم يترتب عليه امر شرعي واما معه فلا بل [illegible]
[illegible] حيث حكم في بعض الروايات باستصحاب يقين الليل والنهار وليس مرادنا انه يصح استصحاب كل امر غير شرعي
يمكن ان يترتب عليه امر شرعي ولو بالقوة او من جهة بعض افراده بل المراد انه يصح استصحابه اذا ترتب عليه بالفعل امر
شرعي [illegible] انما هي من هذه الجهة ذكروا للاستصحاب شروطا ثلثة **الاول** **تتميم** عدم تغير
الموضوع وتحقيقه ان لكل امر يستصحب موضوعا محل فلك الامر عليه فان الاعيان الخارجية المتغيرة عن الموضوع [illegible]
الاستصحاب فيها الا اعيانا وصفة من اوصافها تم الاستصحاب لم يكن الا بعد حصول شك في [illegible] والشك [illegible]
لا يكون الا بعد حدوث امر او فرضه فذلك الامر اما العوارض على ما يعرض او حدوث تبدل وتغير في الموضوع [illegible]
من اوصافه او في زمانه او وضعه او نحو ذلك علوما او الجانبين [illegible] لا باس ان يكون بعض الشك في ذاته او وصفه [illegible]
غير الذات الى الوصف ثم التغير لما يكون في امر يعلم انه لا دخل له في موضوع ذلك الامر الثابت او انه من حيث هو
موضوع او في موضع الموضوع ومكونه مناط الحكم او يكون في امر يعلم انه داخل فيها او يكون مما لا يعلم فيه
من الامر في على الاول لا حاجة فيه الى الاستصحاب وعلى الثاني يحتاج الكر بلا كر [illegible] والثالث هو [illegible]
يقال فيه انه تغير الموضوع ثم الموضوع من حيث هو موضوع قد يكون شيئا واحدا وقد يكون مركبا من [illegible]
والصفة كالماء في وجوب الكر او ربما العالم وعلى الاول لا يحصل تغير الموضوع الا بتغير ذات هذا الشي الواحد وعلى
الثاني يحصل تارة بتغير ذات الموصوف واخرى بتبدل صفته وطريان ضدها وثالثه بتبدلهما معا ثم ان
كان التغير بتغير الوصف فمناط التغير ظاهر فانه يحصل بزوال الوصف وطريان ضده وان كان بتغير
الذات فقد يشكل في مناطه وتحقيقه انه ليس المراد تغير الحقيقة حقيقة لان انقلاب الحقيقة حقيقة محال كما بين في
محله ولا تغير [illegible] لانه قد يكون تغير صفة من اوصاف الذات فان كان الوصف مما له مدخلية في الموضوع
هو القسم الاول والا فيكون اما من الصورة التي لا حاجة فيها الى الاستصحاب او من الصورة التي يستصحب قطعا بل المراد تغير
عرفا بعد الحادثة في العرف حقيقة غير السابقة بحيث لو سئل عن الحقيقة الحادثة قبل [illegible] غير الاولى [illegible]
هذا التغير تغير الاسم ايضا ولكن لا عكس اي لا يستلزم تغير الاسم تغير الحقيقة عرفا الا انا قلنا ان [illegible]
اذا تحول الحنطة الى الدقيق او اللبن الى الجبن [illegible] ان يكون طاهرا و[illegible] لان الحكم الذي هو النجاسة ليس [illegible]
[illegible] تبدل الحكم بل هو الجسم الملاقي للنجس وهو لا يتغير من حيث الاسم [illegible]
[illegible] الاستصحاب بعد تغير الموضوع بالمعنى الذي ذكرنا انما يكون
اسم منه المتقدم على هذا القسم الوجه [illegible] الاستصحاب بعد تغير الموضوع بالمعنى الذي ذكرنا انما يكون
لبقاء الدليل ومدخلية الحالة الاولى في ثبوت الحكم وتغير الموضوع بالمعنى المذكور [illegible] العلم بعد [illegible]
لا يمكن الاستصحاب فان الثابت اولا نجاسة الكلب وهو النجس فاذا صار ملحا لا يمكن استصحابها اذ المتيقن
نجاسة الكلب والكلب [illegible] ولو نصب هذا الاستصحاب استصحاب عدم ثبوت الحكم الاول للمحل الثاني على

ما يأتي بيانه وأيضاً لا شك أن ذلك الأمر المستصحب أمر جزئي لا بد له من موضوع ولا شك أن محال الأمور الشرعية
ليس إلا ما يكون مسمى بهذا اللفظ عرفاً فموضوع ذلك المستصحب قبل التغير يكون محلاً ليس موجوداً بعده فلو استصحب الحكم
فلا يصح إما أن يقال بانتفاء الحكم الثابت للمحل الأول وحدوث مثله في الثاني وهذا ليس استصحاباً بل هو الحكم بحدوث
حكم بلا دليل أو يقال بانتقاله من المحل الأول إلى الثاني وهو مستلزم لانتقال العرض وهو محال فتأمل وهذا الذي ذكرناه
من اشتراط عدم تغير الموضوع هو مراد من قال إن الأحكام تابعة للأسماء وقيل معناه أنه يتعلق الحكم الثابت من جهة الاسم
بانتفائه لا مطلقاً كما زعمه إذ لا كان إثبات الحكم بالاستصحاب في الموت ونحوه على قول العالمين فيمكن الاستصحاب حجة
مع زوال الاسم أيضاً وفائدة التقييد التي ذكرها بالحيثية الحالتان السابقة على ورود النص كالحصرم بالنسبة إلى العنب
والأخضر مع تبدل الحقيقة فلا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا لا يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقاً
والقطن غزلاً والطين لبناً مع عدم بقاء الاسم أول من شرائط الاستصحاب المجمع عليها عند تغير موضوع الحكم فإذا
كان موضوعه شيئاً مسمى باسم فإذا انتفى الاسم ينتفي الموضوع فكيف يستصحب ولذا لا يستصحبون نجاسة الكلب والعذرة
والنطفة بعد صيرورتها ملحاً أو دوداً أو حيواناً ومن أن شرط جريان الاستصحاب عدم كون الحكم منتفياً في غير
متحقق في الحالة الأخرى فإذا كان متعلقاً على اسم يكون معتبراً به ويستفاد ذلك من موضوعه في الأصل [illegible]
[illegible] السلطان حتى صار خمراً فعلا ساجيه خلا فقال إذا خرج عن اسم الخمر فلا بأس فإن قلت التعليق على الاسم ليس من
جهة الاسم بل من جهة الحقيقة فإذا انتفت مع انتفاء الاسم لا يستصحب كما في الكلب وإن لم ينتف يستصحب كما في الحنطة
والقطن قلت لا أفهم المراد من انتفاء الحقيقة فإن أريد انتفاء الخواص والآثار أو تبدل الحقيقة عرفاً فيلزم عدم
استصحاب نجاسة اللبن إذا تبدل بالأقط والجبن والنجاسة الواقعة من الخارج للعصير إذا صار دبساً أو
نجاسة العصير إذا صار عنباً وإن أريد انتفاء التسمية فلا يتحقق في الجميع وإن أريد أمر آخر فبينه حتى ننظر فيه
مع نظيره أنه قولي لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا يستصحبون حكم الحنطة فإنه لا اشتراطه
لا يستصحبون حكم العذرة فإن أجاب بعدم تبدل الحقيقة في الحنطة وتبدلها هنا قلت لم يستصحب نجاسة الحصرم
للعنب والتحقيق أن تعلق الحكم على هذه الأسماء يدل على اختصاص الحكم الثابت من هذا الدليل المسمى بهذا الاسم
فيتغير الموضوع بعد انتفاء الاسم كما في مثال الكلب والعذرة وأما في الحنطة والقطن والحصرم فلم يتعلق الحكم
على هذه الأسماء أصلاً بل تعلق بما هو أعم وإرادة ذلك واحدها يتناول التعين وليس من النجاسة الثابتة من الشرع
الحنطة من حيث هي بل لما لا ينفك [illegible] حنطة من جزء بعد تبدلها دقيقاً أو غيره وأما ثبوت ذلك
بنية القطن لا يستصحب فيه [illegible] والحاصل أنه في مثال الحنطة ونحوها لم يعلق حكم على اسم الحنطة وهو الشرع
عند الاستصحاب لا عدم تبدل الحقيقة مع عدم اشتراط الاستصحاب بقاء الاسم هذا والظاهر قد يعلق حكم
عند تغير الموضوع أنه لا يستصحب الأحكام الثابتة لبعض الأعيان بعد زوالها بالاستحالة أو الانقلاب أو الانتقال
لا يستصحب النجاسة للكلب إذا صار ملحاً والخمر إذا صار خلاً والنطفة إذا صارت حيواناً والماء إذا انتقل
إلى الحيوان أو ثمره أو صار دوداً وإذا صار [illegible] فإن ذلك يرجع إلى تبدل الموضوع [illegible] الأسماء التي [illegible]
لم يستصحب الاستصحاب بعد تبدل الحقيقة كما في الأعيان المتنجسة بالذات كالكلب والخمر وأما إذا طرأ التغير لشيء آخر غيرها
يوجب ثبوت الحكم كما إذا لم يكن الموجب لها ذاته وحقيقته أو وصف التغير كالأعيان المتنجسة فلا وجه لعدم إمكان جريان
الاستصحاب فإن الكلب ذاتاً نجساً فلم يستصحب نجاسة الأجل كونه خلاً لا من حيث كونه خلاً لأن النجاسة لم تكن
حالاً فإنها بعد صيرورتها خلاً لم يبق ذات الوصف فيجب الاستصحاب الشرط الثاني القطع بثبوت الحكم في الآن
ومعنى اشتراطه أنه لا بد من العلم بعدم جواز الحكم كي يثبت حكم في الثاني لوجوده أو لأنه مقتضية الاسم في الأول

وجود الملزوم الآخر ومثال الأول ظاهر وأما الثاني فعلى أربعة أقسام الأول أن يعلم وجود اللازم الأعم المتحقق
في الأول ويحتمل ثبوت المتحقق منه وثبوت ملزوم آخر وعدم جريان الاستصحاب فيه ظاهر الثاني أن يعلم وجود اللازم
مع العلم بوجود المتحقق في الأول وجريان الاستصحاب وعدمه مبني على ما مر فيه الثالث أن يعلم وجود اللازم
مع العلم بالملزوم الذي هو غير المتحقق وعدم الجريان فيه ظاهر الرابع أن يعلم وجود اللازم مع ملزوم غير
المتحقق ويحتمل أيضاً انتفاء ذلك الملزوم في الثاني ولكن لم يعلم وجود ملزومه المتحقق كما إذا وجد جلد مطروح
فحكم بنجاسته لاستصحاب عدم التذكية فيه بأنه يعلم في الأول عدم التذكية اللازم للجرح التي هي غير المتحقق
نجاسته ولكن يحتمل انتفاؤه المتحقق لها لكنه يعلم تحقق غير الجرح ويحتمل في الثاني انتفاؤها ما لم يعلم تحقق من تحقق
إمكان التذكية والتوضيح أن الحكم بالنجاسة إنما يمكن لو أمكن استصحاب عدم التذكية وهو غير ممكن لأن له فردين
أحدهما معلول الجرح والآخر الموت وعدم التذكية الثابتة في الأول هي المعلول للجرح وقد انتفت عليه
فإن فرض المعلول أيضاً فيمكن انتفاء عدم التذكية الثابت في الأول معلولها فلا يمكن استصحابه والذي
هو معلول الموت لكونه غير موجود في الأول يحتاج في الحكم بوجوده إلى الدليل ونظيره أنه إذا حكم الشارع
بوجوب الصوم ما دام زيد في المصر وبوجوبه أيضاً لو خرج إلى بغداد وعلم وجوبه لو خرج من المصر فعلم
خروجه من المصر وعلم بعد ذلك أنه دخل بغداد أو غيره فلا يمكن استصحاب وجوب الصوم مع العلم بعدم إمكان استصحاب
طهارة الجلد المذكور أيضاً ولا يخفى أن عدم جريان الاستصحاب موقوف على أن يكون ثبوت الحكم في الوقتين
مستنداً إلى علتين مختلفتين من حيث هو لزومها وعلى هذا يمكن المناقشة في عدم جريان استصحاب عدم
التذكية ولكن يعارضه استصحاب الطهارة ثم لا يخفى أن هذا الشرط والشرط السابق شرطان لجريان الاستصحاب
وحجيته والشرط الآخر في حجيته

الثالث انتفاء دليل شرعي دال على خلاف مقتضى الاستصحاب

الكلام فيه أن ما يدل على خلافه إما دليل شرعي غير استصحاب آخر أو الأصل وقد يكون أحدهما فإن كان الأول فلا
الاستصحاب يعمل بمقتضى الدليل والوجه فيه أن الاستصحاب إنما حجيته لاستلزام ترك العمل به نقض اليقين
وههنا ليس كذلك بل الدليل الشرعي الذي هو قائم مقام اليقين ومن هنا يظهر أن الاستصحاب لا يعارض شيئاً
من الكتاب والسنة نصهما أو ظاهرهما عمومهما أو خصوصهما ولا الإجماع محققه أو منقوله على القول بكونه حجة أو غيره
شيء منها لا يكون نقض اليقين به إلا باليقين ثم قد يقع في مثل هذا دليل آخر يوافق الاستصحاب يعارض الآخر
الدال على خلافه فيرجع إلى التراجيح ولو رجح الموافق فيرجع إلى الاستصحاب نعم لو كان الدليلان متساويين
فيمكن ترجيح الموافق بالاستصحاب بل يعمل بالاستصحاب لتحقق الثاني باعتبار تعارض الدليلين وأما ما قيل بعدم
اشتراط العمل بالاستصحاب على انتفاء الدليل الدال على خلافه عن الأصحاب من أن الدليل المثبت
رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب وإن أريد ما يقابل الأصل فيرد أن الإجماع على ذلك
ثم الأرجح أن جمعاً من المتأخرين قالوا إن مال المفقود يحكم بالدفع بعد موته استصحاباً مع أنه ورد في الأخبار
المعتبرة الحكم بعد أربع سنين في التفتيش وعمل عليها جماعة فكيف يدعى الإجماع على ذلك وإن أريد أن الاستصحاب
حيث هو لا يعارض الدليل القطعي من حيث هو فله وجه ومع ذلك لا فائدة تتعدى من حيث الاعتقاد الخارجي نفسه
أنا اخترنا الثاني ومنع الإجماع فاسد كما هو ظاهر على التتبع وما ذكر من مال المفقود فعمل جمع من المتأخرين بالاستصحاب
ليس بنفسه بل بما فيه أخبار أخر أيضاً فعملهم عليها مضافاً إلى ورود دلالة الأخبار المخالفة له مع أن منع الإجماع غير
ضائر إذ لا ينحصر دليل اشتراطه بالإجماع كما ذكرنا ثم إنه قد ظهر بما ذكرنا أن تقديم الدليل على الاستصحاب ليس بـ[illegible]

من التعارض ومن ترجيح الدليل بل لا حاجة الى مع الدليل لا يكون نقض يقين قبل [illegible] استصحاب ومع هذا فلا حاجة
الى ملاحظة ما للدليل من كونه عاما او خاصا بالنسبة الى ادلة الاستصحاب او اقوى منها او اضعف والعمل بمقتضاها
ثم لو كان لا بد العمل بالاستصحاب لطلب البقاء يكون المفروغ عن التعارض والترجيح وقد اشتبه الامر هنا وظن ان ذلك
مع كون الاعتماد في الاستصحاب على اخبار عدم نقض اليقين بالشك والحق ما ذكرنا [illegible] كلام من قال بعد البناء [illegible] الاستصحاب
في موضع فان قيل يرجع الاستصحاب الى ما ورد من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهذا عام لا خاص قلنا الا ان الاستصحاب
في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم الثابت لو رد هنا العموم خاص بذلك الشيء وعدم نقض اليقين بالشك وان كان
عاما الا انه واقع في طريق الاستصحاب وهو نفسه والعموم في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة
ولا [illegible] في حجية الادلة الشرعية دليل خاص او كل دليل [illegible] الى الادلة [illegible] وهو دليل حجيتها وليس عموم لا ينقض اليقين
بالشك [illegible] افراد الاستصحاب الا كعموم ان جاءكم فاسق [illegible] القياس الى احاد الاخبار فكما انه في ذلك لا ينافي كون
الخبر خاصا اذا [illegible] وهكذا هنا ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابل عموم
طهارة الاشياء وحليتها وكذا استصحاب شغل الذمة في مقابل اصالة البراءة اقول ان اصل الاستصحاب ليس الا
عدم نقض اليقين بالشك ولا معنى له غيره كما ان استصحاب كل حكم ليس الا عدم نقض اليقين [illegible] الثاني طريق الاول
ودليل [illegible] وقياسه على دليل حجية الخبر ونفسه خطا كيف ولا معنى لدليل حجية الخبر الا اثبات حكم فرعي بدون [illegible]
خبر [illegible] عدم نقض اليقين بالشك [illegible] كافة في ابقاء الحكم الشرعي الثابت في كل موضع من غير احتياج الى شيء اخر
فبقي النجاسة المتيقنة [illegible] لقوله لا تنقض اليقين من غير حاجة الى امر اخر ولا يمكن ان [illegible] الماء [illegible]
لقوله [illegible] فاسق [illegible] مع ان الاستصحاب بنفسه ليس امرا عاما كعدم نقض اليقين
والاستصحاب كل حكم من جزئياته وجعل ابقاء كل حكم جزئي الدليل [illegible] كذلك كان الاستصحاب [illegible]
من كل دليل شرعي فلا يجوز التخريج عنه ابدا [illegible] استصحاب الفقهاء النجاسة والحرمة مع عمومات الطهارة و
الحلية [illegible] العمومات [illegible] والحلية المطلقة [illegible] الاستصحاب في الطهارة والحلية [illegible] على الطهارة
[illegible] الدليل [illegible] في محل الاستصحاب
[illegible] فلا [illegible] الاستصحاب [illegible] العموم [illegible] الاولى ان النجاسة الاستصحابية
[illegible] هذا اليقين [illegible] دليل الطهارة [illegible] النقض قوله لا تنقض اليقين [illegible]
نقض اليقين [illegible] افراد الاخبار والحكم المستصحب [illegible] قوله لا تنقض [illegible]
وما ذكر [illegible] الثاني [illegible] في مقابل النجاسة [illegible] الماء [illegible] طهارته [illegible]
[illegible] ثم ما ذكر [illegible] الادلة فان التعارض بين شيئين [illegible]
[illegible] الاخر [illegible] لا ينقض اليقين [illegible] الاخبار [illegible]
النجاسة لا يوجب نفي التعارض فان قلت نعم ولكن استصحاب نجاسة هذا الفرد اخص من كل ماء طاهر فخصصه فلا يكون
معارضا للدليل هذا الاستصحاب قلنا ما لاحظه استصحاب التخصيص فرع حجيته وهو فرع شمول قوله لا تنقض له وهو
[illegible] التعارض [illegible] كل ماء طاهر [illegible] ذلك وهو [illegible] قوله لا ينقض مع عموم كل ماء
مرتبة واحدة من الحجية ولا يرد مثل ذلك في دليل حجية الاخبار لان التعارض [illegible] الخاص [illegible]
الى [illegible] على السواء وكل منهما [illegible] تخصيص الدليل الاخر [illegible] حكم تعارضهما ولو كان
دليل [illegible] تعارض دليل حجية الخبر كذلك يعارض هذا الخبر دليل حجية هذا [illegible] وبعد العلاج يكون [illegible]

بعينه ما يحصل من علاج تعارض الخبرين وهذا هو السر في عدم التفات القوم الى معارضة عمومات الخبر مع ادلة حجية
هنا كله على فرض ما قلنا [illegible] الاستصحاب مع قوله كل ماء طاهر [illegible] اظهر [illegible] ان تقتضي الاستصحاب
وادلة حجيته عدم نقض اليقين بمجرد الشك وحكمه بطهارة كل ماء ولو شك [illegible] الشك بالامر
لا [illegible] وكذا الا ان هذا القول [illegible] الامام فان قيل [illegible] طرح الاستصحاب في امثال ذلك [illegible] التراب
[illegible] قلنا [illegible] لا ترجيح الاستصحاب [illegible] الاجماع
على عدم [illegible] النجاسة [illegible] الاستصحاب [illegible] المعارض [illegible] كان من قبيل
النجاسة [illegible] فلا ترجيح الاستصحاب [illegible] استصحاب [illegible]
بعد وان كان الثاني اي كان معارض الاستصحاب استصحابا اخر شرعيا او عقليا فلا يخلو اما ان يكون الاستصحابان
المتعارضان في موضع واحد او في موضعين مختلفين بينهما [illegible] الاستصحاب في احدهما خلاف حكم الاخر [illegible]
فاما يكون في حكم واحد بان يكون احد الاستصحابين استصحاب وجوب هذا الحكم [illegible] استصحاب عدم [illegible]
في حكمين احدهما [illegible] بخلاف الاخر [illegible] تعارض استصحاب حال العقل والشرع [illegible]
امثلة [illegible] الثاني في الجلد المطروح [illegible] استصحاب عدم التذكية والطهارة [illegible] رطوبة [illegible]
[illegible] فان استصحاب بقاء الرطوبة [illegible] النجاسة [illegible] الطهارة ومثال الثالث كما اذا [illegible]
[illegible] الماء فان استصحاب عدم [illegible] الصيد
[illegible] النجاسة [illegible] استصحاب طهارة الماء [illegible] الطهارة [illegible] الصيد [illegible]
[illegible] بقاء الرطوبة [illegible] النجاسة [illegible] الاستصحاب طهارة [illegible]
الى غير ذلك وقد حكم بعضهم في الاول اي اذا كانا في موضع واحد بتعارض الاستصحابين وتساقطهما اذا
لم يكن لاحدهما مرجح وفي الثاني بالعمل بالاستصحابين معا فقالوا [illegible] الصيد وعدم جواز [illegible]
الماء وبجواز استعماله [illegible] الحدث والخبث [illegible] ومن [illegible] وخروج عنه وان [illegible]
بعضهم في بحث شرائط العمل بالاصل [illegible] التحقيق ان تعارض الاستصحابين ان كان في موضع وحكم واحد
فلا يمكن العمل بشيء منهما [illegible] فيرجع الى اصل البراءة وشبهه وذلك كما اذا ثم الشارع [illegible]
[illegible] وقلنا بان الامر للفور [illegible] في افادة المرة او التكرار فقطع بوجوب صوم يوم الجمعة [illegible]
السبت وغير [illegible] الاستصحاب [illegible] تكليف [illegible] الجمعة الا السبت
[illegible] الامر قطعا بتكليف صوم الجمعة وشك في السبت وهذا الشك [illegible] الامر الى
يوم السبت ولا ينقض اليقين بالشك فيستصحب علم تكليف يوم السبت [illegible] يوم الجمعة [illegible] التكليف
بالصوم [illegible] السبت فيستصحب التكليف اي وجوب الصوم فيحصل التعارض فان قلت عدم التكليف [illegible]
قبل الامر انما يستصحب لا الدليل على التكليف واستصحاب الوجوب المتيقن في الجمعة دليل شرعي [illegible]
ونقض اليقين [illegible] قلنا [illegible] في الطرف الاخر فقال وجوب صوم الجمعة انما يستصحب لا الدليل على التكليف
واستصحاب الوجوب المتيقن عدمه واستصحاب عدمه المتيقن قبل ورود الامر دليل شرعي [illegible] الوجوب [illegible]
ان العلم بالعدم [illegible] وحصل [illegible] تكليف يستصحب [illegible] كما انه [illegible] اصلا [illegible]
[illegible] وهكذا [illegible] الامر ولم [illegible] اصلا [illegible] استصحاب وان كان تعارضهما
في حكمين من موضع او موضعين [illegible] احدهما [illegible] الاخر [illegible] احدهما ان يكون الحكم الثابت
باحد الاستصحابين [illegible] المستصحب الاخر او العكس وثانيهما ان يكون احدهما كذلك دون الاخر ولما كان

شيء منهما كان هو خارج عن البحث اذ لا تخالف بينهما والمراد بكونه من الامر كونه مما جعله الشارع في الشرع الى ما
الواقع في اللغويات او العادة او الحس او العقل سببا وعلة رافعة له بلا واسطة او بالواسطة بان يكون سببا للحكم
آخر هو سبب ازالته فمثال الاول كما اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فان اصالة عدم القرينة في الخاص سبب
الحكم بارادة الحقيقة وهو سبب لتخصيص العام واصالة عدم تخصيص العام سبب الحكم بارادة العموم وهو سبب تخصيص [illegible]
في الخاص ان قلنا بكون العام صالحا للقرينة المجازية ومثال الثاني مسألة الصيد فان عدم التذكية بعد ثبوته الا
على نجاسة الصيد الواقع في الماء وهي مزيلة لطهارته بقول الشارع بخلاف طهارة الماء فانه مزيل بدليل شرعي
لا عن [illegible] على ان طهارة الماء الذي وقع فيه الصيد المذكى كيف فان كان من القسم الاول فيتعارض الاستصحابان
وبينا فقلنا ان الا ان يكون لاحدهما مرجح كما في مثال العام والخاص على القول بالتعارض حيث ان فهم الاجماع من
هذا العرف وما يرى [illegible] بحث يرجح جانب الخاص على حقيقته وان كان من القسم الثاني فيجب العمل باستصحاب الحكم
الاول دون الآخر وذلك لان الامر اذا كان حكم على الرافع ومن مدلوله الشرعي فالحكم يستصحب في ذلك الحكم بالرافع
يوجب ذلك الرافع واما اذا علم بوجوده بدليل معتبر فلا يجري الاستصحاب بدليل الاجماع المنعقد على استصحاب حكم
المزيل خاصة كما هو ظاهر في الطهارة عن الماء الذي يستصحب طهارته وانتقال الارتباك من استصحبه
ويخرج ذلك من العادة بل لولا ذلك لبطل اكثر موارد الاستصحاب وعلى هذا ضعف التذكية في مسألة الصيد مما
علم كونه رافعا للطهارة الصيد وسببا لنجاسته مزيلة ورافعة للطهارة بل يرفع [illegible]
وعلم بالدليل الشرعي الذي هو الاستصحاب نجاسة الصيد وعلم وقوعه في الماء القليل فكيف يمكن استصحاب
طهارته مع ذلك بخلاف طهارة الماء فانها ليست مزيلة لعدم التذكية حتى لا يمكن استصحابه فان قيل الطهارة
وان لم يكن مزيلة لعدم التذكية ولكنها كاشفة عن تحقق مزيلها الذي هو التذكية لان استصحاب الطهارة دليل شرعي
وهو في الوجه لا يرتبط مساو التذكية [illegible] لا يتحقق الطهارة ووجود اللازم الساري [illegible]
قلنا الامر ان الطهارة لا يرتبط مساو التذكية [illegible] كاشفا عن وجود التذكية
او عن الجهل بها والشك فيها صرح الشارع باستصحاب عدم التذكية مع الجهل بها واستصحاب بقاء الطهارة في
الحاصل ان بعد القطع بنجاسة اليد مثلا والشك في زوالها اذا لاقت ثوبا طاهرا قطعا فيقال ان اليد كانت مقطوعة النجاسة
وشك في زوالها فنحكم بنجاستها اذ من كان على يقين فشك فليمض على يقينه [illegible] مسألة نجاسة الثوب بعد الطهارة
طهارته متيقنة يقينا فلا يمكن ان يقال ان الثوب كان مقطوع الطهارة وشك في زوالها فطهارته باقية [illegible]
ساو الطهارة اليد نجاستها متيقنة قطعا لان طهارة الثوب لازم لطهارة اليد او الشك في نجاستها فالشك في طهارة اليد
او شكوكة الطهارة وما كان كذلك فهو مشكوك الطهارة فيجب استصحاب نجاستها المزيلة لطهارة الثوب فان قيل
الثوب لا يرتبط ساو لعدم كون اليد نجسة لم قلنا بل هي لا يرتبط ساو لعدم كونها نجسة او الشك في كونها نجسة
فيستصحب نجسيتها ايضا نعم هنا سر ان استصحاب طهارة الثوب انما يمكن لو كان منشأ الشك [illegible] كان اليد
لانه قبل ملاقاته مع اليد كان مقطوع الطهارة وبمجرد ملاقاته معها صار مقطوع النجاسة فاين وقت الشك في
نجاسته حتى يستصحب بخلاف اليد فانها مشكوكة النجاسة فيجري فيها الاستصحاب والحاصل ان الشك في
نجاسة اليد لا يتوقف على ملاقاة الثوب من حيث هي ملاقاة له في شكوك النجاسة [illegible] فيستصحب نجاستها بخلاف
الثوب فان الشك في نجاسته انما كان لاجل الملاقاة وملاقاة [illegible] ولولا الاستصحاب يحكم بطهارته [illegible] الملاقاة في
القطع بنجاسة الثوب فلا شك فيه اصلا فكيف يستصحب في الحقيقة [illegible] الاستصحابين
ان كان كل [illegible] بيان ذلك [illegible] الشارع بعدم نقض اليقين بالشك ابدا لا يمكن تحقق
الشك في النجسة الشرعية في الخارج ابدا ما لم يتحقق الشك في غسل الثوب مثلا [illegible] وامثال ذلك ولكن

لحكم الشارع بالاستصحاب ويتحقق هذا الحكم بسبب كون اليقين بالنجاسة متصلا بحالة العلم بالنجاسة فهذا الثوب
من بدو تنجسه الى الآن نجس بحكم قطعا شرعا من غير تخلل حالة الشك في ذلك وان تخلل وحدث الشك في طهارته
مثلا وعلى هذا فلا يحصل للملاقي حالة الشك في طهارته اذ قبل الملاقاة يتيقن الطهارة وبعدها يتيقن النجاسة
المتصل بالزمن الشرعي لو كان الملاقي في حال مشكوك النجسية لصح استصحاب طهارة الملاقي بالفعل لا بالفرض ولكن [illegible]
حال شك النجسية وان شك فيها الشك في غسل الثوب وانما هو على فرض انتفاء الاستصحاب والحاصل ان
استصحاب طهارة الملاقي للثوب انما يتصور لو كان هناك حالة الشك في طهارته ولا استصحاب بها وهو انما يكون
لو تحققت حالة الشك في نجسية الثوب ومثل ذلك غير متحقق ابدا لا بعد الحكم بالاستصحاب من الشارع ولا قبله
الامر فانه بعد [illegible] الاستصحاب من شك [illegible] الاستصحاب لا معارضته [illegible] الملاقي
طاهر قطعا قبل الملاقاة ملاق مع النجس الشرعي الموجب للقطع بنجاسته بعدها وفي ذلك بخلاف استصحاب نجسية
الثوب فانه معلق ومتوقف على حالة الشك في نجسيته لولا الاستصحاب ولكن هي لا يتوقف على تحقق حالة
شك في طهارة الملاقي ثم الشك في نجسيته لولا الاستصحاب بل هو ان الشك في طهارة الملاقي فان
الشك في النجسية لولا الاستصحاب في المورد انما هو مثل الشك في الغسل واما الشك في طهارة الملاقي
لولا الاستصحاب فهو مثل الشك في نجسيته بلا فرق فان قيل مثل ذلك وكذا لو قلنا ان عدم التذكية
الاستصحابي يوجب النجاسة او النجاسة الاستصحابية يوجب التنجيس قلنا الامر كذلك الا ان عدم التذكية
الاستصحابي او النجاسة الاستصحابية هل يوجب النجاسة والتنجيس ام لا بل الكلام على فرض الايجاب ولولا
يخرج عن التنافي فيه اذا لا يتحقق تعارض الاستصحابين وثانيا ان المستصحب ليس الا حكم اليقين السابق
كما عرفت ولا يمكن ان يكون المراد بعض احكامه لا بعينه لا ترجيح بلا مرجح بل يجب [illegible] نقض اليقين بالشك
في هذا البعض الذي لا يستصحب فيكون المراد جميع احكامه فيجب الحكم بجميع الاحكام الثابتة للمستصحب هنا فالاول
النجسية كانت مقطوعة لليد مثلا قبل الشك في زوال نجاسته وشك فيها بعد الشك في النجاسة فيجب استصحاب
النجسة ايضا وهكذا في جميع الاحكام مع انه لولا ذلك لغو الاستصحاب بالمرة لجواز القول بمثل ذلك في جميع
الموارد وما ذكرنا ظهر ان تعارض الاستصحابين مختص بالقسم الاول واما في الثاني فلا تعارض اذ لا يبقى معه
احد الاستصحابين واما القول بالعمل بالاستصحابين معا في القسمين فلعمري انه من غرائب الاقوال اذ القول
ان كلا منهما او واحدا منهما يستلزم عدم الآخر فان سقط الاستلزام خرج عن التعارض وان سلمته فكيف يعمل
باللازم دون الملزوم لانه والحاصل انه لا يخلو اما لا يوجب استصحاب شيء من الحكمين رفع الآخر فلا كلام فيه
ولا تعارض او يستلزم احدهما رفع الحكم الآخر فلا يمكن جمع الاستصحابين الا بجمع النقيضين او انفكاك
اللازم عن الملزوم ومن جميع ذلك وضح فساد ما قاله بعض من قال بالعمل بالاستصحابين في نجس الثوب
الطاهر [illegible] ان الثوب محكوم بنجاسته شرعا الا [illegible]
ويكون الاول [illegible] محكوم بطهارته شرعا بالاستصحاب [illegible]
الثاني ان الحل محكوم بطهارته بالاستصحاب ما لم يعلم الآخر لانه [illegible] الاستصحاب [illegible] الرافع ولا يمكن
ان يقال [illegible] نجاسة الثوب اذ لم يعلم [illegible] هذا [illegible] على ذلك الجسم الطاهر [illegible]
والجسم طاهر يقينا وبعد الوقوع وقع النجس اليقيني شرعا على الطاهر اليقيني [illegible] رافع لحكم الطهارة

قطعا فالذي يتحصل بالجملة ان هذا القائل قائل بحجية الاستصحاب في قول من شرط في العمل بالاصل عدم استلزامه ثبوت
حكم شرعي ولبعض مشايخنا الذي رحمهما الله كلام في مسألة الصيد المذكورة يوضح ما حققناه ولا بأس بايراده ملخصا
هنا قال بعد نقل كلمات القوم فيها والذي يظهر لي ان كلام الجميع في هذا المجال لا يخلو عن الاجمال بل الاختلال
اذ ثبوت النجاسة للماء وعدمها انما نشأ من الصيد والحكم بنجاسته او طهارته فالواجب اولا بيان الحكم فيه بالحلية
او النجاسة ولا ريب ان مقتضى اصالة عدم التذكية عدمها كما يكون موجبة للتحريم كذلك النجاسة ايضا فكما يكون العلم
بعدم التذكية موجبا للتحريم والنجاسة كذلك حال عدم العلم بالتذكية ولا ريب ان الصيد في الصورة المفروضة مما
اشتبه فيه الحال لا التذكية وعدمها والشك بما سبب التعدي بما يوجب الحكم بنجاسته فوقوعه في الماء القليل يوجب
التنجيس والنجاسة لا يختص بالترتب على العلم بعدم التذكية خاصة الذي هو الموت حتف الانف حتى يتم ما ذكره اذ لا
هنا شك فيها لاحتمال التذكية بل كما تترتب على ذلك تترتب على الشك في التذكية ايضا فانه لما كان كل من
حل الصيد وطهارته مترتبا على العلم بالتذكية كان انتفاؤهما بانتفاء ذلك فتحقق الميتة والحكم بنجاسة
الماء وطهارته دائرة مدار طهارة الصيد ونجاسته ومن هنا ظهر ان الشك في استناد الموت الى الجرح
او الماء يقتضي الشك في عروض النجاسة لو كانت النجاسة مترتبة على الموت حتف الانف خاصة ومع
فالظاهر هو القول بالنجاسة واصالة الطهارة التي استند اليها لم توجد النجاسة يقينا وما ذكره في
هذه الصورة عن فرض المسألة اذ موضوعها وقوع شيء شك في نجاسته في الماء القليل والصيد محكوم
بنجاسته قطعا انتهى ولا يخفى ان حكم جمع من الاصحاب في هذه المسألة بطهارة الماء ليس لاجل العمل بالاصل
كما قد يتوهم بل لاجل انهم جعلوا ان نجاسة الصيد انما يكون فيما اذا علم عدم التذكية واما اذا لم يعلم ولم يعلم
عدم التذكية فانه لا يحكم بنجاسة الصيد بل بحرمة اكله فقط كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم هذا تمام ما اردنا ايراده من
الكلام في مسائل الثوب والصيد الا ان الناظر يمكن له اجراؤه في جميع ما كان من قبيل ذلك المثيل ومنها مسألة الثوب
الى الطهارة من نجاسته … الى الثوب فحكم بنجاسة الثوب لاستصحاب بقاء النجاسة الرافعة لطهارة الثوب …
استصحاب طهارة الثوب … النجاسة وطهارة الماء فقيل بحكم نجاسة الماء لذلك …
ان استصحاب طهارة الماء مزيل لنجاسة النجاسة ويكون ما يكون الرافع من الجانبين اذ لم يتبين ان الماء القليل
الطاهر رافع لنجاسة مختص بوقع فيه … الثابت … ثم علم انه …
استعمل في رفع حدث … الحكم بطهارة الثوب ورفع الحدث والعامل بالاستصحابين يحكم بطهارة
الماء ونجاسة الثوب وبقاء الحدث … وقد يتوهم ان من هذا الباب لو وجد المني في ثوب مشترك
بين شخصين فان استصحاب طهارة احدهما يستلزم جنابة الآخر واستصحاب طهارة … يستلزم عدم جنابته …
لان الامر الذي يستصحب انما يثبت له بعد الاستصحاب الاحكام واللوازم الشرعية له واما اللوازم
العقلية والآثار الحسية فلا فانه اذا استصحب حياة زيد لا يحكم بانه اكل اليوم او شرب وكذا اذا
… النار في بيته بعد وجودها فيه فانما يحكم بوجوب الصورة عند الشك في
وجودها فيه لا باحتراق الاشياء الموجودة في البيت ولا شك ان استلزام طهارة احدهما لجنابة
الآخر ليس استلزاما شرعيا بل هو عقلي لعلمه بخروج المني من احدهما وان كان الثاني كذلك
معارضا للاصل البراءة فهو ايضا اما يكون في موضع واحد وهو في اكثر مواضع الاستصحاب او في
موضعين كما اذا شك في بقاء العبد الآبق ولاجله شك في وجوب فطرته والترجيح في الصورتين …

والوجه في ذلك ان العمل باصل البراءة انما يكون اذا لم يعلم الشغل بدليل شرعي والاستصحاب دليل شرعي في
الحاصل ان قوله لا ينقض اليقين بالشك بيان لحكم الشك بعد اليقين فلا يكون مورده ما لم يعلم حكمه حتى
يجري فيه ادلة الاصل ومن هذا يظهر الفرق بين استصحاب حال العقل وبين اصل البراءة في ان الاول يعارض
استصحاب حال الشرع دون الثاني فان دليل استصحاب حال العقل هو بعينه دليل استصحاب حال الشرع فلا ترجيح
لاحدهما على الآخر

فوائد الاولى

اعلم ان بعد ما عرفت حال التعارض بين الاستصحابين وانهما ان تساقطا
لا حجية لاحدهما اذا ورد على حكم واحد حكمين مع ثبوت الادلة من الجانبين وان الحكم الازلي مع ثبوت الرفع
من احدهما يظهر ان زمان الاستصحاب في الاقسام الثلثة المذكورة في المقدمة الاولى ويعلم انه لا حجية للاستصحاب في
القسم الثالث مطلقا وهو الذي علم ثبوت الحكم في الجملة اي في حال وشك فيما بعده وفي ذلك الآن بعينه ما علم حكمه في وقت
او حال وشك فيما بعده وان كان مقتضى اليقين السابق واستصحابه ثبوت الحكم ووجوده في الزمان الثاني او الحالة
الثانية ولكن مقتضى استصحاب حال العقل عدمه لان هذا الحكم قبل حدوثه كان معلوم العدم مطلقا علم ارتفاع
عدمه في الزمان الاول فيبقى الباقي مثلا اذا علم ان الشارع امر بالجلوس في يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال
ولم يعلم انه بعده ايضا فنقول كان عدم التكليف بالجلوس في يوم الجمعة وعلم المفروض الى الزوال … معلوما
قبل ورود امر الشارع علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال
وصار بعده موضع الشك فهنا شكان ويقينان وليس ابقاء حكم احد اليقينين بالاخبار المذكورة اولى من ابقاء حكم
الآخر بها فان قلت يحكم ببقاء حكم اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك في تكليف
ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة امر الشارع فشك في يوم الخميس مثلا حال ورود
الامر في ان الجلوس غدا هل هو مكلف به بعد الزوال ايضا ام لا واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب
ويستمر ذلك الى وقت الزوال كما مر في مثال الامر بالصوم ايضا وبالجملة مع ملاحظة اليقين بالعدم الحاصل
قبل الشرع او التكليف والبلوغ والعقل واستصحابه يحصل التعارض في جميع موارد القسم الثاني فلا ترجيح
لاحدهما فلا يكون شيء منهما حجة ويجب ترك الاستصحابين والعمل بما يقتضيه الدليل عند عدمهما ومن هنا
يظهر الجواب عن شبهة النبوة المتقدمة فانها من هذا القسم واما القسمان الاولان فيظهر مما ذكرنا ايضا عدم
حجية استصحاب حال الشرع فيهما ايضا اذا كان المستصحب من الامور الشرعية مطلقا لاجل تعارضه مع استصحاب
حال العقل وذلك لانه اذا شك في اثناء اليوم في وجوب الصوم لاجل عروض حال مرض مثلا فنقول قبل
ورود الشرع كان عدم التكليف بالصوم يقينا وبعد وروده علم التكليف به مع عدم المرض وشك معه
اذ لولا الشك معه لما كان شك فيستصحب عدم التكليف معه ويعارضه استصحاب التكليف قبله
الحرام ايضا فيتساقطان وكذا اذا شك في ان الليل هل هو باستتار القرص او زوال الحمرة فلا يمكن استصحاب
الصوم بعد الاستتار وقبل الزوال للعلم بعدم التكليف به قبل الشرع فيستصحب واذا شك في دخول الليل
بغيم فيقال ان قبل الشرع كان عدم التكليف بالصوم في مطلق اليوم وفي زمان شك في بقائه …
قطعا علم التكليف قبل الغيم فيستصحب عدمه بعده واذا شك في بقاء الطهارة الشرعية الحاصلة بالوضوء
خروج المذي مثلا ان قبل الشرع كان يعلم عدم جعل الشارع الفعل المسمى بالوضوء سببا للطهارة مطلقا وعلم
بعده انه جعله سببا للطهارة مطلقا علم بعد انه جعله سببا للطهارة ما لم يخرج المذي ولا يعلم انه هل جعله
سببا للطهارة مطلقا علم مجيء الباقية بعد اليقين الاول الاصل عدم الجعل واذا شك في تطهير الثوب

الملاقي للبول بعد ملاقاته في زمان قبل ورود الشرع كما قطعنا بعد جعل الشارع ملاقاة البول سببا للنجاسة مطلقا
ونجده علنا انه جعل سببا للنجاسة ما لم يغسل اصلا واما كونه سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فلا وكذا الكلام [illegible]
وامثالها واثبات التكليف والحمل الاستصحاب ليس بابا من اثبات عدمها بدليل خاص [illegible] انه لم يرد على هذا
الحكم الثابت اولا في القسمين بمجرد الشك فانه ليس كلما يحكم ببقاء الحكم لا لاجل استصحاب حال الشرع [illegible]
استصحاب في الحكم الاول استصحاب آخر من حال العقل بيان ذلك انه قد عرفت في المقدمة الاولى ان سبب
الشك في هذين القسمين اما الشك في تحقق الزوال القطعي بعد العلم بعدمه او الشك في جعل الشارع شيئا او الجزء
الفلاني مزيلا للحكم ولا شك ان الاصل عدم تحقق الزوال وعدم جعل الشارع شيئا او هذا الشيء مزيلا [illegible] هذا
الاستصحاب وجود الحكم ولا يعارضه استصحاب عدم التكليف لان الاستصحاب الاول سبب الحكم ببقاء استمرار
الحكم [illegible] التكليف [illegible] استصحاب عدم التكليف [illegible] لوجود الشيء المعين الذي جعله الشارع مزيلا
او جعل الشارع هذا الشيء مزيلا [illegible] الشارع صوم شهر رمضان ووجوب صومه سواء
عرض الحمى او لا شك في انه هل جعل الحمى مزيلا له ام لا والاصل عدم جعله [illegible]
الصوم الزايل لعدم التكليف [illegible] الثالث [illegible] وجوب الصوم في اليوم الى الليل [illegible] القرص
هل حل الليل ام لا والاصل عدمه [illegible] الثالث [illegible] الرابع [illegible] حصول الطهارة
[illegible] العلم بان الطهارة [illegible] الثالث [illegible] الاستصحاب [illegible] الخامس
انه علم نجاسة الثوب [illegible] هل جعل الغسل مرة مزيلا لها ام لا [illegible]
عدمه وكذا اذا شك في كون شيء مزيلا [illegible] ما يعلم استمراره بعد [illegible]
وتحصيل ضبط المقام بان يعلم ان من الامور الموجودة ما يمكن ان لا يكفي وجوده في زمان لوجوده فيما بعده
لولا الرافع بل يحتاج الى المقتضي [illegible] كالاذن والتوكيل لامكان [illegible]
والثاني كالسواد والعلم والبيت [illegible] لا يمكن ان يوجد الا ويوجد [illegible]
وكذا الحال في الامور الشرعية لان منها ما لا يقتضي وجوده في زمان لبقائه في آخر لولا المزيل كالوجوب والتحريم
ونحوهما ومنها ما يقتضيه فلا يرتفع الا برافع كالطهارة والنجاسة والحدث والملكية والرقية ونحوها فان الوجوب
في زمان لا يقتضي بقاءه في زمان آخر وان لم يطرأ مزيل بل يمكن التحقق الا مع الوجوب المقيد بخلاف مثل الطهارة
لان وجودها في زمان يكفي في الحكم ببقائها فيما بعده لولا الرافع ولا يمكن ان يتحقق الا [illegible]
عقلا [illegible] علم بالاستقراء في ادلة الاحكام وطريقة الائمة والعلماء ان هذه الامور كل لا يرتفع الا [illegible]
ان الحدث اذا تحقق في زمان يكون باقيا ما لم يحدث له رافع وعدم [illegible] لبقائه لولا الرافع وكذا النجاسة
والملكية وامثالهما من ذلك انه يعلم موارد العمل بالاستصحاب وعدمه وقد يحصل من ذلك ان الاحكام الثابتة
انما يحكم ببقائها بالاستصحاب اذا شك في الزيل لا في غيره وان الحجة من الاستصحاب ما هو في القسم الاول
من قسمي الشك وكذا الاستصحاب حال الشرع بل استصحاب حال العقل وبين هذا يظهر الفرق بين ما قلنا وبين
قول من خص حجية الاستصحاب بما اذا كان الشك في الزيل فان الظاهر انه يريد استصحاب حال الشرع ولو
اراد ما قلنا كان من الحمل فنعم الوفاق هذا في الامور الشرعية واما الخارجية كاليوم والليل والحياة و
الرطوبة والجفاف وامثالها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب حال الشرع فيها اي استصحاب
وجودها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال العقل معارض لوجودها في مقام الشك اصلا فان قلت

فعلى هذا يكون الحجة من مطلق الاستصحاب عندك استصحاب حال العقل ومن استصحاب حال الشرع استصحاب
الامور الخارجية على ما فصلت ولا كذا في الفصلين ولم قلت بحجية الاستصحاب مطلقا ثم نفيت ما اكثر منها
لاجل العارض قلت هذا بناء على ما عارضه من ان المراد من الحجة ما يجب العمل به لولا العارض لا ما يجب العمل به
بالفعل ولذا تراهم يثبتون حجية الاخبار او الصحيح منها او لا مطلقا ثم يذكرون ان من شرط العمل به عدم المعارض
ولا مشاحة في الاصطلاح **الثانية** استصحاب الحكم اليقيني بعد عروض الشك انما هو اذا حصل الشك
في الزمان الثاني فقط اما لو كان باعتبار عروض الشك في ثبوت الحكم في الزمان الاول فلا يجري الاستصحاب
كما ذكره في بحث العام والخاص بعضا لو شك في الزمان الثاني في ثبوت الحكم في الزمان الاول بعد تيقنه اولا
فلا يستصحب كما اذا شك في عدالة شخص حكم بالعدالة لشهادة شاهدين باعتبار العلم بكون الشاهدين
فاسقين اولا او شك في كون ملاقاة الثوب بولا بعد القطع بنجاسته للقطع ببوليته وكما اذا قطع بموت زيد في
فاول الشهر ثم شك فيه وحصل بعدم صحة الاستصحاب هاهنا الى ما ذكر ان هذا الشك يوجب استصحاب اليقين
على اليقين اللاحق حصل فيه الشك وبه يعلم ان استصحاب هذا اليقين فانت اليقين تستصحب حياة زيد في اول
الشهر الى هذا الزمان وبعده ونقض اليقين السابق باليقين اللاحق انما هو باعتبار اليقين باقيا واما بعد
فلا وذلك بخلاف ما اذا شك لا باعتبار الشك في اليقين اللاحق بل شك في الرافع فانه لا يمكن استصحاب
اليقين السابق على اليقين اللاحق **الثالثة** الواجب الذي لم يجز اجزاؤه اذا سقط وجب بعض اجزائه
بسقط فهل يتم استصحاب وجوب الباقي ام لا الظاهر الثاني لان الكلام فيما لم يعلم وجوب الجزء
بدليل منفرد او علم مع العلم بانه الجزئية وليس ولعدم يابسره وعلى هذا فالقدر المتيقن من وجوبه اولا
هو الوجوب بشرط كونه مع سائر الاجزاء بعض على سبيل كونه جزءا وهو غير ممكن التحقق في الزمان الثاني
فلا يستصحب **الرابعة** اعلم ان جميع الاحكام الشرعية والوضعية سواء حادثة بعد عدمها خارجه
عن الليت الى الالية بجعل الشارع بل وكذلك جميع موضوعاتها ومتعلقاتها وبعد ما عرفت بحجية استصحاب
العدم يجب عليك الاخذ به في كل ما يرد عليك من الاحكام وموضوعاتها ومتعلقاتها حتى يرد عليك دليل
الوجود بحقيقة الاجتهاد ان يحصل اولا ادلة وجود الامور الشرعية من الشرع والعرف من الواضع في
الحاورات والحسية من الحسيات ويضم معها العقل والحدس ويحصلها من ما لم ثم يحمل استصحاب العدم
في الكل فوضع عليك فان وجدت في الادلة ما يرفع الاستصحاب يخرج عنه والا فكان الكل اصلا ثم ان يحصل الكلام
من دليل المركب جعله اصلا ثانيا ما لا يخرج عنه الا بدليل وهكذا **منهاج** من الادلة العقلية
اصل الاشتغال وهو بركبه في غير الاجتهاد من الاحكام الشرعية امانة التحليه الحرام فظ واما في المندوب والكر
فلانه اذا علم شغل الذمة يبقى حكم ببقائه حتى يعلم البراءة وذلك معنى قولهم شغل الذمة اليقيني يحتاج الى
البراءة اليقينية ولم يثبت التكليف مع عدم العلم بالبراءة وكثيرا ما يقع به ثبوت الحكم الوضعي او الحكم
ايضا كما في الحال ثم من امر به احدها العلم باشتغال الذمة بشيء اولا واما بيقين فالحكم للبراءة الا
والجرح فيها يستند على اليقين بالشغل ثانيها حصول الشك في البراءة واما مع عدمه فيحصل
مطلق البراءة بديهي اذ هو لازم الاشتغال ثم ما علم الشغل به اما يكون ما علم استمراره ابدا او يكون
بعض بقائه او علم الشغل به في الجملة ولا يعلم بالعدم والشك في رفع الاشتغال تارة يكون باحد اسباب
الشك المقررة في الاقسام الثلثة واخرى باعتبار الشك في الاتيان فان كان من الاول فالحكم انه كما

الحكم ببقاء الاشتغال وعدمه بعد الشك حكم استصحاب الحكم الوجوبي الثابت في كل قسم اذ لا دليل على بقاء الاول
فيه الا استصحاب حال الشرع وحكم استصحاب بعينه حكم استصحاب الحكم من الجريان وعدمه ووجود المعارض وعدمه
فتبه عليه والمقصود هنا بيان الثاني وهو يكون في الواجب والمحب وهو تارة يكون بان يكون محل الحكم سيئا
لكن شك في انه هل اتى به ام لا مع علمه باتيان شيء او شك في ان ما اتى به هل هو هو ام لا فرادة ذلك الشيء اياه او تحصيل
العلم بالبراءة يكون بالاتيان به ثانيا واخرى بان يكون مطلوبه مرددا بين شيئين او اكثر وان يأتي باحد الامور المرددة في
وجوبها او استصحابها شك لاجله في البراءة وحصول البراءة اليقينية يكون بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون محكوما
به فان كان الاول فلا شك في اصالة الاشتغال للاجماع القطعي واستصحاب عدم الامتثال وعدم الاتيان
بالمامور به الذي هو المزيل لاشتغال الذمة واما استصحاب نفس الاشتغال فهو وان كان صحيحا ايضا لا انه
يعارض استصحاب عدم الاشتغال في زمان الشك العلم مرادا على ما مر بيانه وان كان الثاني فالترديد اما
باعتبار شرط المحكوم به او جزء منه او تمامه فالمراد بالترديد في الشرط والجزء الترديد في اصل الاشتراط
والجزئية واما الترديد في شرط شرطا او جزء جزءا او تمام منهما بعد تبين الاشتراط او الجزئية فهو تردد
في المحكوم به باحد الاعتبارات الثلث وحينئذ بعد ثبوته يكون الشرط والجزء محكوما به والمراد بالترديد في تمام
الماهية ان لا يعلم ان المحكوم به اصلا او تمامها او ذاك ثم الترديد اما يكون بسبب تعارض الادلة او لاجل
شيء من الاحكام اللفظية كاشتراك او تعدد مجاز او عرف او نحوها او لاجل عدم وصول النص مع وجود
التكليف باحد الاشياء معينا بالاجماع ونحوه او بسبب عروض امر اوجب الاشتباه كنسيان او عدم تميز
ومنه الترديد في جهة القبلة لاجل غيم ونحوه فان كان الترديد باعتبار الشرط او الجزء واتى بالفعل
بدون ذلك الشرط او الجزء وشك في البراءة فلا شك في عدم حجية اصل الاشتغال الا عند من يقول بحجية
والاشتراط لان اشتغال الذمة المعلوم انما هو بالماهية فقط دون الماهية مع الشرط او الجزء والمفروض انه قد اتى
بها واما اشتغال الذمة بشيء اخر فهو غير معلوم واستصحاب اشتغال الذمة المطلق لا ينفع مع قطع النظر عما اشتغلت
به فلا يقتضي له وكذا ان كان الترديد باعتبار تعارض الادلة واتى بواحد منها لانه لا بد ان كان ترجيح لاجل
الادلة فدليله هو المامور به والا فثبت من الشرع التخيير او التساقط فيبقى محل الكلام فيما كان الترديد باحد
الاخيرين ولم يكن نص او دليل اخر على الحكم ح فان كان في الشيء كالامر بثلث صلوات معين فاتته احدى الخمس
ونسيها ولم يعلم حرمة واحدة غير معين منها ايضا والاصحاب الفاتحة ولم يلزم العسر والحرج في فعل الجميع فتحصيل
اليقين بالبراءة والاظهر الاشتغال في عدم وجوبه ثم الظاهر من المحقق الخوانساري في شرح الدروس فرض الشك بالاحتمال الاول
قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس لحصول اليقين بالتكليف به ولم يظهر في ذلك الامر بكيفية مترددا بين
امرين فلا يبعد في القول بوجوب ذلك الامرين جميعا لحصول اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني شروط كذا و
لم يعلم او يظن المراد بكذا فهل هذا القول الا ايضا وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصول الشرط
وبمثله قال في مسئلة ذي الجهات ومرعاها من تحقق فيه شرط بين ذلك الامر او تباينهما بالكلية وقيل يعلم العمل فيحكم
بعدم تعين الاشتغال حين عدم العلم بالمامور به بل يحصل الاطمئنان بعدم الاشتغال وهو صريح عن الشارع فيه اذ الكلام
مع فرض العلم بالاشتغال بل اشتراط العلم الخاص في تحقق الحرمان في المسئلة الاولى حصول اليقين بالتكليف وفي الثانية العلم
بعدم اشتراط التكليف بالعلم بذلك الشيء والحق حصر الاستصحاب لا استصحاب نفس اشتغال الذمة لما مر مع
استصحاب عدمه حال الشك على ما مر بل لاستصحاب عدم تحقق المزيل له وذلك لان بعد تحقق التكليف يتحقق

اشتغال الذمة بحكم العقل وهو ليس بحكمه وحكم الاجماع بل الضرورة الى ان يتحقق مزيله ورافعه وهو اتيان
الامر به اما الاتيان بالحكم به الذي هو المزيل بحكم العقل ايضا او تحقق ما جعله الشرع رافعا له والثاني في الاول
انما يكون مع الظن في الاتيان به او في تحقق المزيل الشرعي والاصل عدمهما وهو سبب لبقاء الاشتغال الذي
هو رافع لاستصحاب عدم الاشتغال وقد يستدل عليه بالاحتياط ايضا وفيه نظر اذ لا دليل على وجوبه
كما يأتي ووجوب الاتيان بالجميع هنا ليس لا لاصل الاشتغال بل في الكلام في ان بعد حصول التردد في تعيين المحكوم
به لاحد الوجوه الثلثة الاخيرة فهل يحكم بالاشتغال ام لا او على تقدير فالذي يحكم بالاشتغال به مقتضى
وجوب طاعة الشارع ولزوم امتثال احكامه كما هو مدلول العقل والنقل والاصل الذي لا محيص عنه هو
اتباع اقواله والاتيان بمراده والتعبد باوامره ونواهيه اذا شمل احد الا اذا دل دليل على عدم لزوم عليه
وانه انه اذا ثبت فيه خشي علما او ظنا ثانيا الحجية يجب الاخذ به والاتيان بمراده منه بالمرة فدليل على عدمه
وجوبه وعلى هذا فاذا سمعنا من الشارع انه قال انظر الى العين مثلا او ورد خبر ثابت الحجية بهذا اللفظ ولكن
لم نعلم ان المراد من العين هل الذهب او الناجعة او ورد وجوب الصوم مثلا وعلم من الخارج ان مراده ليس المطلق
بل اما صوم اول رجب او ثانيه ولم يعلم التعيين او ثبت بالاجماع انه اوجب الصوم بان قال بعضهم انه صوم
اول رجب واخرون انه صوم ثانيه فتحقق وجوب الطلب اتباع ذلك واثبت انه والحكم بوجوب ما اوجب
معرفة ما هو عند على ان الترديد اذا كان بالوجه الاخير فكان لاجل نسيان او عروض ما يوجب الا
خفاء قرينة واشتباها فلا شك في ان التكليف كان ثابتا قبل عروض سبب التشكيك ومن يحتاج الى دليل في
ليس هنا امر يوجب عدم لزوم الامتثال ودفع التكليف المعلوم لا عدم العلم بالتعيين ولم يدل دليل على ان عدم العلم
لم يوجد ما يصلح للتخصيص من لا يعلم التعيين مع علمه بان المكلف به خارج عن اثنين او ثلثة او اكثر اذا كان الجميع
غير مستلزم لفعل محرم لو جعل ولو لا كتاب الله نعلم وجوبه ولذا ليس هناك ما يتوهم كونه موجبا لذلك الا عدم جواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة وحكم العقل بقبح التكليف بالا يعلم واشتراط التكليف بالفهم وظواهر الدالة على البراءة للتكليف
الا بما اوتي به او لا بعد البيان او بما يحكم عليه قبح صنع اي في عدم المرسل واشباهها وشيء منها لا يصلح للتخصيص
اما الاول فلان دليله عدم جواز التاخير لزوم الاغراء بالتكليف بما لا يطاق وشيء منهما لا يجري هنا اذ المفروض
ان المحكوم به مردد بين امور متعددة معلومة يمكن الاتيان بالجميع عنه ولا حرج والتكليف بالتعيين الوجه هنا
لا يوجب عسرا او حرجا ولا اغراء الا انه انما يكون لو لم يكن المحكوم به معلوما بوجه او ركن شيء واداه غير ممكن
تحصيل العلم بخصوص المعين غير محتاج بعد امكان تحصيل العلم باتيانه في ضمن الجميع وعدم لزوم الاتيان بالجميع
لا يوجب اغراء ولا تكليفا بما لا يطاق كما انه امر يجب المقدمة ولم يوجد فيها عقلا ولا شرعا واما الثاني فلان
التكليف بما لا يعلم انما هو قبيح لو كان المكلف به غير معلوم اصلا واما مع كونه معلوما بهذا الوجه فلا قبح فيه اصلا
ومنه يظهر بطلان الثالث ايضا واما الرابع فلانه شمول الظواهر لما نحن فيه اما اولا فلان الظاهر منها عدم التكليف
بما لم يعلم التكليف فيه به بالمرة مع انه لا يات المكلف به بخصوصه وليس فيه شيء منها دلالة على انتفاء التكليف
اذ الرب المكلف به واما ثانيا فلانه عدم تحقق البيان والاتيان بالعلم واشباهها في هذا المقام اذ ليس المراد
بالعلم من جميع وجوه التكليف به ولا دعى ارادته منها اهل اللغة واهل العرف ولا يمكن الامتثال اذ لو ثبت انه يرث
ذلك وهو مما نحن فيه متحقق واما ثالثا فلان غير المبين هنا غير المعلوم هو تعيين المكلف به بخصوصه لانه مكلف
به وهنا تعين تكليفه به وما كلف به وهو واحد معين في الواقع من هذه الامور ليس بغير مبين يعني انا

لو ثبت ولم يعلم وجب عليه واما الظاهر فيتعين المكلف به واما التكليف باحد الامور فالمفروض انه مما لم يقم به علم
والحاصل ان هنا امرين احدهما التكليف بواحد معين منها عند الله من تلك الامور والاخر التكليف الاصلي
بكل واحد معين عند المكلف والاول مما علم فيجب الحكم به واما الثاني فلما لم يعلم لا نحكم به وما ذكر ثبت التكليف
واشتغال الذمة ثم الحكوم به وجعل التكليف لا يمكن ان يكون واحدا معينا عندنا بخصوصه لا يستلزم ايجاب الترجيح بلا مرجح
بل يحتمل ان يكون واحدا معينا في الواقع من تلك الامور فان كان بينها خصوصية عندنا فيحكم الحاكم بارادة الاتيان بواحد
معين منها وان يكون واحدا لا بعينه اي كان الحكم التخيير وان يكون الكل بان يكون التكليف بالكل تكليفا اصليا لا
ان يفيد اللفظ او الثابت بالاجماع او العلم او كان فيه بعينه لوجوب الاشتباه لم يكن التخيير ولا وجوب الكل
الاصل عندهما بالمعنى والمراد وما ثبت الا واحدا معينا فيه بعينه بما اوجب [illegible] كونه مكلفا به الا اليقين
بين امور وهو غير موجب لرفع كونه حكما لا امرا انما الموجب لم يمكن الاتيان به او العلم باشتباهه [illegible]
بالجميع فيكون المحكوم به واحدا معينا في الواقع من هذه الامور بينها عندنا فان كان الحكم هو الوجوب او الاستحباب
يرجع الى الكل من باب المقدمة لا مقدمة فعل المحكوم به فعل الجميع ليحصل الطالب وكان سببا اذ لا طريق من عدم العلم
بجواز ان يكون الباقي [illegible] هو ذلك المعين بل كان من وجوه الرجحان اذ سبب الوجود ما كان موجودا فيه وليس فعل
الجميع لوجوب فعل البعض بل لمقدمة العلم بالامتثال والاتيان بالمحكوم به الذي هو المعين واجبا او مستحبا كوجوب
غسل جزء من الرأس لتحصيل العلم بالبدء من القصاص وتوهم انه كيف يجب الكل او يستحب مع ارادة الواحد
ما ذكرنا فاسد كيف وجميع الامر الشرعي امور كثيرة كقطع مسافة بعيدة وتحصيل الات كثيرة من باب المقدمة
[illegible] في وجوبه [illegible] لذلك التحقيق ان استصحاب الكل مطلقا لاجل ادلة الاحتياط ثابت [illegible]
ايضا [illegible] انه لو امر المولى عبده الذي في بلدة اخرى بارسال درهم معين لبعض [illegible] ولم يرسل [illegible]
اشتبه على العبد انه الصبر مثلا او سبيل الفضل ولم يمكنه الاستعلام [illegible] من غير [illegible] ولم يمكن ارسال
واحد منهما [illegible] يحكم العقل باستحقاقه [illegible] بارسالهما معا امر كل عاقل بارسالهما معا ويذمه على تركه ولو ارسلهما او
ارسل واحدا منهما وهلك الرضيع استحق انواع العقاب وان كان الحكم الحرمة او الكراهة فيجب [illegible] ترك واحد منهما
ولا حرج في الباقي لانه قد عرفت ان الاتيان بالكل انما كان لتحصيل العلم بالاتيان بالواجب او المستحب وهذا [illegible]
غير لازم في الحرام والمكروه بل اللازم فيهما عدم العلم بارتكابهما [illegible] من نفسه فانه اذا قال الشارع [illegible]
يجب عليك العلم بالاتيان بالصلاة واذا قال لا تصل لا يجب عليك الا عدم العلم بايقاع الصلاة وهذا يحصل بترك
واحد من هذه الامور كما في شبهة المحصور [illegible] ثم ان كان الحكم الوجوب والندب ولم يمكن الاتيان بالجميع
او الجميع او كان واحد منها حراما ايضا او يمكن [illegible] الحكم التخيير [illegible]
الواحد منها مع العلم بالحرمة او الكراهة او يسقط التكليف عن الجميع الظاهر هو الثاني اذ كان وجوب الكل [illegible]
العلم بالاتيان بذلك المعين وهو هنا غير ممكن ولا يحصل من الاتيان بالبعض ذلك العلم وليس دليل اخر على وجوبه ولا
على وجوبه ايضا فهذا كله اذا لم يكن [illegible] بين الجميع والا فيختص الحكم به لعدم [illegible] ترجيح بلا مرجح [illegible]
عدم تعلق الحكم بالزائد منهاج ومن الاصول المناسب بيانها في ذلك المقام الاحتياط وهو الاتيان
بما يخرج المكلف عن العهدة على جميع الاحتمالات كالاتيان بصيام اليوم الثاني اذا شك في ان الواجب هل هو صوم
يوم او يومين او ثلثة لانه احتياط بالنسبة الى الاحتمالين الاولين لا الثالث ايضا [illegible] عن الاخذ بما فيه الخروج [illegible]
المتيقن من الثلاثة في صورة الاحتمال [illegible] الكلام فيه اما في [illegible] او حكمه او كيفيته اما
الاول فقد ظهر من تعريفه انه [illegible] اذا امكن الاتيان بما يخرج به المكلف عن العهدة
قطعا فلا يجري فيما لم يمكن فيه ذلك كما اذا دار بين الواجب والحرام و[illegible] الورد معه احتمال [illegible]

الذمة فلا يكون احتياط عند القطع بالشغل في الاتيان بالمقطوع ولا عند القطع بعدمه والمراد ببعض
الاحتياط عند القطع انه لا يجري لو كان متعلقه مقطوعا به مع قطع النظر عن الاحتياط وحكمه فلا ينافي
جواز نية القطع بحكم الاحتياط فلا يرد سلوك الاحتياط كما امر الشارع ببعض احتياطا لعدم السؤال عن الشك
فيه كما حج فحكمه مع القطع باستحباب الاحتياط او وجوبه ثم احتمال الاشتغال اليقيني والشك فيه اما يكون
فيما لا نص فيه او فيما تعارض فيه النصان او نحو غيرهما والثاني على اربعة اقسام لانه اما يكون فيما ثبت فيه
اشتغال الذمة بيقين ومثله في التعارض من المتساويين الاولين المذكورين في الاستصحاب والاقسام الثلاثة الاخر
المذكورة في محل الاشتغال وتحصيل الشك والاحتمال الا بعد الرجوع الى المقتضي فيها او فيما لم يثبت فيه الاشتغال
وكل منهما على قسمين لانه اما يكون هناك ما يوجب حصول الظن المعتبر في الثابت بحجية على عدم الاشتغال
وذلك اما يكون في شبهة الموضوع كذلك الحنث في جواز لبسها الحرير وعدمه باعتبار الشك في كونها امراة
رجلا او بكونه ومن هذا القسم الثالث من اقسام الاستصحاب على القول بعدم حجية الاستصحاب فيه
وهنا امور وجاءت ايضا وهو شبهة الموضوع وهو من جزئيات احد الاقسام الاربعة الاخيرة ومن ذلك الظهر
ان موارد الاحتياط المشتبه ما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان وما ثبت فيه الاشتغال وثبت فيه التعارض ولم يثبت
على عدم الشغل وما لم يثبت فيه الشغل كذلك وما ثبت فيه الشغل وثبت في زمن مع ظن عدم الشغل وما لم يثبت
فيه كلا وفيما اما الثاني اي حكم الاحتياط في ما احتمل الحرمة على ما يستفاد من الاصل فقول الورد بين الاصوليين
ثلثة اقوال الوجوب وهو مذهب جميع الاخباريين في الاول والاستحباب وهو مذهب اكثر المجتهدين في
الحرمة تنسب الى بعض متاخري المجتهدين في الاول قول اسند الى ابن ذكره وكذا في الثاني وفي الثالث قولان
الاول الوجوب وهو المشهور بين المجتهدين بل الاخباريين ايضا وفي كلام كثير منهم دعوى الاجماع عليه وقال
والذي في جماعة الاصول والظاهر عدم الخلاف بينهم في ذلك وما يستفاد من كلام بعضهم من ان فرض وجوب
تحصيل البراءة اليقينية دون الاحتياط لم نعثر عليه فقال انه هو عين الاحتياط ولاجل القول
بوجوب الاحتياط في هذا المورد كثيرا ما يحصل الاشتباه لبعض الفقهاء فيحكم بالوجوب في بعض الموارد في عامة
امر من ذلك وليس كذلك فيرجع فيه النزاع الى اللفظ والثاني عدم الوجوب نقله المحقق في المعارج واختاره في
الرابع ايضا فكان الوجوب وهو صريح بعضهم في بعض ما كان من هذا الباب في الاستصحاب اختار جماعة منهم
المحقق في الانيس وفي الخامس والسادس ايضا قولان الاستحباب وعدمه والحق وجوب الاحتياط
في المورد الثالث مطلقا الا اذا كان الشك والاحتمال لاجل التردد في ما هو حرام او مكروه او كان الكلف به
مرددا بين امرين يختص العقل الشرعي بينهما كما مر في المنهاج السابق والاستصحاب في سائر الموارد اما الاول
فلقطعه وعدم ما مر في الاستصحاب وعدم الاشتغال وكون وجوب الفعل مقتضى احد هذين الاصلين غير ظاهر كما
فقد تقدم وقد يستدل عليه باخبار تامل لهذا المورد لعمومها ولكن دلالتها على الوجوب غير ظاهرة كما يأتي وهنا
اخبار قد يستدل بها على وجوب الاحتياط في خصوص هذا المورد كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن
عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء عليهما ام على كل واحد منهما قال لا بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما
عن الصيد قلت ان بعض اصحابنا سالني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم
بالاحتياط واختصاصها بهذا المورد على ان يكون المراد بالمثل فيها مثل الحكم المذكور فقالوا اعلم اشتغال الذمة بكل
من الرجلين بسبب اصابة الصيد والعلم بالبراءة لا يحصل الا بالاجزاء بان من كل منهما بما هو واجب بمقتضى تلك الصحيحة
اقول ان دلالة الصحيحة على ذلك ما ترد على الكلف بين امرين لما قد ينشا [illegible] عدم وجوب الاحتياط

فيه من جهة الاستصحاب او اصل الاشتغال واما من جهة هذه الصحيحة فكان الوجه حسنا لو كانت في الامها
تامة والثاني فيه ان الرواية مثل هذا الاحتمالين لخروج احدهما ان يكون المراد مطلق ما اجمل فالمراد الثانية في الجهل و
ثانيهما ان يكون الاشارة الى نحو هذا السؤال عن شيء لم يرد بحكمه فان السائل قال ان بعض اصحابنا سالني عن ذلك
فلم ادر ما عليه فيحتمل ان يكون مراده ع نحو اذا اصبتم مثل هذا اي اذا سالتم عن شيء لم تعرفوا حكمه فعليكم بالاحتياط
في الجواب وعلى الاول فان شمل ما نحن فيه بالعموم ويمكن حمل الثانية في الاحتمالين للرواية دالة على وجوب الاحتياط الشرعي
فيه فيجيء من موارده وقيل ايضا ان تلك الصحيحة لا تنافي العمل بالاصل اذ هو مشروط بالياس عن الدليل بعد الفحص
وهو موقوف على التتبع فكما انا لا نعكس الحكم بالاصل حتى نفحص فكذلك اصحاب الائمة اذ هم ايضا كثيرا ما ظهر لهم ان الحكي
حكما لم يعرفوه التفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل فيما يريدون من احكامهم في موضع مثل مسئلة جزاء الصيد
اقول مراده ما ذكره بعضهم ونقله الشيخ المحقق ره في الحاشية بعبارة واورد عليها ان حمل اخبار الاحتياط ايضا
بامكان حملها على صورة امكان الوصول الى المعصوم ع لا يجوز التمسك بالاصل لان التمسك به بعد في هذا الزمان قبل
الفحص عن الادلة وهو غير جائز ثم انتهى وقيل ان اصحاب الائمة ع عند احتياجهم الحكم الواقعي اما متمكنون من السؤال و
العمل بقول المعصوم فيجب عليهم ولا معنى لوجوب الاحتياط الا فيمن لم يعلم العمل بالاصل وان تمكنوا بعد ذلك كالجهة
في زمان الغيبة فلا فائدة لهذا الحمل والتخصيص ويكون الوجه في الامر التامل وكذلك في رواية ابن وضاح قال كتبت الى العبد
الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا
المؤذنون فاصلي ح وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر
حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وهي مضافا الى عدم اشتمال الرواية على ما يدل على الوجوب و
ظهور امره في الاستحباب ان المراد بالحمرة اما الباقية على رؤوس الجبال الحاصلة كونها من شعاع الشمس بعد
استتارها عن الابصار وبقائها فوق الافق ومن شعاع الحمرة المغربية او الحمرة الشرقية فعلى الاول يكون
السائل شاكا في الغروب ويحتمل من بعض افراده هذا المورد فلا يصلح دليلا للكلية واما على الثاني ونحوه فان
غاية النهار فيه الى الحمرة فلا ريب في ان مع بقائها لا يجوز الصلوة والافطار وهذا ليس احتياطا حقيقة على الامر
الاخر يكون هذا الاحتياط مستحبا قطعا وكرواية شعيب الحداد قال قلت لابي عبد الله ع رجل من مواليك يقرئك السلام
وقد اراد ان يتزوج امرأة وقد وافقته واعجبه بعض شانها وقد كان لها زوج فطلقها ثلثا على غير السنة وقد
كره ان يقدم على تزويجها حتى يستامرك فتكون انت تامره فقال عليه السلام هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه
يكون الولد ونحن نحتاط فلا يتزوجها فلم يثبت شغل الذمة بوجوب الاجتناب عن المراة التي طلقها زوجها حتى يتحقق
الطلاق ولم يعلم كونه ما وقع طلاقا فامره بالاحتياط فيكون ما جاء في مثل ونحو مضافا الى عدم شمول الرواية
لجميع افراد ذلك لانه يمكن ان يقال ظاهرها كون الطلاق عند الفاسق لاختلاف في الزائد الذي يمنعه من وقوع الطلاق و
جملة من الاخبار استفاضته به فلا محيص من الحمل على الاستحباب وانه نوع من الاحتياط المستانع فيه في مورد
الرواية لكان لاجل الشك في جواز تزويج هذه المرأة وهو حكم شرعي لا يجب فيه الفحص فلا بد من حمل قوله
فلا نحتاط لا يتزوجها على غير الشارع فيه كان مراده انا نحتاط في امر الفرج عن المكروهات ايضا فلا تتزوجها لاجل
الكراهة لا بمعنى ان يكون ترك الاحتياط الشارع فيه مكروها ويكون النهي عن التزويج لاستحباب الاحتياط بل
بمعنى ان الحكم في مثل هذه الواقعة الكراهة واما الثاني فلروايات الدالة على الترغيب في ترك الشبهات الفقهية
شطر منها كقوله ع من ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث
لا يعلم وقوله ع من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ع في روايات عديدة الوقوف عند الشبهات

خير من الاقتحام في الهلكات وقوله ع اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الى الله عزوجل لانك
ان مع الشك والاحتمال الذي هو محل الاحتياط يتحقق الشبهة ولما رواه في الامالي عن مولانا الرضا ع قال
قال امير المؤمنين ع لكميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وما رواه الشهيد عن الصادق ع انه قال لعنوان
بالاحتياط لدينك في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وما روي من قوله ع ليس بناكب عن الصراط من سلك
طريق الاحتياط والجواب عن الحجج المتقدمة على ان يكون المراد مثل هذا مطلق ما اجمل ويدل على رجحان الاحتياط
الاعتبار العقلي والاجماع القطعي في بعض الموارد فان الكل قائلون بالرجحان في الجملة وان اختلفوا في
المنع عن النقيض وعدمه وقد استدل الشهيد في الذكرى في خاتمة مباحث الاوقات على ظهورها بقوله
فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وانما الاعمال بالنيات وفي الكل نظر وقد استدل
ايضا بما رواه الفريقان عن النبي ص من قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك واورد عليه بوجوه اجابها
في شرح التجريد الا انه يرد عليه انه قد صرح اهل اللغة بان الريبة بمعنى التهمة ايضا فيحتمل ان يكون معنى
قوله دع ما يريبك دع ما يوقعك في التهمة فيكون مفاده قوله اتقوا مواقع التهم وانما استدل المتاخرون
الظواهر على الندب مع ان ظاهر كثير منها الوجوب لقصورها عن اثباته اما لوجود المعارض كما في اخبار
الشبهات كما مر في بحث اصل البرائة او قصور السند كما في كثير منها ايضا وفي رواية الامالي و
الاحتياط بها او قصور الدلالة على ما يثبت الوجوب كما في اكثر اخبار وفي قوله ليس بناكب عن
الصراط اذ مفهومه ان من لم يسلك طريق الاحتياط يحتمل ان ينكب عن الصراط لا انه ينكب قطعا
وفي صحيحة ابن الحجاج وقوله دع ما يريبك لما عرفت مضافا الى ما في الاخير بعد ضعف
السند من شموله بعمومه لما يحتمل الاستحباب والكراهة مع الاباحة فلا بد اما من ارتكاب التخصيص
في الموصول او التجوز في الامر ولا ترجيح على الاول في هذا فان قيل قد مر في بيان موقع الاحتياط انه انما
يكون مع عدم القطع بالحكم به ووجود الاحتمال ومع حصول الظن الاجتهادي يتحقق القطع ويزول الاحتمال
لان الظن الاجتهادي ما ثبت حجيته اي قطعا لان اثبات الظن بالظن غير جائز والظن ينتهي
الى القطع قطعا ولذا اجمع الكل على القطع بعدم تكليف زائد على المظنون اجتهادا وانهم بعد كونه مظنون
مقطوع الحجية يكون الاتيان به يقينيا لا احتياطا فما الفرق بين الاتيان به وبين الاحتياط وكيف حكم
الاحتياط استحبابا دونه وكيف يمكن استحباب الاحتياط مع حصول القطع بالبراءة قلنا قد سبق منا انه لا يجري الاحتياط
فيما لم يكن فيه احتمال مع الظن الاجتهادي وان حصل القطع بالحكم الظاهري وهذا الاحتمال ان يكون مرعيا
الظنون ولكن قبل استقرار الظن بدليل يحتمل ان يكون الحكم غير ذلك وهذا الاحتمال لا ينافي قطعا فهو ان الاحتياط في مقابل
ذلك اي الاتيان بما يحصل به القطع عن اصل الحكم قبل استقرار الظن ويكون التكليف به هو الحكم الظاهري لا الاتيان
استحبابه في الثاني ثم هناك وجه به يظهر الجواب عن الثاني فان الفرق بين ما يحصل به الاحتياط وبين
الظن الاجتهادي ودلالة عمومات الاحتياط على استحبابه دونه ولا تنافي بين القطع بالبراءة وبين استحباب
شيء آخر كما اذا صرح الشارع بوجوب امر واستحباب آخر وتوضيح المقام ان الشبهة انما يرد لو كان مورد
دليل الاحتياط وامارة الظن على المسئلة على التعاقب اي يجب ان يكون كذلك وليس كذلك لان امارات الظنون

وادلة الاحتياط قد برئت من معارضاتها ولا يجوز العمل بامارة الا بعد الفحص عن معارضاتها فالمجتهد اذا اراد
استنباط حكم مسئلة من ماخذها لا بد له من الفحص وعلاج المعارضات فيطلع قبل استقرار ظنه على امارة
الظن وادلة الاحتياط فما يردان على المسئلة متعاقبين ولو فرض عدم اطلاعه يجتهد على ادلة الاحتياط الا
بعد اطلاعه وملاحظة تعارضها من امارة الظن في مسئلة صرح ظنه فيها عن كونه معمولا بها قبل العلاج فجميع
المسئلة كما لا ظن له فيها وعلى هذا فلعله بعد حصول الظن الاجتهادي بحكم المسئلة يتحقق فيها الاحتمالات فمن
يعمل دليل الاحتياط بترك امارة الظن ويحكم بوجوب الاحتياط ومن يعكس يعكس ويجمع بينهما كالمجتهد من عمل
ادلة الاحتياط على الاستحباب وبعد تحصيل العلاج وتحقق الظن في المسئلة بحصول الظن الاجتهادي
في كل مسئلة عند من يقول باستحباب الاحتياط بعد استقرار استحبابه وتعارض له فحكمه باستحبابه ليس بعد حصول الظن
ومصير المسئلة مقطوعا بها وبعبارة اخرى بمنزلة ما كان استحبابه ثابتا فالاتيان بما يوافق الاحتياط بعد استقرار الظن
لم لا يجامع مع الاحتمالات الثابتة بعد استقرار الظن لم يخرج عن العهدة على الاحتمالات الثابتة قبل استقراره والا
به لاجل اقتضاء الدليل استحبابه والاستشكال ان مثل ذلك الذي يجري بعينه فيما لو فرض من الاجتهاد القطع بالحكم
الواقعي مع انه يستحب فيه الاحتياط اجماعا مندفع بان القاطع كاشف عن بطلان الاحتمالات الثابتة قبل حصول
القطع فلا يجري فيه الاحتياط مع انه لو سلم فالاجماع على عدم وجوب الاحتياط ح هو الفارق ثم انه قد عرفت ان
المخالف ناسبين قائل بعدم وجوب الاحتياط في المورد الثالث مطلقا والظاهر ان دليله الاصل لعدم قوله بالاخبار
واصل الاشتغال او زعم وجود المعارض ويحتمل قريبا ان يكون مراده نفي وجوب الاحتياط من حيث هو احتياط
وان وجب من جهة اخرى وقائل بوجوبه في الموردين الاولين ودليله للاول ما مر ومما مر في بحث الاصل و
للثاني ياتي في بحث التعارض والترجيح ووجوبه في الرابع ودليله بعض العمومات السالفة وقد ظهر جوابها
قد يكون في مقام بيان وجه الاحتياط كصحيحة ابن الحجاج عن ابي ابرهيم ع قال سالته عن الرجل يتزوج المراة في
عدتها بجهالة هي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر
الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالة
انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك انه لا يقدر على
الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور وان يتزوجها وصحيحة ابن ابي نجران
عن مولانا الرضا ع وفي المتن بها حسنة الحلبي عن ... فقال له صفوان يحتج على الاحتياط قال نعم
لا يجزيه لا دلالة لها الاولى على الوجوب ... في عدمه حيث صرح بمعذورية الجاهل فيما يقدر فيه
على الاحتياط ويكون الجهل فيما ... وبمعذورية الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك وكذا الثانية لا يجب
حملها اما على الاستحباب او حمل الاحتياط على الحذر من العامة والتقية منهم ثم انه قد ذكرنا ان فيما لا نص فيه مما
تعارض فيه النصان قولا اخر ايضا وهو في الاولى ما نقله المدقق في الجامع عن بعض انه فرق فيه بين العبادات
والمعاملات والمواريث فعمل اخبار التخيير على الاولى والاحتياط على الثانية وقال في انه صرح بما في الثاني ما ذكر
فيه عامة الاصحاب ان تعارض النصين اما يكون في العبادات او غيرها والاول على قسمين احدهما ان يرد النصان في
عبادة او استحبابها الا ان التي ... منها احدهما خالفة التي ... الاخر كالقصر والاتمام فالمراد ثمانية فراسخ ...
الاربع ولا شك في امكان التخيير وثانيهما ان يرد في عبادة واحدة ولكن يدل احدهما على وجوبها مثلا والاخر على
استحبابها او حرمتها ورد فيه انه كيف يمكن الحكم بالتخيير واجب وحرام او مستحب وكيف يكون فعل واحد مطلوب ...
وكيف يقصد كون المكلف مثابا ... وفعله ... في امثال ذلك ينبغي الاحتياط والثاني انه ... على ...

ان يكون في حقوق الناس مثل ان يدل نص على ان رجلا مستحق لان ياخذ من الاخر شيئا والاخر على عدم استحقاقه
او احدهما على ان المال من ذلك الرجل والاخر على انه لهذا وكذا الميراث والتخيير انما يشكل في امثال هذا الا ... له
فانه ان كان بالنسبة الى القاضي فلا يثمر لدفع النزاع وان كان بالنسبة الى احد المتخاصمين فهو ترجيح بلا مرجح و
ان كان بالنسبة اليهما فلا يمكن دفع النزاع فان امكن الاحتياط فيها بالمصالحة والصبر وهو في التخيير والا يجب
التوقف والثاني مثل ان يدل نص على حلية امراة لرجل والاخر على حرمتها عليه او على حليتها لاخر فيتعين فيه
الاحتياط والتخيير يشكل انتهى اقول لو فرضنا عدم امكان التخيير فيها لا يثبت وجوب الاحتياط الا مع عدم جواز
احتمال الحق والتساقط والرجوع الى الاصل يحتمل وكذا القرعة والتوضيح ان اكثر اخبار التخيير شامل لمثل تلك المواد
فلا يخصص الا بمخصص وبعد عدم الامكان لم يثبت ... الامر بالتخيير ... الاحتياط بل ولا ... وضعف ...
الاحتياط فيما تعارض فيه النصان بخصوصه يمنعه عن التعيين واما عمومات الاحتياط فمع عدم ... منها كما ...
بعمومات ادلة الاصل والقرعة فيحمل الاحتياط على الاستحباب واما الثالث اي كيفية الاحتياط فقد عرفت انه الاتيان
بما يخرج عن العهدة على جميع الاحتمالات فهو القدر المشترك بين جميع اقسامه واما تفصيله فهو يحصل بالترك كما اذا
كان الامر دائرا بين الحرمة وغيرها سوى الوجوب وعلم حرمة جميع افراد محصية ويحصل الشك في اندراج بعض
الافراد تحته وبالفعل الواحد كما اذا دار بين الوجوب وغيره سوى الحرمة وبالفعل المتعدد وبفعل وترك
وبامثال الفعلين وبواحد من الفعل والترك وبامثال التركين او بتروك وافعال وبفعل وافعال وهكذا
وحصر بعضهم بالفعل حيث جعل الاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وغير الحرمة وجعل الترك
توقفا لا وجه له هذا ثم انه لا اشكال في انه اذا حصل الشك بين كل من الوجوب والحرمة وغيرهما فيحكم
بالاحتياط بالفعل في الاول والترك في الثاني واما الاشكال فيما اذا كان بينهما فذهب والدي العلامة ...
وبعض اخر الى ان الاحتياط فيه بالترك لرواية ابن حنظلة فاذا كان كذلك فارجئه حتى تلقى امامك فان ارجاء
الفعل هو تاخيره وتركه وموثقة سماعة قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه
احدهما يامر والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى تلقاه قال والدي ...
في حاشية الاصل ولا يخفى ان هذين الخبرين واردان فيما تعارض فيه النصان والظاهر ان الاستدلال بهما على تغليب
الحرمة فيما لا نص فيه مبني على عدم القول بالفصل انتهى وقد استدل عليه ايضا بموثقة زرارة في اناس حجوا بامراة فقدموا
الى الوقت وهي لا تصلي وجهلوا ان مثلها ينبغي ان يحرم فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة وهي طامث حلال فسالوا الناس
فقالوا تخرج الى بعض المواقيت فتحرم منه وكانت اذا فعلت لم تدرك الحج فسالوا ابا جعفر ع فقال تحرم من مكانها قد
علم الله نيتها حيث ان المراة تركت واجبا لاحتمال حرمته عندها والامام قررها على ذلك ولم ينكر عليها بل استحسن
ذلك من فعلها وفي الكل نظر اما الاول فلانه لم يصرح فيه بالحرمة فلعلهم الحمل باحدهما كما صرح به في ...
عن سماعة قال سالت ابا عبد الله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال
لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك ... وكذا الثاني بل فيه تصريح بعدم جواز الاتيان بالامر لكان قوله فهو في سعة
مع ان مورد الاول مما هو على ترك الفعل فان المرجئ يتوقف في دين او ميراث لا يعلم انه لهذا او لذلك ...

الوجوب والحرمة فلا فصل بينهما عنده حتى يتوهم تركه واما من قصد زيادة فلا دليل الا على ان ترك الفعل انما كان مجهلا
لا يدل على ان وجوبه كان متصلا عندهم وكان الترك له ولانه بينه وبين الحرمة مع انه مع التسليم يعارض بتلك الاخبار
مع رعاية الطريقين والعمومات الكثيرة الدالة على التوسعة والتخيير فيما تعارض فيه النصان فائدة اشتهر
عدم امكان الاحتياط في العبادات التي يشك في توقيفها استنادا الى انه بعد الشك لا يعلم توقيفها فيكون بدعة كصلاة
الجمعة عند القائلين ببطلان وجوبها فلا يجوز فعلها بدلا عن الظهر بديهة فيؤتى بعدم جوازها بدونه ذلك ايضا ان يصلي جمعة
والظهر معا احتياطا اقول من الامور الثابتة مشروعية الاحتياط وتعلق الترغيب به ويلزمه كون كل ما كان من افراده
مشروعا ولا شك ان الاتيان بالجمعة مع الظهر من افراده لكونه مبرئة قطعا وليس الاحتياط الا ذلك فيكون فعلها بهذا القصد
موقفا فان قيل يحتمل التشريع فلا يكون موافقا للاحتياط قلنا فعلها بهذا القصد ثابت بادلة الاحتياط فلا يكون تشريعا
كما في ساير موارد الاحتياط فانها ايضا بخصوصها غير ثابتة ولا ترجيح احتياطها والخبار بها بمجرد ادلة الاحتياط والحاصل
ان العبادة التي لم يثبت بخصوصها لا يمكن ان يفعل بقصد انها عبادة ثابتة بخصوصها لان القصد ليس اختياريا فانما
يفعل حسنتها لا بقصد عبادة كالامساك بقصد الحمية ولا حرمة فيه قطعا او يفعل مع الاظهار للناس انها عبادة
ثابتة بخصوصها وهو التشريع او يفعل لاحتمال كونها واجبة فيقصد بها الخروج عن احتمال ترك الواجب كما يظهر للناس
الا ان فعل لذلك وهذا ما التشريع لا دليل على حرمته اصلا بل يقتضيه ادلة الاحتياط وقوله لكل امرئ ما نوى وترتب الثواب
عليه نعم ذلك انما هو فيما كان احتمال حرمته لاجل عدم التوقيف اما لو قام دليل على وجوبه ودليل على حرمته بخصوصه
كقتل احد لثالث في وجوبه فلا يجري فيه ذلك كما لا يخفى منهاج من الاصول اصالة تاخر الحادث
وهو قسم من استصحاب حال العقل فدليله دليله وقد يثمر فيها عدم اثباتها احكاما شرعيا من جهة اخرى فاذا استعمل
احد ماء ثم ظهر له انه كان قبل ذلك نجسا ثم طهر ولم يعلم ان التطهير كان قبل الاستعمال او بعده لا يحكم بان الاصل
تاخر التطهير ... فان الحادث الذي شك في تقدمه وتاخره اما واحد وحكمه واضح او متعدد وهو على
قسمين لانه اما يعلم زمان حدوث احدهما ويشك في تقدم الاخر وتاخره او لا يعلم زمان حدوث شيء منهما ويشك
في تقدم كل منهما وتاخره فالاول كما اذا استعملنا ماء ثم وجدنا فيه نجاسة وعلمنا زمان الاستعمال وشككنا في
تقدم وقوع النجاسة ويحكم بتاخر وقوع النجاسة والحيوة ومنه لو مات الاب في وقت معين عنه ثم مات احد
ولد في بلد اخرى ولم يعلم ان موت الولد هل هو قبل موت الوالد حتى يتعلق ارثه بابيه او ولده او بعده حتى يتعلق نصيب
الولد بابيه يحكم بان الاصل تاخر موت الولد والثاني على قسمين احدهما ان يكون زمان القطع بحدوث احدهما متقدما على
زمان القطع بحدوث الاخر وان شك في اصل زمان الحدوث كان يقطع في المثال المتقدم بان الابن كان حيا في اول الشهر
... واحتمل ان يكون زمان موت الاب اخر الشهر المتقدم وموت الابن قبله وفي هذا ايضا يحكم بتاخر حدوث
ما كان زمان القطع بحدوثه متاخرا وثانيهما ان لا يكون زمان القطع بحدوث احدهما متقدما على زمان القطع بحدوث
الاخر وهو ايضا على قسمين لانه اما يمكن حدوثهما معا في ان واحد او لا فعلى الاول يجب الحكم بالمقارنة اذ يجب الحكم
بتاخر كل منهما الى زمان القطع بالحدوث والمفروض مقارنة زمان القطع بحدوث كل منهما وعلى الثاني فان كان لاحدهما
مرجح والا يجب المصير الى ما هو الحكم عند تعارض الدليل ومنها اصالة الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر وهو

شعبة من اصل البراءة ولذا عد المحقق في المعتبر منها وارجعه الشهيد اليها ويمكن جعلها من استصحاب العدم والمتمسك
فيها هو نفي الزائد دون اثبات الاقل وعدوا منها اصالة عدم الكرية وتوضيحه ان للشك في كون ماء كرا صورتين
احدهما ان وجد ماء في حوض ابتداء وشك في انه كر ام لا وثانيهما ان يكون قلة بقية قد دخل فيه الماء تدريجا حتى
شك في بلوغه كرا وفيهما يحكم باصالة عدم الكرية ولكن قالوا انها في الاولى من باب الاخذ بالاقل واستصحاب
حال العقل وفي الثانية من باب استصحاب حال الشرع لان القلة كانت يقينية فيستصحب اقول اذا علم اولا قلة الماء
فالشك في كريته تارة يكون بسبب الشك في زيادة ماء عليه واخرى في كون ما زاد بقدر تمام ما كان الى الكر
استصحاب القلة انما يصح في الاولى دون الثانية لتغير الموضوع اذ ما شك في كريته هو الاول مع ما زاد عليه نعم في
استصحاب عدم اشتمال الحوض على الكر من الماء او استصحاب عدم وصول الزائد بقدر تمام الكر ولكنهما من استصحاب
العدم فالحق انها في الصورتين منه فيقال في الاولى ان الكر من الماء لم يكن موجودا هنا في الازل والاصل عدمه
او بقاء الحصول القطع بوجود الاقل ويشك في الزائد فالاصل عدمه وكذا في الثانية وقد يقال ان حجية اصالة عدم
الكرية مختص بالثانية دون الاولى لان هذا الماء الموجود يمكن ان يكون قليلا وان يكون كثيرا ولم يعلم قلته في زمان
فنسبة اليقين اليهما متساوية وفيه انها ايضا راجعة الى نفي الزيادة واحتمال الايجاد ابتداء بحالته الماء فيه دفعة
مما لا يلتفت اليه العقل انتهى مناسبة اخرى لا يجري فيها الاصالة وان استدل بها بعضهم وهي اذا ما شك في
مقدار الكر فانه لا يمكن ان يقال الاصل عدم كون الاقل كرا ولا يجوز ان هذا الاصل انما يكون اذا كان الاقل داخلا
تحت الاكثر والا فلا يجري لعدم ثبوت الاقل كما اشرنا اليه في مباحث الالفاظ ومنها ترجيح بعضهم ما كان فيه خلاف
الاصل اقل على ما كان فيه اكثر من غير اندراج الاول تحت الاخر بمجرد الاقلية اثبات للاقل بلا دليل يعتبر منهاج
ومن الاصول التي قد يستدل بها على عدم الحكم عدم المدرك فيقال ان عدم المدرك مدرك العدم وقبله اكثر
العامة واستدل به بعض اصحابنا ايضا منهم ... ومنهم من فصل فقبله فيما يعم به البلوى دون غيره ونقله الاكثر عن
... مطلقا وقال الشهيد في ذكرى مرجعه الى البراءة الاصلية لان يلزم منه اسقاط التكليف لا نفي الحكم الواقعي اقول
هذا يا في نوع الاكثر والتفصيل فيه بل هو خلاف ظاهر ادلتهم والتحقيق ان يقال ان المراد منه اما ان عدم المدرك
مدرك عدم الحكم كلما ان عدمه ظاهرا مدرك عدمه واقعا او ان عدمه ظاهرا مدرك عدمه ظاهرا فان كان المراد الاول
كما هو الظاهر من بعض ادلتهم يكون باطلا تماما لا انه اذا انتفى الدليل الشرعي على حكم واقعا يعلم انه لم يحكم به الشارع ولم يجب
عليه ليلا يكون الحكم منتفيا في الواقع اذ لو كان هناك حكم لوجب على الشارع بيانه فان لم يصل البيان الى الكل التقصير من بعض
والقول بانه لو كان كذلك لزم اجتماع النقيضين لانه يكون حينئذ عدم دليل العدم ايضا دليلا على عدم العدم ... بان العدم
لكونه موافقا للاصل لا يحتاج الى دليل وتصريح وانما المحتاج اليه الوجود الطاري قاله في ... الاستدلال على عدم
نقض الوضوء بالمذي لا اثر في نقل احكام العدم ولا نص عليها لانها باقية على الاصل وانما المفتقر الى النقل الحكم
اللازم لحكم الاصل ومن ذلك يظهر انه يمكن نسبة القول بالعدم الى من لم يصرح بثبوت الحكم في مقام نقل الاقوال اذا
كانت المسألة مما علم الالتفات اليها كما صرح به صاحب المعالم وتابعوه وقد يكون عدم المدرك واقعا سببا في العدم
بثبوت الحكم لكل واقعة وان لم يصل الينا وهذا انه مع كونه ... كما ذكرنا سابقا ... لما حكم به جمع من اصحابنا

من قوله فيما يعم به البلوى انما يدل على عدم تحقق علم المدرك لا على عدم كونه لو تحقق مدركا للعلم وتقريره
لبيان قول الشارع كاشف لا علة ولا حجة ولا ترتب بين عدم الكاشف وعدم الحكم وفيه ان ما ذكره انما يثبت الترتب
وان كان المراد الثاني او الثالث فلا يصح اما الاول فلان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
اما الثاني فلانه مناف لاصل البراءة لانه مثبت للاباحة والحلية الظاهريتين ومن هذا يظهر بطلان ما قاله الشهيد
من رجوعه الى اصل البراءة لانه ينفي التكليف الظاهري اي الوجوب والحرمة لا الحكم الظاهري ولذا يستدل به
بالاخبار الدالة على السعة والاطلاق

منهاج

ومن الاصول التي لا باس بالاشارة اليها هنا اجمالا
اصالة نفي الضرر واصالة نفي العسر والحرج واصالة حمل فعل المسلم على الصحة وتفاصيلها يطلب من كتابنا عوائد الايام
اما الاول فهو ثابت بالاخبار الكثيرة المصرحة بنفي الضرر والضرار والاضرار في الاسلام وخلاف النفع وهو
تلف شيء من مال الشخص عينا كان او منفعة بلا عوض فكلما كان ضررا والامر طلب نفع او عوض من جاسكه يبقى امر
دنيوي في الاخرة او الدنيا لم يكن ضررا ثم المراد من قولهم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام يمكن ان يكون انشاء نهيا
فيكون النفي بمعنى النهي او يكون المراد الاخبار بانتفائهما في الشريعة وعدم كونهما من احكام دين الاسلام فالاوجه
احدهما فلا يبين بينهما ويتعين اصالة الحقيقة والموافق لاستدلال الفقهاء هو الثاني بل التقييد بقوله في الاسلام في
بعض الاخبار لا يلائم الاول وما قيل من ان تحقق الضرر في الاحكام الاسلامية قرينة على ارادة الاول فهو غير صحيح لمنع
تحققه فيها كما ياتي ومعنى هذا وفاده ان كل حكم يتضمن ضررا او يوجب اولا ماليا او بدنيا او عرضيا لكل من الخلق
فهو ليس من احكام الشرع واما ان الحكم في مورده ما هو فيحتاج الى دليل آخر ومنه يظهر فساد ما ذكره بعضهم من الحكم
بضمان الضار بحيث نفي الضرار فهذه القاعدة من الاصول والادلة الشرعية التي يستدل بها في مواردها كما في الاصول
الكلية فان لم يكن له معارض فالامر واضح وان كان فيعمل بمقتضى التعارض والترجيح ومرادنا من كونها اصلا انها من
الادلة الشرعية لا انه اصل كاصل البراءة والاستصحاب حتى لا يعارض الدليل ثم انه كما ذكرنا يتحقق صدق الضرر
بما اذا كان النقصان مما لم يقابل بانه عوض مقصود للعقلاء واما معه فلا يصدق اصلا سيما اذا كان ما بازائه اضعافا
كثيرة وبجزائه وبذلك يندفع ما استشكل من ان نفي الضرر كيف يجتمع مع ما نشاهده من التكاليف الشاقة ومن انا نرى انه
لم يترك لنا الشارع في بعض التكاليف بل فيه ضرر ونرى عدم سقوطه في كثير اكثر من ذلك ووجه الدفع انه
لا شك ان كلما كان من التكاليف الموجبة لضرر بما يثيب بازائها اضعافا كثيرة في الآخرة ومن يقرض الله قرضا حسنا
فيضاعفه وفي كثير منها وعد العوض في الدنيا وكيف يكون شانه ذلك الا عند من لا يؤمن بالله ولو قال رجل للعطشان
صدق ووعد ان من اعطى عبدي شيئا اعوضه ضعفه فاعطى رجل عبده لا يقال انه اضر بنفسه فكيف بمن لا يخلف
وعده نعم انما يصح الاستشكال فيما لم يكن بازائه ثواب دنيوي او ديني ولم يكن لجبر نقص آخر كالقصاص والجنايات
لو وجد مثله في الشريعة فان وجد فلا اشكال ايضا لانه يكون من باب التخصيص كسائر العمومات المخصصة وهذا وان
كان جاريا في جميع التكاليف لو قلنا بكونها ضررا ولكن هذا التخصيص الكثير مع هذا التاكيد في نفي الضرر بعيد
جدا فان قيل كيف يمكن درك ان الضرر الذي يتضمنه الحكم الفلاني لا عوض له في الآخرة حتى يكون ضررا
او له عوض حتى لا يكون قلنا الضرر هو الذي لا يكون بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال العوض لا ينفع

الضرر مع ان العوض يجري فيه الاصل فان قيل هذا ينفع لو لم يكن الحكم المتضمن للضرر داخلا في عموم والا فيثبت العوض
سيما اذا كان العموم من باب الاوامر وامثالها وقلنا بعدم تعارض نفي الضرر مع عموم فاذا قال الآمر اذا استطعتم فحجوا
يدل على الامر بالحج وقت الاستطاعة وان تضمن ضررا كليا ولا امر يدل على العوض قلنا الامر يتعلق بالحج ولا بد
تحقق الاجر المقابل لماهية المتضمن في ما يعدم الضرر ايضا وانما حصل العوض في مقابل الضرر فلا دليل عليه نعم لو
كان نفس الضرر مأمورا به ايضا يحكم بعدم كونه ضررا وقد ذكر بعضهم في دفع هذا الاشكال بما يوجب صيرورة
هذه القاعدة من باب اصل البراءة وهو مناف لما ذكره القوم وتحقيقه يطلب من العوائد واما الثاني فهو ايضا
ثابت بالعقل والشرع من الكتاب والاجماع والسنة وتواترت الاخبار على انتفاء التكليف بما فوق الطاقة و
الاستطاعة والسعة وانتفاء الضيق والاصر والحرج والعسر في التكاليف والاصر هو الثقيل والحرج والضيق بمعنى
واحد وقد يظهر من بعضهم ان الحرج اشد منه ثم ان مراتب التكليف المتصور عقلا اربعة ما دون العسر ويطلق
عليه السعة والسهولة واليسر والعسر الغير البالغ حد الضيق والضيق الغير البالغ حد الا يطاق وهو الحرج وما لا يطاق
وقد يطلق الحرج على ما يعم ذلك ايضا والثانية اعم مطلقا من الضيق عرفا ومباينة للرابعة والضيق اعم كذلك
من الرابعة ولا كلام في الترتيب الاولى والاخيرة اذ لا ريب في جواز الاولى وعدم جواز الاخيرة الثانية عندنا و
انما الكلام في الوسطيين وقد يستفاد من بعضهم ان جميع التكاليف فيه العسر والحرج وليس كذلك لان المرجع في
معاني تلك الالفاظ هو العرف والعسر ما يعد في العرف شاقا صعبا وفي صعب تحمله ولا شك انه اذا كان لمولى عبيد
لمعاشه واحسن اليهم اذا امر باشتغاله بيسيرهم وبخدمة المولى كل يوم من السوق لا يقال انه صعب عليه وحمله امرا صعبا
عسر عليه وكذا الوضوء مع كثرة تيسره حتى دانته و... بل ولو خدم مع الجميع بسط فراشه وغلق بابه ونحو ذلك لا يعد في
عرف العسر بين كون الخدمة مما يصعب عليه تحمله وامثال ذلك في التكاليف الشرعية خارج عن حد الاحصاء فان ... لا
تكليف مع كونه صعبا بل وكذا الوضوء وكيفيات من الصلوات وكذا الصوم في الايام القصيرة البارزة ويصرح بذلك
قوله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيكون تحقق كل من اليسر
والعسر في الاحكام ومقتضى الآيات والاخبار النافية للعسر والحرج في الدين انتفاؤهما راسا ولو لا تعرينا في
الظواهر لم يكن هناك كلام ولكن هناك امران اوجبا الاشكال في المقام احدهما ان نفيهما هو نفي العموم
كيف يجتمع مع ما نشاهده من التكاليف الشاقة والاحكام المتعبة وثانيهما انا نرى ان الشارع لم يرخص
في بعض التكاليف ما فيه مشقة ونفي الائمة بعض المشاق الجزئية مستدلين بنفي العسر والحرج ونرى مع ذلك
عدم سقوط التكليف في كثير منها بانحو ذلك وقد تعرض لذلك طائفة من المتأخرين فمنهم من قال بان نفي الحرج
محل الاجمال لا يمكن الحجة به الا ان ربع جميع التكاليف وقد عرفت ضعفه ومنهم من قال بان شيئا من احكام الشرع ليس فيه حرج
والجهاد والصيام في الايام الحارة لمن يعسر عليه لا حرج وهذا من طرف التفريط من الاول ولا شك في ضعفه فان نفي
الدنيوية والجهاد مع الفقر والاعداء وامثال ذلك مما لا شك في عسره وصعوبته ومن لاحظ الاخبار يرى انهم
نفوا اصله لنفي الحرج في اصل كثير من التكاليف الثابتة ومنهم من قال بان المراد ان الله سبحانه لم يرد في
عباده العسر والحرج الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال المتعارف الاوساط فالباقي منفي ولا يخرج ان

ذلك بجعل تلك القاعدة من باب اصل البراءة وهو مناف لطريقة الفقهاء ومنهم من قال ان في التكليف وان صعبا
وعسرا باعتبار نفس الفعل ولكن الصعب يخف ويسهل باعتبار امر خارجي وهو الامور الموجبة لسهولة كل عسر بمقابلة الاجر
الكثير ولا شك ان كل ما كلف الله به يقابله ما لا يحصى من الاجر فلا يكون تكليف عسرا وما الربح فيه بازاء مشقة
يكون مما لا يقابله اجر وهذا ايضا كما ترى يوجب عدم معارضة قاعدة نفي العسر والحرج بشيء من الادلة لاجل عدم
ترتب فائدة على التمسك بها مع ان انتفاء العسر بمقابلة الاجر ثم فان انقص الاعواض هو الجنة ومن توقف [illegible]
على قطع عضو منه يعد عسرا وضعيا والتحقيق ان الامور الصعبة اما يرد صعوبتها على القلب خاصة كالتضرر بالمالي و
هذا يرتفع صعوبته بمقابلة الاجر او الى البدن كحمل الشيء الثقيل وقطع العضو وهذا لا يرتفع صعوبته بالاجر نعم لما
كان القلب ايضا صعوبته في تحمل الصفات البدنية فاذا قابله الاجر يرتفع تلك الصعوبة والتحقيق انه لا حاجة الى
ارتكاب تلك التوجيهات بل الامر في تلك القاعدة كما في سائر العمومات المخصصة فادلة نفي العسر والحرج دالة على انتفائهما
كلية وقد ورد في الشرع التكليف ببعض الامور الشاقة ولا يلزم منه اشكال كما لا يرد بعد قوله واحل لكم ما وراء ذلكم
اشكال في تحريم كثير مما وراءه ولعل لذلك لم يتعرض الاكثر لذكر اشكال في ذلك ولا يلزم تخصيص الاكثر اذ الامور الصعبة
غير متناهية والتكاليف محصورة واكثرها ليس فيه صعوبة واما عدم رضاه بجانب زاد في مشقة في بعض الامور ورضاه بما
هو اصعب منه في بعض فلا يعلم ان عدم رضاه بالاول لكونه عسرا او العلة لامر اخر ولعل انه لذلك فلا [illegible]
يشقه ويرضاه باخرى لمصلحة خفية واما احتجاج الائمة لنفي التكليف في بعض الامور بانتفاء العسر والحرج [illegible]
عليه بعض الاشياء لقوله سبحانه قل لا اجد [illegible] فان [illegible] لكونه حرجا لا يمكن تحقق الحرج في الحكم بل المراد انه
حرج فيكون داخلا تحت عموم قوله سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج فلا يحكم خلاف الاجماع المخصص [illegible]
[illegible] انه اذا اقتضت المشقة والعسر في فعل [illegible] الحكم بدخوله تحت عموماته سواء كان من ادنى انواعها
او اعلاها او المتوسط فلا يرد ما يستشكل من عدم انضباط قدر الحرج المنفي وان شئت ازيد تفصيل في المقام فارجع
الى عوائد الايام **منهاج** واما الثالث فلا شك في وجوب حمل فعل المسلم وقوله في الجملة على الصحيح والصدق
بمعنى ان الامر في بعض الموارد الكلية كذلك كما في قبول قول ذي اليد ورواية الثقة في الاحكام وايمان ذي العلاج
قبول الشهادة في مواردها والاقرار وتصديق المرأة في حيضها ونحوه وما يوجد في سوق المسلمين من الجلود واللحوم على [illegible]
وما في ايديهم على الطهارة ونحو ذلك ولا كلام لنا هنا لانها امور جزئية لها موضع من الفقه ولا يجب ان يكون منها
قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة والمقصود النظر في انه هل يثبت تلك القاعدة كلية حتى يكون اصلا ويرجع في تلك الجزئيات
وغيرها ام لا حتى يحتاج في كل مورد الى دليل فلا يصح التمسك في اثبات هذه القاعدة باخبار تلك الموارد بل لا بد من دليل
عام فان المتمسكين بتلك القاعدة يستندون الى الاخبار الكثيرة التي يحصل منها اما وجوب حمل امر الاخ على احسنه
او ان المؤمن وحده حجة او وجوب عدم اتهام المسلم والمؤمن او عدم اظنان السوء على الاخ اي عدم العمل بمقتضاه او
عدم ظن السوء بكلمة تكلم بها او عدم تكذيب المؤمن والاخبار لا يفيدان لانها اعم من حمل الخبر على الصدق وفي
الاربعة الاولى وفيها مع الاغماض عن ضعف جميع اخبارها انها وان دلت على لزوم حمل فعل الاخ او المسلم او المؤمن
وقوله على الصحة والصدق ولكن بان انها اخبار اخرى مثبتة لها بغير الظاهر والكاذب في حديثه والخلف [illegible]

ولما القرائن والقواعد المسلمات وحضور جماعة المسلمين كصحيحة ابن ابي يعفور وغيره المتضمن للتهمة الى من حمل القاضي
مطلقا جميع الاخبار على انها بعيد من امر المسلم على حال كرواية الثمالي ومقتضى الجمع حمل الاولى على الظن العادل
الثقة لا ايقانا على اطلاقها مع انها معارضة باخبار اخر منافية لها كرواية عبد الله بن سنان لا يتعرض لحرف
كل الثقة ومقتضاها الفرق بين تمام الوثوق وبين معا ما تقدم ولا جعل البعض الوثوق بمجرد ما تقدم عن الحجة وفي
محمد بن هرون قال سمعت ابا الحسن يقول اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه
ولا شك ان بعد انقضاء زمان الرسول او زمان حضور الامام صار الجور واهله اغلب من الحق فلا يمكن ظن الخير باحد الا
وقد يستند في اثبات تلك القاعدة الى الاجماع وضرورة سعادة واجتناب كثير من الظن والاستقراء والكل ضعيف اما
الاول فلانه وان امكن ادعاؤه في موارد جزئية ولكنه على سبيل الكلية غير ثابت كما صرح به بعضهم كيف ولم
نقف من غير واحد التصريح بالكلية ويمكنك في عدم ثبوته ما ترى من الاكثر في الموارد الخاصة كباب الشهادات
والروايات والاقوال المرفوعة الايدي والاعمال في الطهارات والنجاسات والمنازعات وغيرها
انهم مختلفون ومطالبون في الموارد الجزئية ادلة خاصة فان لم يجدوا يرجعون الى الاصل نعم قد يوجد
في كلام بعض من تاخر ما يستفاد منه كون هذه القاعدة مسلمة والاكتفاء بمجرد ذلك محض التقليد
واما الثاني فلان المنهي عنه هو الظن وهو غير مفيد لما نحن بصدده واما الثالث فلان تمامه لم يتحقق في
ما نحن فيه لكونه مفيدا فانما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصة اخرى او يدعيه ما يوافقه وعلم
ان المناط فيما نحن فيه هو الحمل على الصحة والصدق لا غيرهما والامران منتفيان فان الاخبار الواردة في
هذا المضمار مختلفة فالحكم في بعضها موافق لتلك القاعدة وفي بعضها مخالف لكليتها وفي بعضها
لا يوافقها اصلا كما لا يخفى على المتتبع في موارد النجاسات والشهادات والمنازعات ونحوها وقد ذكرنا
شيئا منها في العوائد ثم في الموارد الموافقة لم يعلم انه لتلك القاعدة بل العلة خصوص المورد او علة اخرى
كما هو الظاهر من التخصيص بخصوص بعض الروايات ولذا تراهم لا يقتصرون في بعض الموارد على موضوع القاعدة
الذي هو المسلم كما في ذي اليد ودعوى العمل بل يسوون بينه وبين الكفار وبالجملة لا دليل على تلك القاعدة
كلية هنا ثم قيل انه على القول بثبوت حمل افعال المسلمين على الصحة يحمل على الصحة عند الفاعل لا مطلقا
على هذا فيبقى ثمرتها في كثير من الموارد وكذا الكلام في الموارد الخاصة كما بيناه مفصلا مع سائر ما يتعلق
بتلك القاعدة في الكتاب المذكور **منهاج** ومما استدل به بعضهم الاستقراء وهو الحكم على
الكلي بما وجد في جزئياته كلا او بعضا الحكم به في سائرها كقولنا الامر صلوة يؤدي على الراحلة لاستقرار
الواجبات من الصلوة فلا بحث الحق وهو على قسمين تام وناقص فالاول وهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات
هو الذي يسمونها بالقياس المقسم عند المنطقيين ولا ريب في حجيته ولكنه لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية والثاني
وهو ما وجد الحكم في بعض الجزئيات على قسمين لانه اما يوجد في اكثرها او لا ويقع البحث في الاول ويقع الكلام
فيه في موضعين احدهما في افادته الظن او القطع والثاني في حجيته اما الاول فصار جماعة الى انه يفيد القطع
وبعضهم الى انه يمكن ان يحصل منه وثانيهما انه لا يفيد الظن مطلقا والثالث وهو الاوفق والمختار والحق العلامة في الاول

ولبس

ان ما كان وجد الحكم فيه في الاكثر يفيد الظن وما لم يكن منه لا يفيد واما الثاني فهو متفرع على الخلاف الاول
اذ لا ريب في حجية القطع كما لا ريب في عدم حجية ان لم يفد الظن وفي الظن خلاف والحق انه في الخلاف الاول وهو
انه لا يفيد القطع بنفسه مطلقا اذ لا دليل قطعي على ثبوت حكم شيء لاخر وان كانا فردين لكلي ولكنه قد يفيد
القطع بسبب انضمام القرائن كشهادة حال او انضمام خبر او غيرهما من هذا الباب كثير من مواضع الاستقراء وقد يكون
القرائن خفية او ظاهرة غير ملتفت اليها والكاشف عنها حصول العلم واما الظن فقد يحصل من غير [illegible] وجدان
الحكم في الاكثر او الاقل بل في الغالب [illegible] في الاستقراء انه لو شاهد جميع الافراد [illegible] يحصل الظن ان اشتراك الافراد في
فهو يحصل الظن بان سبب الاشتراك هو الجامع بينها وقد لا يتنبه وهو انما يكون اذا لم يوجد الا اقل قليل من الافراد
او علم او ظن بان ما يوجد فيه انما هو لامر خارج عن الجهة الجامعة ولا يتوهم انه قد يحصل الظن بوجود الحكم في واحد
من الجزئيات ايضا كما اذا سمعنا حيوانا انه يرى الفيل مدانيا واعلمنا انه لا خرطوم فقط ان جميعه كان من هذا
الظن انما هو من اجل استقراء اكثر انواع الحيوانات ومشاهدة ان ما يكون فرده على هيئة يكون الجميع كذلك واما
في الخلاف الثاني فهو انه ليس بحجة اصالة العدم ودليل على حجية هذا الظن **منهاج** فيما يستدل به بعض العامة
الحنفية الاستحسان والمصالح اما الاول فهو باطل [illegible] ويراد به الدليل الذي يعلل به المستحسن [illegible] واما الاعتماد على
من الادلة واخرجه على الحكم لاجل الاستحسان ومنه قول الشافعي من استحسن فقد شرع فمعرفته على الاول بانه
عند المجتهد حكما حسنا من غير استناد الى امارة شرعية وما يميل اليه قلبه ولم دليل يقتدح في نفس المجتهد ويقصر عنه عبارته
وعلى الثاني انه [illegible] حكم من المجتهد بمجرد كونه مستحسنا عنده وهو ليس بحجة عند الامامية واجماعهم منعقد عليه
واخبارهم [illegible] دليل على حجية واخبارنا مستفيضة في رده ولا ينافي في ذلك ما ذهب اليه كثير من الامامية من
التطابق بين حكمي العقل والشرع لانه يلزم [illegible] من الحسن الواقعي النفس الامري [illegible] عند مجتهد واما المراد في
الاول حسن الفعل المحكوم عليه وفي الثاني حسن الحكم به في نظر المجتهد [illegible] الحنفية والحنابلة بحجيته للامر باتباع الاحسن
وقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو حسن والجواب عن الاول بان المراد الا يرجح الاظهر عند التعارض للاجماع على انه لا يجب
الاتباع عند عدم التعارض بالاحسن وعن الثاني بانه على فرض ثبوته يدل على حسن جميع ما رآه المسلمون حسنا لا كل [illegible]
واما الثاني فهو جميع المصالح وهي ما يوافق الانسان لدنياه او الاخرة او لهما وهي اما ضرورية او لا واضافية [illegible] قطعية
او ظنية كلية او جزئية دينية او دنيوية جلب نفع او دفع ضرر وكذا المفسدة الا ان القسم الاول والمصلحة اقسام [illegible]
ينقسم باعتبار المحل الى الضروري والحاجي والتكميلي للضروري او الحاجي والتحسيني وهو على قسمين ما عدم فيه [illegible]
اعتبار الحاجة واما الا ان اعتبار سلوك النهج الاحسن والاحاجة اليه لقيام غيره مقامه وكما ينقسم باعتبار
الافضاء الى المقصد الى المقطوع والمظنون والمشكوك والمرجوح وما لا يحصل منه المقصد ثم التقسيم [illegible]
[illegible] اما الفعل وتركه او احدهما [illegible] والمصلحة اما معتبرة او ملغاة او مرسلة وحكم الاولين ظاهر والاخيرة
مردودة الا عند مالك لنا ابعد الاجماع عدم الدليل قبل الحكم باعتبار رعاية المصالح قلنا اذا قطع علمها عن [illegible]
قيل اعتبار جنسها يوجب اعتبارها قلنا ممنوع والا لوجب تعميم نقيضه **الفصل الخامس** في القياس وهو في
اللغة التقدير والمساواة وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل الى الفرع بجامع هو العلة او تعدية الحكم من الاصل الى الفرع

لعلة

لعلة متحدة فيهما او اثبات حكم الاصل للفرع لامر جامع بينهما ويعرف عكسها بقياس العكس وهو الا انه يمكن الدفع باندراجه
[illegible] حكم الاصل والعلة والاصل والفرع [illegible] اقسام كثيرة باعتبارات شتى ذكرها القائسون لا فائدة في ذكرها
[illegible] القياس جلي وخفي [illegible] فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع [illegible] والتاثير [illegible]
[illegible] الفارق بينهما ثم [illegible] الحكم والخفي ما ظن فيه [illegible] قياس [illegible] ما قطع بوجود العلة
في الفرع شرط القطع بكون الحكم في الاصل معللا بالجامع [illegible] وجود العلة [illegible] ويكون الحكم معللا [illegible]
[illegible] قياس اولوية وهو ان يكون اقتضاء الجامع للحكم في الفرع اولى من اقتضائه له في الاصل ومقابله وهو ما يكون بعكسه
وقياس مساواة وهو ما يكون الاقتضاء الذي كره مساويا [illegible] منصوص العلة وهو ما علم عليته من كلام الشارع نصا
كان او ايماء او تنبيها ومنه المعلوم بالاجماع ومستنبط العلة وهو ما علم عليته بالاستنباط ثم الفرق بين القطعي [illegible]
على كون المراد بالقطعي ما كانت العلة المقطوع بوجودها في الفرع معينة على سبيل القطع عند الفقيه [illegible]
يكون الجلي اعم اذ يمكن ان يقطع بنفي الفارق ولم يكن خصوص العلة معلوما كما اذا قيل لا فارق بين الحنفي والاعرابي
الا الحنفية والاعرابية وهو غير صالح للفرق [illegible]
[illegible] يتحقق في الحنفي ايضا وان كان المراد بالقطعي ما علم وجود ما هو العلة في الفرع سواء كانت معينة عند
الفقيه ام لا يكون الجلي والقطعي متساويين ويكون كل جلي قطعيا وبالعكس [illegible] الظاهر [illegible] الاول واما الفرق
بين الجلي والقياس بالطريق الاولى فالعموم من وجه فان قياس الاولوية ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع
اقوى وهذا قد يعلم فيه نفي الفارق وهو اذا كان الاقتضاء في الاصل قطعيا وقد لا يعلم وهو اذا كان ظنيا [illegible]
في الفرع ايضا ظنيا وان كان الاقتضاء لكن هذا هو المقتضي في الفرع اقوى وما يعلم فيه نفي الفارق قد يكون
اقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع اقوى منه في الاصل وقد يكون [illegible] من ان كل قياس بالطريق الاولى [illegible]
وحصول الجزم بعده [illegible] في الفرع [illegible] القياس بطريق الاولى [illegible]
تاثير الفارق من جميع الوجوه [illegible]
من القياس [illegible] تنقيح المناط [illegible] كلام [illegible] الجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق
بينهما من غير بيان العلة [illegible] وهو القياس في معنى الاصل وقد يطلق على ما لا ينص على علية في اصل [illegible]
مقابل منصوص العلة [illegible] الجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق مع كون العلة في الاصل [illegible] بالايماء [illegible]
كما صرح به جماعة انه مطلق الجمع بينهما بنفي الفارق مع كون العلة [illegible] سواء [illegible] علة [illegible] او استنباطية
او لا واليه يرجع ما قيل من انه كلما جاز ان يحذف عنه بعض الاوصاف ويعلل بالباقي يسمى تنقيح المناط ثم ان
قطع بالغاء الفارق فهو تنقيح المناط القطعي وهو القياس الجلي كالجمع بين الامة وغيرها [illegible]
والا فظني كالجمع بين القتل بالمثقل والمحدد واذا كان تنقيح المناط مع العلة فان تعدى الى الفرع لاجل العلة يكون
التعدي بالقياس المنصوص العلة وان تعدى بنفي الفارق يكون تنقيح المناط فهو باعتبار الاول منصوص العلة وبالثاني
تنقيح المناط واما [illegible] المسلكين فقال [illegible] العلامة في التهذيب انه [illegible] حجيته [illegible] من اقسام
القياس ويظهر من بعضهم اختصاص اطلاقه بما كان التعدي التعليل لا لنفي الفارق وقد [illegible] انه ليس بقياس

وهو مبني على اخراج ما يقوله بحجية او يقصر بنصوص العلة عن القياس كما ياتي والمراد من اتحاد الطريق وحدة الدليل
بمعنى ان دليل المسئلتين واحد من جهة ان دليل الاصل لاشتماله على العلة نصا او تنبيها فكانه يشمل حكم الفرع ايضا و
اذ عرفت اقسام القياس فاعلم ان اصحابنا بعدما اتفقوا على عدم حجية ما عدا القطعي والجلي والقياس بالطريق الاولى
ومنصوص العلة اختلفوا في بعضها وها انا اذكرها مع بيان عدم حجية ما سواها في مناهج **منهاج**
حجية القياس القطعي قطعية فانا اذا قطعنا ان الثوب النجس لا يجوز الصلوة فيه لنجاسته فاذا حكمنا الى البدن اذا قطع
بنجاسته مقطوع به ولا لم يكن النجاسة علة في الثوب وهذا يتم ما اذا كان اقتضاء الجامع للحكم في الفرع اولى
او ادنى او مساويا وسواء كان القياس قياس علة او دلالة لنه ولكن في قياس الدلالة لا بد من القطع بالملازمة
العلة وبين اللازمين او بوجود احد اللازمين في الفرع ولكن يختص بقياس الطرد لان العلم بوجود نقيض العلة في
الفرع لا يقتضي العلم بوجود نقيض حكمه فيه ايضا واما القياس الجلي فحجيته اجلى اذ قد عرفت ان المراد بنفي الفارق
نفي الفارق المؤثر في الحكم واذا قطع بنوع ذلك يقطع بثبوت الحكم في الفرع من غير احتياج الى توسيط نظر كما في
القطعي واما ما افادته الاخبار من منع العمل بالقياس وحجيته فستعرف دفعها وظهر من حجية القياس الجلي حجية تنقيح
المناط القطعي ايضا لاتحادهما كما مر **منهاج** قد وقع الخلاف بين الامامية في حجية القياس بالطريق
الاولى والمنقول ثلاثة اقوال الحجية مطلقا وعدمها كذلك والتفصيل بالحجية اذا كان قياسا قطعيا والا فلا ثم القائل
بالحجية بين من يقول بانه قياس ومن يقول بانه ليس بقياس والقائل بانه قياس بين قائل بانه قياس جلي فيكون حجة لانه
لابد ان يكون جليا والقائل بانه ليس بقياس بين قائل بانه مفهوم موافقة وقائل بانه منطوق وظهر من بعض ان من يقول
انه حجة وليس بقياس فانما هو فيما اذا كانت العلة في الاصل مقطوعة واما في غيره فلا يقول بكونه حجة وظهر من بعض
اخر ايضا ان القائل بحجيته مطلقة من الامامية من يرجعه الى الجلي والا فلا يقول بحجيته والحق التفصيل ولكنه
في الحقيقة قول بعدم حجية قياس الاولوية بل بحجية القياس القطعي ثم الوجه في الحجية مع القطع بالتعليل ما مر
وفي عدمها مع عدمه ان غاية ما يحصل هو الظن بالعلة والاصل عدم جواز العمل بالظن والقول بان الظن
بثبوت الحكم في الفرع اقوى من الظن بثبوته في الاصل لان اقتضاء الجامع للحكم في الاصل وان كان ظنيا الا
ان الظن لما كان بحيث صار سببا لاسناد الحكم الى الجامع وحصل ظن اقوى منه باقتضائه للحكم في الفرع ظن
ثبوت الحكم فيه اقوى مما ظن في الاصل مع عدم كونه منضبطا الا على ثبوت حجية قياس الاولوية مطلقا باطل لانه ان اريد
ظنية الظن بثبوت الحكم وباسناده الى العلة معينة وكونها مقتضية لذلك الحكم والظن الاقوى الحاصل في الفرع
هو اقوى من الثاني فقط دون الاول فانه مستند الى دليل شرعي مختص بالاصل وبالجملة اشدية اقتضاء الجامع
للحكم في الفرع بعد القطع بكونه مقتضيا في الاصل لا بحد ذاتها ثم لو كانت العلة في الاصل مقطوعة فالتعدي
ظاهر ولكن ح يكون التعدي لاجل القطعية لا الاولوية فيتعدى ولو لم يكن اولى فلا يكون القياس بالطريق الاولى
من حيث هو حجة والحاصل ان حجيته انما يكون من جهة محض كون العلة في الفرع اقوى وكذا ان كان استنباط العلة
من مثل الدوران والسبر فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او من
جهة النص او من دلالة التنبيه والايماء وغير ذلك مما يفيد القطع او يثبت حجيته فلا حاجة الى الاكدية في الفرع

وما ذكر ظهر حجة القائل بالحجية مطلقا واحتج من قال بعدم الحجية مطلقا بانه لو وجب التعدي لما صح التصريح بعلة
مع انه يصح ان يقول الملك لعبده اقتله ولا تستخفه فانه امر بالقتل السالم لجواز الاستخفاف بطريق
اولى مع تخصيصه وفيه انه لم يعلم ان العلة في القتل هي ما يكون في الاستخفاف اولى بل يمكن ان يكون نحو
دفعه وهو يحصل بدون الاستخفاف ايضا وبالاخبار الواردة في المنع عن العمل بالقياس مطلقا وفي خصوصها كان
الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق عن ابان قال قلت لابي عبد الله عم ما تقول في رجل قطع اصبعا من
اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال
عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان كان هذا يبلغنا ونحن في
العراق فنتبرء ممن قال ونقول ان الذي جاء به شيطان فقال مهلا يا ابان ان هذا حكم رسول الله صلعم ان المراة تعاقل
الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين
وقد روي ايضا قوله لابي حنيفة الكوفي لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها
افضل من الصوم ويمكن ان يجاب بان ما علم من الروايات الخاصة منع كون حرمتها قياسا قطعيا اذ ليست علة الحكم بالاصبع
في ثلثة اصابع مقطوعا بها وكذا في الصلوة والصوم وقطع الاربع بعلية شيء من جهة عقل غير مفيد بل لا بد من القطع
بتعليل الشارع من نص او اجماع او استقراء مفيد للقطع او تنبيه مفيد له فان قيل من يقطع بالعلية من جهة عقل يقطع بان
الشارع علل بها قلنا هذا في بادي النظر واما بعد ملاحظة ان بناء الشرع على الجمع والتفريق وعدم احاطة العقل
بجميع المصالح والمفاسد فيزول القطع واما ما يرى من حصول القطع لنا احيانا مع القطع بعد الملاحظة فانما لاجل اجماع
او استقراء او قرائن من غير التفات اليها وما لم يكن كذلك فانما هو بمجرد النظر من غير التفات الى ما في الاحكام الشرعية
من جمع المفرقات وتفريق المجتمعات وتخلف ما يظن انه علة وعدم القطع بذلك انما لكون الناظر بادي الراي او لكون الناظر غير
محيط بقواعد احكام الشرع اما لكونه مبتدئا في تحصيلها او لكونه في زمان لم يظهر الاحكام المشتملة على الجمع والتفريق بعد
كما في اوائل زمان الصادقين عم فان شيوع القياس بين عامة الناس فيها وعدم انتشار الاحكام الحقة فيه زمانهما كان
سببا لعدم القطع بتخلف ما يظن علة لا غالبا واما عن الروايات العامة فمنع كون القياس القطعي قياسا منهيا عنه
وان كان قياسا اصطلاحيا اما لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في القياس بهذا المعنى او لاجل ان مثل ذلك يتحقق فيه الفهم العرفي
كما ياتي فهو حجة لاجل كونه قياسا لا وجب عدم الفهم العرفي ثم انه قد عرفت الخلاف في كونه قياسا او لا فاحتج من قال
بكونه قياسا بان التعدية مستندة الى الجامع لانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم لم يحكم بروه
لا معنى للقياس الا ذلك ويصدق حده عليه ورد الاول بمنع الاستناد الى الجامع بل هي مستندة اما الى الفهم حتى
يكون دلالة الاصل على حكم الفرع بالالتزام وتسميته فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة او الى النقل بجعل
ان مثل قوله سبحانه ولا تقل لهما اف نقل عرفا الى المنع مطلق الايذاء حتى يكون الدلالة المنطوقية ومنه ايضا قوله تعالى
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وقوله عز شانه ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واقول لا يخفى ان هذا هو الذي يقول به
انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى كالتافيف على الضرب وبالقنطار على الدينار وليس شيء منها
على الاولى بانه يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف

اقل مناسبة من الضرب بالجريدة والدرة بالجراءة ما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية ما دونه والدينار اعلى مناسبة بعدمها
ما فوقه ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة والافهام العرفي وقع الخلاف في ان دلالة التنبيه
الاعلى هل هي من باب القياس او المفهوم او المنطوق فمن جعلها من القياس نظر الى استناد الحكم الى الجامع وانه لو قطع
النظر عنه لما حكم بالحكم في الفرع ومن لم يجعلها منه بل من المفهوم منع استناده اليه وقال ان عدم الحكم مع قطع
النظر عنه لاجل ان دلالة الملفوظ على المفهوم مشروطة بمعنى انه سبب استلزام المنطوق المفهوم وانتقال الذهن
من حكم الاصل الى الفرع بتوسط ملاحظة المعنى المناسب وهذا ليس قياسا لان فهم المخاطب هذا المعنى بتوسط
حركة ذهنية يرجع من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر معنى من اللفظ يلزمه حكم الفرع
ومن جعلها من المنطوق نظر الى التبادر اقول لا شك ان من يقول بانه قياس يقول ايضا بان حكم الفرع لازم الجامع فانه
يكون علة والعلة تستلزم المعلول فالفريقان قائلان بلزوم ملاحظة الجامع وبكونه ملزوما لحكم الفرع وموجبا
لاثبات حكمه ويكون النزاع في التسمية فيكون النزاع لفظيا كما نقل عن التفتازاني ايضا الا ان يقال ان مجرد ذلك
غير كاف في كونه قياسا بل يشترط فيه ملاحظة كل من الاصل والفرع من حيث انه اصل وفرع وملاحظة الجامع من
حيث انه علة وموجب وملاحظة العلية فمن يقول بانه قياس يقول بانه يلاحظ فيه هذه الامور ومن ينكره ينكرها
والحاصل ان انتقال الذهن من اللفظ الى المعنى الالتزامي ليس مشروطا بشيء الا فهم المعنى الملزوم مع العلم بالملازمة
وان لم يلتفت الى علتها بخلاف القياس فانه مشروط بامور اخر من كون الامر الفلاني سببا لثبوت الحكم في الاصل و
هو متحقق في الفرع فيتصور اصلا وفرعا وعلة وكونها علة وتحققها في الفرع وعلى هذا فيمكن جعل النزاع معنويا
ويظهر حجة كل من القول بانه قياس او مفهوم واما من جعله من المنطوق فنظر الى التبادر والترجيح القول بمفهوم الموافقة
لثبوت الالتزام وكون الانتقال واستناد الحكم الى الجامع وملاحظته من حيث انه جامع خلاف الاصل واما التبادر فكونه
من جهة اللفظ الذي هو علامة الحقيقة ممنوع بل هو من قبيل تبادر سائر المفاهيم ومنه يظهر جواب صدق حد القياس عليه
ايضا لتوقفه على ملاحظة الجامع وهي ممنوعة واما حجة من يجعله قياسا جليا فظاهر بكونه قياسا فقد ظهر في اول البحث

منهاج اختلفوا في حجية القياس المنصوص العلة والنزاع فيه يحتمل ثلثة وجوه الاول انه اذا علم ان العلة
التامة والداعي المستقل لحكم شرعي هل يحكم بثبوت الحكم في كل موضع ثبت فيه العلة اولا والثاني انه اذا نص الشارع على
علة حكم ونص على علية شيء من غير ضم شيء آخر معه مثل الاسكار علة لحرمة الخمر فهل يحكم بكونها مستقلة ام لا وحاصله ان علل
الشرع هل هي مستقلة ام لا وهذا هو الذي يظهر من كلام السيد والثالث انه مثل قوله حرمت الخمر لاسكارها او لانه مسكر هل
يدل على ان العلة هي الاسكار او يحتمل ان يكون للخمر مدخلية في الحرمة وحاصله يرجع الى ان المراد من هذا اللفظ هل هو مستقل
الاسكار ام لا وهذا هو الذي يصح العلاوة بكونه محلا للنزاع اما على الوجه الاول فالحق حجية منصوص العلة مطلقا لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة هي التي لا يحتاج في اقتضائها المعلول الى امر آخر فاينما تحققت يتحقق قطعا الا
انه لا خلاف فيه ايضا واما الوجه الثاني فاما يكون المراد منه انه هل يمكن ان يكون العلل الواردة في الشرع مستقلة ام لا بل كل
علة شرعية غير مستقلة او انها هل تحمل على الاستقلال اذا لم يكن معها ما يدل على عدم استقلالها ام لا فان كان الاول
فامكان الاستقلال ظاهر لعدم المانع وان كان الثاني وحاصله انه اذا ثبت من الشرع ان الامر الفلاني علة فهل يحكم

بكونها

بكونها علة مستقلة حتى يثبت الحكم المترتب عليه في كل مورد ثبت هذه العلة ام لا ويرجع النزاع الى
النزاع في اللفظ اذ يرجع الى ان لفظ العلة او ما يدل عليها اذا وردت على شيء فهل معناه العلة المستقلة
ام لا والحق انها ظاهرة في العلة المستقلة اذ غير المستقلة ليست علة حقيقة بل العلة الحقيقية هي المستقلة فاذا ثبت من الشرع
كون شيء علة يجب حمله على حقيقته وايضا لا شك في ان المتبادر من قولنا شرب السقمونيا علة للاسهال انه لا يحتاج الى امر
آخر وكذا من قولنا وقع الاسهال لشرب السقمونيا وامثال ذلك ولذلك لو ضرب المولى عبده وقال علة ضربي اياك ضربك
زيدا او ضربتك لانك ضربت […] فهم منه عدم جواز الضربة مرة اخرى ولو ضربه ثانيا يخاف الضرب ولو لم يحض هذا النزاع
بما يكون العلة تامة وفي الاستقلال بل قيل هل يحمل العلل الثابتة من الشرع على الاستقلال ام لا فنقول انها على اقسام
ثلثة لانه اما يكون ظاهرها الاستقلال او عدمه او لا يعلم شيء منها كما اذا ثبت بالاجماع ان علة وجوب غسل اليد في
من البول عند الصلوة نجاسته ولكن وقع الخلاف في ان العلة هل هي نجاسة بدنه او النجاسة مطلقا وجعل على علة الاستقلال
لا يساعد عدم ثبوت الحكم ما لم يعلم ثبوت علة وهو غير معلوم على الفرض واما الوجه الثالث اعني النزاع في ان مثل حرمة
الخمر لاسكارها او لانه مسكر هل يدل على ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار او الاسكار الخاص وبعبارة اخرى هل
يدل على عدم مدخلية خصوصية المحل ام لا اختار العلامة دلالته على عدم مدخلية المحل وقال والدي العلامة في بعض
دلالته عليه واحتمال مدخلية المحل لا يدفع الا قرينة خارجية وهي النفي فان الحق فيه وحاصله [illegible]
ان المتبادر من مثل قوله لانه مسكر او لاسكاره ان العلة هي نفس الاسكار فقط من غير مدخلية لخصوصية المحل وقيل
ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر ان ذلك لاجل انه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا
الفرد الخاص من المسكر وكذا قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه انه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار
لا لاجل الاسكار المختص بالخمر وتوضيح ذلك ان الفصل قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من
افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر والمتخذ من العنب فاذا اشتققنا احد الكليات […] فقد يدعيه مقصود به حكم
عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيقال حرمت الخمر لاجل اسكارها لا لميعانها ولا لكونها
ماء العنب وقد يريد المقصود من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فيقال حرمت الخمر لاجل
الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر اي المعنيين والانصاف انه هو الاول
والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه انتهى اقول نعم الانصاف ما ذكره والمتبادر علية مطلق
الاسكار ولو سلمت قلت المتبادر من قوله حرمت الخمر لاسكارها او لانه مسكر حرمة كل مسكر وكذا من قوله حرمت
او العلة المحرمة هي الاسكار او قوله يسكر فهو حرام او غير ذلك مما يدل على العلية ويكفي في اثبات التبادر دون
قول من يقول اكرم زيدا لانه ابن عمرو اذا كان له ابن اخر يستحق للاهانة فان قلت وان كان المتبادر ذلك ولكن
الثابت منه ليس الا علية الاسكار مثلا وذلك لا يدل على ثبوت الحرمة لغير الخمر لجواز ان يكون فيه مانع عن ثبوت الحكم
قلنا دفع المانع ايضا جزء العلة فاذا دل هذا على كون الاسكار علة تامة فلا يكون ثم مانع والا لكانت العلة الاسكار
ودفع المانع فان قلت سلمنا الجميع ولكن لا تعدية العلل بالقياس يمنع عن اثبات الحكم في غير المحل المنصوص قلنا هذا
اذا قلنا ان ذلك قياس وهو ممنوع بل هو مدلول كلام الشارع اما بالمطابقة او الالتزام فانا نقول ان المتبادر

من امثال ذلك ثبوت الحكم لجميع ما فيه العلة او التبادر العلية وهي مستلزمة لثبوت الحكم لجميع ما يكون العلة فيه متحققة
فهو في الحقيقة قضية مستفادة من الشرع يندرج تحتها ما هو من افراده وليس هذا لكونه قياسا عرفا فان الادلة لا تثبت حرمته
لانه فرع ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم وما يشمله ولم يثبت ذلك ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا
ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط سيما ومن المعلوم ان ردعهم انما كان عن العمل بما احدثوه وابتدعوه من
قبل انفسهم ومن جهة عدم علم القاصر لقصور العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الخفية ولم يحصل من تمسك
بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع وكما ان منصوص العلة ليس من القياس كذا القياس الجلي
ايضا لان القطع بالغاء الفارق لا يبعد ان يكون مستندا الى دليل شرعي ومجرد حكم عقولنا بعدم تاثير غيره كما عرفنا انها
لا تبلغ الى مصالح الاحكام فهو لازم نفي تاثير الفارق ثبوت الحكم للفرع ايضا اذ بعد نفي تاثيره يبقى الحكم المنعقد
المشترك فالدال على ثبوت الحكم في الفرع هو الدليل الدال على نفي تاثير الفارق وكذا التنبيه عليه بالالتزام ومن هذا يظهر
ان تنقيح المناط القطعي ايضا كمنصوص العلة والقياس الجلي ليس من القياس وكذا القياس القطعي بالطريق الاولى
لان القطع بالعلة لا يحصل الا من جانب الشارع وعلى هذا فلو اخرجت هذه الاقسام من تحت القياس وادخلت في باب
المفاهيم وسمي منصوص العلة والقطعي بمفهوم العلة حيث ان المفهوم من التعليل ثبوت الحكم للفرع والجلي وتنقيح
المناط بمفهوم نفي الفارق لكان اولى وانسب بمراعاة طريقة المذهب وابعد عن مشاركة العامة وتوهم مخالفة
النواهي عن العمل بالقياس ولعل هذا هو السر في عدولهم الى التسمية باتحاد طريق المسلكين وقد ظهر ايضا مما
ذكرنا من ان اولوية اقتضاء العلة لا تاثير لها في التعدي ومن ان القطع بالعلة لا يحصل من غير جهة الشارع
انه لا حاجة الى تكثير الاقسام بل يكون الحجة من اقسام القياس هو الجلي ومنصوص العلة وان شئت سميت الاول
بتنقيح المناط والثاني بالنص على التاثير **فائدة** قد عرفت ان معرفة العلة اما يكون بالاستفادة من
الشارع او بغيرها اما الاول وهو المعتبر عندنا لا غير فاما يكون بالاجماع او بالكتاب او بالسنة فالمستفاد
من الاجماع كما ان التعدي من قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة
عن المسجد وغيرهما لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة من الاجماع فيجب الاحتراز
عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلية بصريح اللفظ الدال عليها
بالوضع كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لسبب كذا او لانه كذا او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ودونها
في الظهور اللام والباء وان كانتا ظاهرتين ايضا او يستفاد بالايماء والتنبيه وهو ما لزم مدلول اللفظ
فكل لفظ كان التعليل لازما من مدلوله كان من الاخذ العلية بالتنبيه والايماء والمراد بلزومه اعم من ان يكون لازما
لمدلوله الافرادي او التركيبي مثلهم بوصف لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا ومنهم من خص الايماء بالثاني
ومرجعه الى ان اقتران الوصف يكون دالا على التعليل وهذا مراد من جعل ضابط الايماء والتنبيه ان كل
اقتران بوصف لو لم يكن هذا ونظيره للتعليل لكان بعيدا ثم ان للايماء مراتب منها ما مر من الاقتران
بوصف لو لم يكن هو او نظيره لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد فتارة لكونه نفس التعليل
قصة الاعرابي الذي قال للنبي ص هلكت واهلكت فقال ص ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار

رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للكفارة والا لزم اخلاء السؤال عن الجواب
وتاخير البيان فكانه قال اذا واقعت فكفر وكما ان هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك تقديره وان كان
دونه في الظهور لحصول الاحتمال بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني
ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه والفرق قاطع بان الوقاع لكن قد يقطع باستقلاله
بالاثر وقد لا يقطع ومثال النظير قصة الخثعمية حيث قال للنبي ص ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة
الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك
قالت نعم فقال ص فدين الله احق بان يقضى فنبه بذكر نظيرها اي المسألة وهو حق الناس على التعليل
به اي كونه علة النفع والا كان ذكره مستبعدا ويحصل منه التنبيه على ان نظيره وهو دين الله مثله علة
كذلك ومنها ذكر وصف لو لم يؤثر في الحكم ولم يحمل على التعليل كان عبثا سواء كان ذكر الوصف ابتداء من
غير تقدم سؤال كقوله ص وقد قرب اليه ماء نبذت فيه تمرات تمرة طيبة وماء طهور فلو لم يعتبر كون بقاء اسم الماء عليه
او طهارته علة لجواز الوضوء كان ذكره لغوا والكلام عن مثله ممتنع او بعد سؤال كما روي انه ص امتنع من الدخول على قوم وعندهم كلب
فقيل له انك تدخل بيت فلان وعندهم هرة فقال انها ليست بنجسة انها من الطوافات وكون التعليل هنا
مفهوما من لفظ ان غير ضائر اذ لو قدر انتفاؤه يبقى فهم التعليل ايضا ومنها ان الحكم بعد العلم بثبوت وصف كقوله ص
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذن ومنها الفهم من اذن لا ينافي كلامه ومنها
الفرق بين شيئين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان او مع ذكر احدهما مثل
قوله القاتل لا يرث او بغاية مثل قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن او بالاستثناء نحو قوله تعالى فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون او الشرط نحو اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم او بالاستدراك نحو قوله لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ومنها اقتران الحكم بوصف مناسب بنفسه مثل اكرم العلماء
او بالالتزام مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان فان الغضب مستلزم لتشويش الفكر المناسب لعلية النهي عن القضاء
والتعجيل للجوع والالم المفرطان مثلا دون الغضب اليسير واما ما قال الخصم لا يقضي وانت غضبان يحكم بعدم قضاء
غيره ايضا حال الغضب فالمراد بالوصف المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان
يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة ولا شك في اعتبار المناسبة الواقعية المصححة للحكم
للعلية وظهورها عندنا في هذا القسم والا لم يكن منه واما مطلقا فظهورها غير لازم اذ نفس ترتب الحكم على الوصف
ينبه على العلية وان لم يكن مناسبتها للحكم ظاهرة عندنا وانا نقبح اهان العالم واكرم الجاهل ومنهم من جعل مناط
الايماء كما مر هو الاول وجعل جميع هذه الاقسام تحته وفي رجوع جميعها اليه خفاء ثم ان فهم التعليل من جميع
ما ذكر انما هو لاجل فهم العرف والتبادر وقد يحصل من اقسام الايماء ما دخل فيه الفاء اما في الحكم ويكون العلة
متقدمة او في الوصف فيكون الحكم متقدما اما في لفظ الشارع او الراوي مثل السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وزملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما ومثل سها فسجد وقيل في بيانه ان فهم العلية
من الفقيه المستفاد من لفظة الفاء ولا يخفى ان مجرد وقوع حكم عقيب وصف لا يستلزم العلية

العلية اصلا فانه اذا قيل اكل فذهب لا يدل على علية المتقدم للمتاخر وكذا لا يستفاد العلية من لفظ الفاء فانه لو قال
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او فحكموا بكلهم هم محرومون كذا يفهم العلية ايضا فهذه الامثلة ايضا من امثلة القسم
الاول واما الثاني وهو ما كانت العلية مستفادة من غير الشارع بل بالاستنباط وهو الذي اجمعت الشيعة على بطلانه
فهو عند القائلين به على اربعة وجوه الاول المناسبة وهي تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة من ذاته من
دون نص او ايماء على العلة كالعدوان في القتل لشرع القصاص ويسمى اخالة وقد يسمى تخريج المناط ايضا
اثبات العلية في الفرع تحقيق المناط والتحقيق ان تعيين العلة في الاصل بمطلق الاستنباط سواء كان بالمناسبة او
غيرها واثبات الحكم فيه لاجلها يسمى تخريج المناط واثباتها في الفرع تحقيق المناط الثاني الشبه وحقيقته انه لا ان
الوصف كما يكون مناسبا فيظن بذلك كونه علة فكذلك قد يكون شبيها بالمناسب فيفيد ظنا ما بالعلية واختلفوا في تفسير
الوصف الشبهي حتى قيل لا يمكن تحريره في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود والاكثر ذكروا له الحد ثم اقترحوا
وحدوه بقولهم ما يوهم المناسبة وليس بمناسب ومثلوا لها بما المناسب التفات الشارع اليه في بعض الاحكام
ما ناسب الحكم بالتبع او ما نظن استلزامه لمناسب له عبر عنه بانه الوصف الذي لا يوهم المناسبة او بالرد الى
الحكم لا ذاته لا تبعا او ما لا يظن استلزامه لمناسب فالشبهي المناسبة والطرد والثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
الصالحة للعلية في الاصل وابطال علية غير الاخير فالحصر راجع الى التقسيم والابطال الى السبر لانه في الاصل اعتبار عمق الجراحة
والمسبار حديدة يسبر بها لذلك والمراد به هنا اعتبار كل وصف من الاوصاف المعدودة وابطال علية ما خرج عن
المدعى فان قطع بحصر الاوصاف وابطال علية غير المدعى ولا يمكن ذلك الا بمعونة الشرع فقطعي والا فظني راجع الى
الاقسام المتقدمة والا فظني مردود والرابع الدوران ويسمى الطرد والعكس وهو التلازم في الوجود والعدم
في محل واحد كما في الاسكار والتحريم او في محلين بان يكون التلازم الوجودي في محل والعدمي في اخر كما في الكيل في
التفاضل ثم تلك الوجوه الاربعة مشتركة في عدم افادتها القطع بالعلة بانفسها ولكنها قد تفيد الظن ولكن لا حجية
فيها لعدم حجية الظن الا ما دل عليه دليل مع ان الدليل قام على بطلان تلك الظنون منهاج ما علم
مما ذكرنا حجيته من اقسام القياس وان شئت قلت قياس مستنبط العلة باقسامه عندنا معاشر الشيعة باطل واثبات
احكام الشرع به غير جائز ولم يخالف الفقهاء منا احد الا ابن الجنيد في قديم امره ونسب السيد في بعض رسائله الى الفضل
بن شاذان ايضا ما يطلق القياس كذلك واما ما نقل عن اصحابنا فقد عرفت انه ليس بقياس وخالف فيه اكثر العامة
ونقل عن القاساني والنهرواني والنظام انكار حجية غير المنصوص العلة والقياس بالطريق الاولى ودليلنا على بطلانه
وجوه منها اجماع الفرقة الطاهرة حتى قال بعض العامة قد اشتهر عن اهل البيت انكار القياس كما اشتهر عن ابي حنيفة
والشافعي العمل به ومنها الاخبار العامية فانه نقل البخاري وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال تعمل هذه الامة برهة
بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وروى صاحب المحصول عنه صلى الله عليه وآله انه قال ستفترق
امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ومنها الاخبار
المتواترة الواردة عن اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم وهي الحجة لنا حقيقة ولاشتهارها لا حاجة الى نقلها بل
اشتهرت وبلغت الاجماع القطعي بحيث لا يحتاج الى التطويل في ابطاله بل هو من ضروريات مذهبنا يعلمه كل مخالف

ومؤالف ومنها الذم على اتباع الظن او غير العلم في الآيات والاخبار الكثيرة خرج ما خرج بالدليل فبقي
الباقي والقول بانها واردة في اصول الدين ممنوع ولو سلم فخصوص بعض الآيات واما ما قيل من ان الاصل في الاحكام
الفقهية جواز العمل بالظن لا حرمته لانه طريق لا يكاد يمكن اتمامه فكلام ضعيف كما ياتي في مبحث الاجتهاد وفيما
من ذلك ما ذكره هذا القائل للخلاص عن اشكال استثناء القياس بعد تسليمه افادة القياس للظن وقوله بان الاصل
ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروه مكابرة حيث قال نحن نثبت ان حرمة العمل بالقياس بالاجماع
والضرورة والاخبار ثم نقول ان الاصل جواز العمل بالظن وبذلك نتخلص عن الاشكال لانه دليل وجوب عمل
المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل العقلي لا يقبل التخصيص
فكيف يستثنى من ذلك القياس انتهى وفساده اظهر من ان يحتاج الى البيان بل لا محصل له اصلا لان الدليل العقلي
القطعي ان كان شاملا للقياس فلا يمكن اثبات حرمة العمل به لا نقلا ولا شرعا وان لم يكن شاملا
له فلا اشكال والتوضيح ان اجراء الدليل العقلي ليس باختيار شخص حتى يجعل الثابت خلافه متقيدا في فردها لا ثم يجري
الدليل العقلي فانه ان كان جاريا في هذا الفرد لا يفيد تقديم اجرائه وتاخيره والا فلا ورود لاشكال كما هو هنا
فنقول ان ترجيح المرجوح وان كان بالضرورة الظنون وغيرها مما دل حجية الظن العقلية ان كان قبيحا عقلا مطلقا فكيف
يكون فيما سار مرجوحا بالقياس ايضا ويجب علينا العمل به وكما انه اذا فرض تواتر الاخبار وثبوت الاجماع القطعي على فرد
من تكليف ما لا يطاق كالطيران الى السماء فانك تأول الاخبار والاجماع قطعا فكذا هنا ولو كان هذا الترجيح قبيحا
عقلا كيف يجوز نسبته الى الشارع نعم لو كان هناك دليل عقلي على قبح ترجيح المرجوح من غير جهة القياس لم يرد كلام
وابن هذا فان قلت تعبد الشارع لا يكون خلاف القياس مرجوحا قلنا هذا اعتراف بعدم افادة القياس الظن
ولو بملاحظة نهي الشارع وهو لا يقبله بدعوى ان النهي لا يرجح على الشارع حيث انه امارة تدرك الراجح وان قلت لعله لم يكن
راجحا عنده وان كان راجحا عندنا ولا عبرة في امر بترك الراجح عندنا بعد جعله كونه راجحا عنده قلنا فيفسد اصل الكلام
اذ يجوز مثل ذلك في كل راجح عندك وكذا الكلام في سائر الطرق واني لي بالكلام ثم ذلك في هل اجمع العامة
ضعيفة في نفسها فكيف مع معارضتها الاجماع القطعي فلا ترك كما ذكرنا المقصد الرابع في النسخ وهو
لغة الازالة وقيل النقل وفي العرف رفع حكم شرعي واقعا او ظاهرا بدليل شرعي متاخر فخرج بالشرعي الاصل والرفع
بمثل الموت والاستثناء ولا يلزم التقييد بعين لانا لا لكان ثابتا لاخراج المحدود الى الوقت والوارد بصيغة الامر على الدوام
وعدم افادة التكرار اذا بين انتهاءه بدليل الخواص كفاية الرفع في اخراجها والتقييد بقولنا ظاهرا ليدخل ما لو كان الحكم
منقضيا في نظر الحاكم واقعا ولو علم المكلف لم ير بعده باقيا فانه نسخ عرفا وان لم يكن رفع واقعا وقيل النسخ بيان انتهاء
شرعي الخ وفيه انه يصدق على ما يكون الحكم ذا نهاية بعد الامد مع انه ليس نسخا عرفا والرفع الظاهري داخل في
بيان الانتهاء ولكنه التراخي منهاج قد علم بما ذكر ان النسخ قد يكون واقعيا وظاهريا والذي يتعلق
بالاحكام الشرعية هو الثاني واما الاول فممتنع عقلا لان الله سبحانه اما يعلم الدوام وعدم الانقطاع فلا يكون هنا
رفع واقعي والا لزم جهله سبحانه او يعلم عدم الدوام فينتهي الحكم بذاته والا لزم تغير علمه سبحانه فلا يكون رفع ايضا
القول بانه سبحانه علم عدم الدوام ولكن لا يلزم منه انتهاء الحكم بنفسه لاحتمال تعلق علمه بانقطاعه برفع الناسخ اياه

مدفوع بان تعبده سبحانه بعدم الدوام يكون الحكم مرتفعا بنفسه لا بالناسخ اذ لا حكم ثم بعد الامد حتى يرفعه الناسخ
ويكون الناسخ مبينا لانتهائه لنا لا رافعا له في الواقع ثم ان المانعين من جواز النسخ عقلا هم طائفة من اليهود ان
ارادوا الاول فهو غير كما هو المستفاد من اكثر ادلتهم فلا كلام معهم وان ارادوا الثاني فلا وجه له لعدم دليل
على امتناعه فان قيل الحكم الاول لا بد له من لفظ دال عليه فهو اما مقيد بابدا او مطلق او موقت وعلى التقادير
لا يمكن تحقق النسخ فيه اما على الاول فظ وكذا على الثاني لان الامر المطلق يقتضي ان يكتفى بمرة واحدة
واما على الثالث فلانه يستلزم التناقض ويؤدي الى نفي الوثوق بتابيد حكم وكذا امتناع تابيد شيء بدليل
انه سينسخ امر لا والاول تناقض والثاني اغراء قلنا نختار الثالث ولا يلزم شيء مما ذكر كما في التخصيص المنفصل
فان الدال على التابيد كالعام وتقدمي لانه انما يلزم لو قيد به الحكم لا المحكوم وفيه نظر وقد منع طائفة
اخرى منهم جوازه سمعا والظاهر ان مرادهم النسخ من نسخ شريعة موسى خاصة وما تمسكوا اليه من النقل غير ثابت
ومعارض بما يدل على خلافه هذا ولا شك في وقوع النسخ مطلقا للقطع بنسخ الاديان بعضها لبعض ولورود
في التورية من امر ادم بتزويج بناته بنيه وتحليل كل دابة لنوح حين خروجه من الفلك ووجوب الختان
على بني اسرائيل كل يوم واحد يكرع و وحرمتها كما في السفر الثاني من التورية وقد وقع الكل اجماعا ولا
في وقوعه في شرعنا للاجماع والايات والاخبار وخلافا في ابي مسلم الاصفهاني لا اعتداد به
احتجاجه بقوله تعالى لا ياتيه الباطل باطل اذ [illegible] لا يطابق الواقع وايات القبلة والعدة والثبات والوصية
والوصية للاقربين حجة عليه منهاج نسخ حكم الشيء قبل فعله وبعد حضور وقته بتمامه والتمكن من فعله
جائز وفاقا لجميع من قال بجواز النسخ لعدم المانع ومخاطبة العصاة والكفار بالمنسوخ والناسخ وتقييد الوقت تماما
لان قبله لا يصدق حضور الوقت ولا فرق في ذلك بين المضيق والموسع فان الموسع ايضا لا يجوز نسخه قبل تمام وقته
على القول بعدم جواز النسخ قبل حضور الوقت والمراد من التمكن انقطاع المانع الذي يمنع التكليف معه واما قبل
حضور وقته ففيه الخلاف فمنعه اكثر اصحابنا منهم السيد وجميع المعتزلة والصيرفي وجوزه الحنفية والاشاعرة
استدل الاولون بانه لو جاز لزم جواز البداء لوجود شروطه الاربعة وهي اتحاد الفعل والوقت والمكلف والمكلِّف
واختلاف المطلوب معه غير معقول وبانه لو اتحد وقت الامر والنهي لزم تواردهما على واحد [illegible] فلا نسخ
اتحاد وقت المتعلق دون التعلق لا يفيد لتبعية الامر والنهي للحسن والقبح في المتعلق لا في التكاليف الابتلائية
واحتج الاخرون بان كل نسخ قبل وقت الفعل لان النسخ انما يكون لما [illegible] بعد [illegible] الخليل الذبح والنسخ قبل التمكن
[illegible] الامر بخمسين صلاة ليلة المعراج ونسخ ما عدا الخمس قبل الوقت وبقوله سبحانه يمحو الله ما يشاء وبجواز [illegible]
[illegible] الامر في وقت دون اخر وبناء على ان النسخ للرفع بالموت وهو جائز قبل حضور الوقت اقول محل النزاع
ان كان نسخ التكليف الحقيقي بفعل في وقت فهو غير جائز مطلقا سواء كان قبل حضور وقته او بعده وان
كان نسخ التكليف الظاهري كالامتحاني فهو جائز كذلك لعدم المانع وعدم كون ذلك نسخا واقعا
لا يضر اذ لا مشاحة في الاصطلاح واما انكار جواز التكليف الامتحاني فهو امر اخر وقد عرفت دفعه
في المباحث السابقة والقول بان الامتحان انما يكون ممن لا يعلم العواقب مردود بان الفائدة لا تنحصر

في حصول العلم للامر والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد والا لزم الاغراء مدفوع بانه قد يحسن
نفس الامر والتوطين وانما يتم قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة وفي بعض الاجوبة
تاييد لذلك ايضا فان قيل محل النزاع التكليف الحقيقي ولكن رفعه تارة يكون بان يكلف بشيء في وقت
واقعا ويرفع التكليف به في ذلك الوقت او مطلقا وهذا لا يجوز لا بعد حضور الوقت ولا قبله واخرى بان يكلف
بشيء واقعا ولكن كان دوامه مطلقا او الى امد ظاهريا ويرفع الاستمرار الظاهري لذلك التكليف الواقعي
مطلقا او الى الزمان المخصوص وهذا لا يجوز قبل حضور وقته اذ لا يكون ثم تكليف حقيقي لاستلزامه البداء
ويجوز بعده لان المرتفع حقيقة هو الاستمرار الظاهري للتكليف الواقعي قلنا المرتفع ثم ايضا هو التكليف الظاهري
وهو الفعل بعد زمان النسخ واما الواقعي وهو الفعل قبله فلم يرتفع وكذا مطلق الفعل مع قطع النظر عن الوقتين
فلا يعقل فرق بينه وبين ما كان اصل التكليف ظاهرا مطلقا فلا وجه للتخصيص بالاول ومنع جواز النسخ
قبل حضور وقته ولو قيل مرادنا من النسخ مثل ذلك لعاد النزاع لفظيا وهو الظاهر منهاج
نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بالمثل والغاية صور تسع ثلثة منها نسخ المثل بالمثل وهي
جائزة بلا خلاف ممن يجوز النسخ ونسخ الكتاب بالمتواتر وهو ايضا جائز لعدم المانع خلافا للشافعية
لقوله سبحانه ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها دل على ان ما ننسخ به القرآن يجب ان يكون خيرا
او مثلا والسنة ليست كذلك وايضا الضمير في نأت لله سبحانه فيجب ان لا ينسخ الا بما اتى به وما هو الا
القرآن ولقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله والنسخ تبديل والجواب عن الاول ان المراد بما ينسخه هو

الحكم الثابت بالاية لانها اذ لا تفاضل في القرآن ويمكن ان يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا من الثابت
بالاية المنسوخة او مثله باعتبار اكثرية المصلحة او مساواتها ومخافة الاتيان الى الله خير منها او مثلها اذا ما يأتيه الرسول

هو ما اتاه وبمعنى الثاني ان الظاهر من التبديل وضع ما هو بدل مكان ما انزل ونسخ المتواتر بالكتاب والاحاد
جائز لا خلاف في جواز هذه الثلثة اعني نسخ الكتاب والمتواتر بالاحاد ففيها خلاف فالاكثر على المنع للاجماع

الصحابة على رد خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب والمتواتر قال علي عليه السلام لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي
بوال على عقبه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت والطلاق ترك

القاطع بالظنون ويرد الاول بمنع الثبوت والثاني بامكان المساواة من جهة او بحصر دلالة الخبر وبعض العامة
على الجواز واختاره بعض متاخري اصحابنا قياسا على التخصيص والمرجع في مواضع واولوية اعمال الدليلين

وفي الكل نظر ولاجل ذلك توقف والدي العلامة ره في التجريد والحق المنع على القول بكون النسخ رفعا

واما لعدم دليل على حجية مثل هذا الخبر والمستفيضة الدالة على ان كل خبر لم يوافق كتاب الله وسنة نبيه

فهو باطل وزخرف والجواز على القول بكونه رفعا ظاهريا لاندراجه بكونه بيانا كالتخصيص فيدل على جوازه

جملة ما دل على جوازه ثم ان المراد بكون الخبر ناسخا ان يكون نفس الخبر متضمنا لحكم يكون خلاف حكم الكتاب

والسنة واما اذا كان الخبر دالا على ان الاية الفلانية مثلا منسوخة بكذا فلا شك في جواز النسخ به

عند القائلين بحجية الخبر الواحد هذا حكم الكتاب والسنة واما الاجماع فقد ذهب الاكثر من الفريقين الى

انه لا ينسخ ولا ينسخ به لوجوه بينة الوهن جدا والحق ثبوت الحكمين لامكان وقوع الاجماع وانعقاده

في زمن الوحي وجواز ورود النص بعده وقبله والناسخية ممكنة في المنعقد بعد زمان الوحي ايضا

ثم ان للنسخ مسائل اخرى قليلة الجدوى واسقاطها هنا اولى واحرى ومن ارادها فليطلبها من مجامع الفريقين

المقصد الخامس في الاجتهاد والتقليد وغيرهما وفيه فصول الفصل الاول في الاجتهاد وفي اصطلاحهم

اطلاقان احدهما الفعل الصادر ممن له ملكة الاستنباط والمراد به من عرفه باستفراغ الوسع واشار الى تحصيل الملكة
من شرائطه وثانيهما الملكة بمعنى قوة رد الفرع على الاصل كما يقال فلان مجتهد يراد انه صاحب القوة وان لم يستنبط
بعد مسئلة ونظر اليه من حده بالملكة وقد عرف على الاطلاقين بتعريفات منتقضة طردا او عكسا والاصح على الاول
انه صرف صاحب الملكة الاستنباطية نظره في ترجيح الحكم الشرعي الفرعي وعلى الثاني انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم
الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة قال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام
عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حاله انه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام
تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة ويجعله مراده من الحال ان يكون عارضا غير الانفكاك
ولم يتمكن من الاستنباط المراد بعده فانه لا يسمى اجتهادا وكما ان بخلاف الذي بدل ما لاجزئيا الاجماع لا تفاق
ولم يبذل بعده ولم يكن ناشيا من قوة نفسانية تبعثها عليه لا يسمى اجتهادا ومن هذا يظهر فساد ما قيل بعد
نقل كلام الفاضل انه يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف
التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثر انتهى فانه لم يحصل المراد بالحال وحمله على العمل والفعل نعم يرد على
الفاضل ان اسناد الاخراج الى الجنس غير متعارف ثم ان القيد الاخير لادخال من له تلك الملكة من غير
ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او عدم استحضار الدليل ونحو ذلك
ثم ان ما ذكر هو معنى الاجتهاد اجمالا واما حقيقته تفصيلا فتفصيله مترهما انه لا ريب في ثبوت التكليف
وبقائه الى يوم القيمة ووجوب اطاعة الله وحججه واطاعتهم يتوقف على درك احكامهم وهو
لا يحصل الا بالنظر الى كونها ادلة وما وصل الينا منها من صاحب الشرع ينحصر في الكتاب والسنة و
الاجماع والادلة العقلية وبعض اقسام القياس ولا ريب في ان استخراج الاحكام منها
يتوقف على مقدمات فان الاولين وردا بلسان العرب فلا بد من فهم معاني مفردات
الفاظهم المتوقف على اللغة واشتقاقها ومعاني صيغهم المختلفة المتوقف على الصرف ودرك معاني تراكيبها
المتوقف على النحو وايضا فيها حقيقة ومجاز وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ومنطوق
ومفهوم وناسخ ومنسوخ وفي الاول محكم ومتشابه وفي الثاني قول وفعل وتقرير وفي القول احاد ومتواتر
وكذا من الادلة الاجماع والقواعد العقلية ولكل منهما اقسام بعضها حجة وبعضها ليس بحجة وكثيرا ما يقع
التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح ولا يمكن الاستنباط بدون معرفة تلك الامور التي يتكفل
بيانها علم الاصول ثم في الاخبار مقبول ومردود ومعرفة كل منهما يتوقف على معرفة رواتها وناقليها المتوقفة
على علم الرجال ثم بعد معرفة هذه المقدمات يتوقف الاستنباط على انس باصطلاحات الفقهاء والممارسة التامة
في الاخبار والعلم بما تعارف بين عموم الناس في تادية المطالب من الالفاظ لان وجوه الدلالات
متفاوتة واختلط الصحيح بالسقيم وامتزجت الاصطلاحات الجديدة بالقديمة بحيث صعب الامتياز
ومع ذلك احتمال التقية في كثير من الاخبار قائم وكثيرا ما كانت النقلة يروونها بالمعنى فربما نقلوها بعبارات

قاصرة عن افادة المراد او مفيدة لخلافه ثم بعد معرفة ذلك كله ليس كل مسألة مما ورد بخصوصه
نص فيه بل يستنبط حكم الاكثر من اصول متلقاة من صاحب الشريعة فيحتاج الى قوة قدسيه يتمكن بها من رد
الفرع الى الاصل وبعد تلك القدرة نقول حقيقة الاجتهاد ان تمارس الفن والتانس بكلام
الفقهاء واصطلاحات الاخبار وصاحب القوة المذكوره اذا وردت عليه مسألة واراد ان يعلم
حكمها او يستنبطه ينظر فيها الى انه من اي دليل يتخرج من كتاب او سنة وبعد ذلك يلاحظ ان استنباطه
مما يستنبط منه يتوقف على اي مقدمة من المقدمات فيحكم بما ادى اليه نظره وان لم يكن فيهما ما يمكن
استنباطه منه وتوقف رده على اجماع بسيط او مركب محقق او محكي او الى دلالة عقلية يرد اليه
ويحكم على ما يوجبه رايه وان تعارضت فيه الادلة فينظر في وجوه التراجيح ويفعل ما يقتضيه
نظره فيه فهذا النظر والرد والترجيح من مثل هذا الشخص هو الاجتهاد بمعنى العمل والقوة المذكوره
منه هو الاجتهاد بمعنى الملكة ومن حصلت له هذه الرتبة فهو المجتهد والنائب عن الامام المعصوم
ووظيفته استنباط الاحكام ووظيفة الناس الرجوع اليه ثم الاخباريون انكروا الاجتهاد وردوا على
اهله وعلى المقلدين لهم فيه باعتبارات خمسة الاول في ان استنباط الحكم بهذا الطريق لا يكون غالبا
الا ظنيا والظن ليس بحجة في الاحكام الشرعيه بل الحجة فيها ليست الا العلم وخلافهم هذا راجع الى
الخلاف في حجية الظن وعدمها والثاني في توقف الاستنباط على المقدمات المذكوره من العلوم الادبيه
والمنطق والاصول والرجال فانهم لا يقولون بالتوقف عليها والثالث في توقفه على الملكة المذكوره و
الرابع في صحة تقسيم الاجتهاد من حيث هو اجتهاد فانهم يقولون ببطلانه بنفسه وورود الذم والطعن
عليه عن الائمة والخامس في التعدي في مستند الاحكام عن الكتاب والسنة بل عن السنة عند كثير
منهم اما الخلاف فهم في الموضع الاخير فقد مر الكلام فيه في المواضع اللائقة من مباحث الادلة المختلف
فيها واما في باقي المواضع فنذكر الكلام فيه مع سائر ما يتعلق بمباحث الاجتهاد في مناهج منهاج
قد وقع الخلاف بين المجتهدين والاخباريين في حجية الظن في الاحكام الشرعيه وعدمها فالاولون
على الاول والاخرون على الثاني ومراد المجتهدين من حجيته ليس ان الظن مطلقا او من حيث هو ظن
حجة بل مرادهم حجية بعض الامور التي لا يفيد غير الظن وان لم يكن جهة الحجية فيه معلومة لنا ومراد
الاخباريين ان ما لا يفيد غير الظن ليس بحجة بل تلك الامور اما يفيد العلم او ليس بحجة وههنا خلاف
اخر بين مجتهدي العامة والخاصة وهو ان الحجة هل هي الظن مطلقا او الظن في الجملة وحاصله يرجع
الى اصالة حجية الظن وعدمها او بعبارة اخرى الى حجيته من حيث هو وعدمها اما الخلاف الاول
فالحق فيه مع المجتهدين لنا وجوه الاول الاجماع القطعي فانا نعلم يقينا ان طريقة علماء الشيعه سلفهم
وخلفهم لم يكن الا استنباط الحكم من الاخبار والايات وشيء منها لا يفيد الا الظن كما ياتي والثاني
نعلم قطعا ان جميع الموجودين الحاضرين والغائبين في زمان المعصومين ع من الرجال والنسوان
لم يكونوا ياخذون جميع جزئيات احكامهم من الائمة ع ولا من الاحاديث المتواترة او

او المحفوفة بالقراين المفيدة للقطع بل يعلمون بما يسمعون من الرواة ولا شبهة في انها لا يفيد
غير الظن ومدعي حصول العلم للجميع مكابر والثاني ان بقاء التكليف يقيني وباب العلم بالتكاليف
منسد قطعا الان ماخذها منحصر بالاربعة المذكوره والاخيران مع ان الاخباري لا يقول بحجيتهما
لا يفيدان غالبا غير الظن واما الاولان فالكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة واما الاخبار
فتواترها قليلة جدا بل لا يكاد ان يوجد واحادها لا يفيد سوى الظن ومع ذلك قد وقعت
فيها تصحيفات وتقطيعات وتحريفات وخرج كثير منها مخرج التقية مضافا الى ما كثرت عليهم من الكذابة
كما صرحت به الاخبار وصرح ايضا انكرا ما يفترون فيها واشتباهها وخطأ فلو لم يعملوا بالظن لزم
التكليف بما لا يطاق والحرج والاخباريون تارة يقولون بتواتر هذه الاحاديث الموجودة في الكتب
الاربعة وبكونها قطعي المراد واخرى بانها وان كانت ظنية الا ان وجوب العمل بها معلوم من جانب
الشرع والاول ظاهر الفساد اذ لا يمكن دعوى التواتر في جزئيات الاخبار بالنسبة الى المحمدين الثلثة
فكيف بالنسبة الى الامام فان قيل انها محفوفة بالقراين ككون الراوي ثقة ونقله في كتاب الذي الفه
للهداية وتمسكه باحاديثه او كونه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه او وجود الرواية في
احد الكتب الاربعة لاجتماع شهادات مصنفيهم على صحته وامثال ذلك قلنا ليس جزئي في
الاحكام ما اجتمع فيه جميع تلك القراين واما واحدة منها فدعوى افادتها للقطع فاسدة فان
كلا منها دال على عدم تعمد الكذب ولا الافتراء واما السهو والخطأ فليس منفيا عنه وايضا سهو
النساخ ليس بعزيز مع ان ثبوت كون الراوي ثقة او ممن [illegible] او شبهها لنا في امثال هذا الزمان ليس
الا بالظن واما شهادة مولفي الكتب الاربعة على صحة رواياتهم فمع انها ايضا مظنونة غير مفيدة
لاختلاف مرادهم من التصحيح ملاحظة رد كل منهم بعض ما رووه وكذا الثاني لعدم
العلم باتحاد الاصطلاح في كثير من الالفاظ بل يعلم تعدده في كثير منها ولا يعلم المراد منه والحكم
باتحاد الاصطلاحات ليس الا بالقواعد الظنيه كنفي التجوز والاشتراك والنقل وامثالها مع
ان الرواة كانوا كثيرا ما يروون بالمعنى فربما كان يفهم خلاف اللفظ بل قد يفهم كل من المخاطبين
غير ما يفهمه الاخر بسبب التفطن بالقراين وعدمه او اختلاف الاذهان في الفهم ويرشد الى
ذلك ما في الاخبار من تخطئتهم ع كثيرا من الرواة في الفهم بقولهم ليس المراد ما فهمه ولا في
مذهب وليس حيث يذهب فقلت له كذا فقال كذا وصرح بذلك امير المؤمنين ع في الرواية المشهوره
وايضا في الاخبار ان في الحديث متشابها كمتشابه القران وان الكلام ليتصرف على وجوه وايضا ترى العلماء
من الاخباريين والمجتهدين مختلفين في معاني الاخبار فكيف يحصل العلم بتعيين المقصود وبالجملة الامر
اوضح من ان يحتاج الى البيان واما الثالث اي كونها معلومة الحجيه فهو كذلك ولكنه لا يخرجها عن
ظنيتها غاية الامر انها ظنون علم حجيتها والثالث الاخبار الواردة في ضبط الاحاديث
ونقلها ونشرها وكتابتها والرابع ما رواه ابن ادريس في اخر السرائر عن الرضا ع انه قال علينا

القاء الاصول وعليكم التفريع وعن زراره وابي بصير عن الصادقين ع ما يقرب منه وهذا وسابقه ظن
لم يفيدا غير الظن الا انها يصلحان حجة على الخصم على مذهبه احتج الاخباريون بوجوه كثيرة ذكرناها في
الاساس والاشرح اقويها اثنان الاول الايات والاخبار الدالة على ذم اتباع الظن ووجوب
تحصيل العلم والجواب عنه بوجوه ضعيفة والصواب الجواب بانكم معاشر الاخباريين لا تنكرون جواز
تخصيص العام بعد وجود المخصص بل ارتكبتم التخصيص والتقييد في هذه الايات والروايات بقيام
الادلة المسلمة عندكم تجويز تم العمل بالظن في موضوعات الاحكام ومحالها والقوانين الملقاة
عن الائمة قلنا ايضا ان تخصيصها بالادلة المتقدمة الثاني ان كل حكم تكليفي يشتمل على مصلحة او مفسدة
ومقتضى اللطف الالهي والحكمة الربانية كما يشهد به البراهين العقلية ان يدل سبحانه عباده على
تلك المصالح والمفاسد لانه نخطا كثيرا ما فقد يرتكب المكلف ما اشتمل على المفسدة وقد يجتنب
ما فيه المصلحة فلابد من الدلالة العلية وكل ما يدل على وجوب بعث الانبياء ونصب الخلفاء واثبات
التكاليف يدل على ذلك ايضا ويدل عليه ادلة وجوب العصمة من انه لولاه لزم امره تعالى باتباع
عبادة الخطاء وهو قبيح مناف للطف الواجب عليه تعالى ويرشد اليه الاخبار ايضا فلابد من حفظ
الله عزشانه ادلته عن طوارق الحدثان حتى تثبت مقتضى تلك الادلة والجواب عنه اولا انه ليس
علينا رد مقدماته بل يكفينا ان نقول انا نرى العلماء من الاخباريين وغيرهم مخالفين في
الاحكام مختلفين في فهم الاخبار بل نرى بعضهم مخالفا قوله في وقت قوله في اخر ولا يمكن
انه يكون الكل حقين بل يكون احدها خطا فكيف يخلف مقتضى اللطف والحكمة هنا ولم يدل
سبحانه على الحق الواقعي فان قلت ذلك باعتبار سوء فهمه وليس عليه سبحانه حفظ الفهم على الخطاء
قلنا مع انه ينافي دليلك فيه انه يمكن ان يكون في تلك الاخبار الواجب اتباعها ما روى لا على ما
هو الواقع لسهو الراوي او غلط الناسخ وكيف يجب على الله حفظ الراوي عن السهو والنسيان او قلم
الناسخ عن الغلط ولا يجب عليه حفظ الناظر عن الخطاء في الفهم وما الفرق بينهما وبالجملة المخالف
عالمين في مسئلة يكفي في الرد حيث ان احدهما مخطئ ولطفه سبحانه بالنسبة الى الجميع والواحد
على السواء مع انه قد يقلد ذلك المخطئ جم غفير وثانيا ان المسلم ثبوته من الادلة ليس الا انه على الله
سبحانه فتح الباب ورفع الموانع التي منه سبحانه اما دفع الموانع الحاصلة من جانب العباد فلا بل
مقتضى قاعدة التكليف ان يحول ذلك الى العباد فعليه سبحانه بعث الرسل ونصب الامام لا حفظهما
من القتل وبسط يد الامام بتذليل رقبة الناس كلا لا والله سبحانه ادى ما كان عليه ولكن
مسامحة الناس وخروجهم عما كان عليهم حتى صاروا سببا لغيبة الامام صار سببا لسد باب العلم
ولم يبق الا العمل بما لا يفيد غير الظن وثالثا ان المصالح والمفاسد ليستا ذاتيين للاعمال كما
بينا في موضعه فيمكن ان يصير ما يظن واجبا او مندوبا ذا مصلحة بذلك وما يظن مكروها او حراما
ذا مفسدة به فلا مخالفة للطف والحكمة كما مر مفصلا في وابحث خبر الواحد واما دليل وجوب

العصمة فالعمدة فيه ليس ما ذكر واتمام ذلك الدليل مشكل بل العمدة فيه غير ذلك فالاجرى
هنا هذا هو الكلام في الخلاف الاول واما الثاني فقد عرفت انه بين مجتهدي العامة والخاصة
فذهب الاولون الى اصالة حجية الظن وحجيته من حيث هو وذهب اليه بعض العامرين من اصحابنا
وذهب الاخرون الى عدمها اي عدم حجية الظن وان اثبت حجية بعض الظنون واما ما وقع في
كلام بعضهم من اطلاق حجية ظن المجتهد فرجعه الى حجية الظن في الجملة لان المراد ظن المجتهد من حيث
هو مجتهد اي ظنه الحاصل من الاجتهاد فان التعليق على الوصف يشعر بعليته وحيثية الاجتهاد هي
حيثية الرجوع الى المدارك الثابتة حجيتها شرعا اذ الاجتهاد على ما عرفت هو السعي في درك الحكم
بسبب رده الى ماخذه الشرعي فيكون المراد ان الظن الحاصل من الادلة الثابتة حجيتها شرعا التي كانت
من شانها استنباط الحكم منها حجة ثم كلامنا تارة في ان الاصل في كل ظن عدم حجيته واخرى في ان كل ظن
وبعبارة اخرى الظن من حيث هو ليس بحجة اما الاول فبالاجماع القطعي ولذا كل من يقول بحجية ظن
يقول بدليل فان تم والا فينكر عليه ولان معنى الحجية ليس الا وجوب العمل وتوقف ثبوت الوجوب
الشرعي على الدليل مما اتطابق عليه العقل والنقل المتواتر واما الثاني فلوجوه الاول انه قد عرفت ان
الاصل عدم حجية كل ظن ولا دليل على حجية كل الظنون كما سيظهر لك فلا يكون بحجة الثاني انه قد حكي
نقل الاجماع وتظافرت الايات وتواترت الاخبار في النهي عن العمل بالظن والذم على اتباعه والقفو على
القول بلا علم قال عز اسمه ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وتقولون بافواهكم
ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ان الظن لا يغني من الحق شيئا فجعلتم منه حلالا وحراما
آلله اذن لكم ام على الله تفترون فقسم مستند الحكمين الى القسمين فلم يتحقق الاذن يكون افتراء و
في صحيحة الحلبي اياك ان تفتي الناس برايك او تدين بما لا تعلم وفي رواية مفضل انهاك ان تدين
الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي صحيحة الحذاء من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله
لعنته ملائكة الرحمة والعذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه وفي موثقة ابي رجاء ما علمتم فقولوا وما
لم تعلموا فقولوا الله اعلم وفي رواية زرارة بعد سؤاله عن حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون
ويقفوا عند ما لا تعلمون وفي موثقة سماعة اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون
فها وهو بيده الى فيه وفي رواية الفضل من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله
وفي رواية سليم من عمي نسي بالذكر واتبع الظن ع وبارز خالقه وفي النهج والكافي عن امير المؤمنين ع
فيا عجبا وما لي لا اعجب من خطاء هذه الفرق الى ان قال كان كل امرء منهم امام نفسه قد اخذ منها
فيما يرى بعرى وثيقات واسباب محكمات وفي مناجاة المطيعين من المناجاة الخمسة عشر ان الشكوك
والظنون لواقح الفتن ومكدرة لصفو المنائح والمنن وفي قرب الاسناد عن الصادق عن ابائه عليهم السلام
قال قال رسول الله صلعم اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وفي تحف العقول عن النبي اذا ظننت فامض
واذا ظننت فلا تقض وفي محاسن البرقي فيما كتب الصادق ع الى اصحاب الراي والقياس بعد النهي عن

الاولياء والقائمين وفي ذلك تحير الجاهلون وشك المرتابون وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله
جايزا لم يبعث الله الرسل ثم ايد الفصل الجزيل وغير ذلك مما يستدعي استقصائه كتابا برأسه وهذه الايات
والاخبار والاجماعات المنقولة لو لم يفد العلم بعدم جواز العمل بالظن يفيد الظن به قطعا فلو وجب
العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل لوجب العمل بها ولو وجب العمل بها لم يجز العمل بظن اصلا وكل ما يلزم
من وجوده عدمه فهو باطل وبتقرير اخر لو كان الاصل حجية كل ظن فاما ان يكون هذه الظنون
بحجة ام لا وعلى التقديرين يبطل الاصل قيل لو لم يجز العمل بالظن لم يجز العمل بهذه الايات والاخبار
لانها لا يفيد غير الظن فالاستدلال بها محال قلنا اولا ان المقصود رفع الايجاب الكلي وهو لا ينافي
الايجاب الجزئي وثانيا ان الدليل ليس تلك الظواهر بل دليل قطعي احدث في بعض بعد بانه
وهو لا يوجب ظنية الدليل والحاصل ان الاستدلال انما هو بطريق الخلف وهو ليس استدلالا بهذه
الظواهر فان قيل ان الجواب في الشرطية الاولى مجرد لازم اذ هذه الظواهر مما اخرجه الدليل وهو انه يلزم
من جواز العمل بها عدمه قلنا اولا ان امثال هذه التراكيب ظاهرة في عدم ارادة انفسها كما قالوا
في قول القائل كل كلامي في هذا اليوم كاذب وثانيا ان الدليل المذكور يدل على عدم جواز العمل
بعمومها الشامل لانفسها اذ الحجة انما يلزم منه واما عدم العمل بها في غير انفسها فلا دليل عليه فانفسها
خارجة عنها قطعا ولا دليل على خروج الباقي فيكون في غير محل الخلاف حجة فان قيل لا شك في وجوب
العمل بالظن فيما لا سبيل اليه بالعلم والعقل بذلك حاكم فيكون معنى قولهم ولا تقف ما ليس لك به علم انه
لا يقف اذا امكن تحصيل العلم وكذا غيره واما في ما لا يمكن فيه ذلك فلم يتعلق به النهي وهو مطلوب المخالف قلنا
اولا ان قولك لا شك في وجوب العمل بالظن ان تم لم لا يجوز ان يكون المتبع دليل اخر بالتعبد وثانيا انه ان
اريد انه لا شك في وجوب العمل بكل ظن فاين لا شك فيه وان اريد ظن ما فلا يفيد لما ذكر يكون معنى قوله
ولا تقف ما ليس لك به علم الا بعض في زمان الانسداد فان قلت العمل بظن ما انما يتصور ان قلنا ان لنا
احكاما في مسائل ولا نعلم تلك المسائل والاحكام فيصح ان يقال انها يمكن ان يكون ما يدل عليه بعض
الظنون كالمجمل ولكن نفرض الكلام في كل مسألة ونقول انسد فيه باب العلم فيجب العمل فيه بالظن ولا معنى
للعمل فيه بظن دون ظن كما لا يخفى قلنا بناء الجواب انما هو على الفرض الاول واما على الثاني فيجب
بان انسداد باب العلم يوجب العمل بالظن لو قلنا بوجود التكليف في كل مسألة وهو ممنوع كما يأتي فان قلت
لا شك في ثبوت التكليف في مسألة من المسائل فنفرض الكلام فيها ونقول يجب ان يكون الاصل فيها
حجية كل ظن لما مر قلنا لم لا يجوز ان يكون تلك المسألة ما يحصل حكمها بظن خاص لا بغيره كما تم افادة هذه
الظواهر الظن بعدم جواز العمل بالظن في مثل زماننا قلنا ان اريد انه ليس من شأنها افادته فهو مكابرة
ظاهرة وان اريد انه لا يفيده من جهة وجود المعارض فعليه بيانه وليس الا بعض ما تمسك به المخالف
وستعرف ضعفه ثم ان بعض افاضل اهل العصر حاول في كتابه رد الاستدلال بهذه الظواهر على عدم
حجية الظن وبسط الكلام بسطا تشمئز الطباع عن الرجوع اليه وهو بطوله يرجع الى نفي الدليل القطعي على الظني

الثابت حجيته

الثابت الحجية على جواز العمل بالظنون الحاصلة من ظواهر الكتاب ونحن سلكنا في الاستدلال مسلك الخلف
وكان غرضنا نفي حجية كل ظن واصالتها الا النفي الكلي لا يثبتها الكلام معه فيما ذكره لا يضرنا تسليم ما ذكره الناقل
وهو دليل حجية سبق انه لا شك انه لا دليل منقولا من الشارع على حجية الظن من حيث هو ولا يدعيه القائل
بها ايضا بل انما يقول به من جهة العقل فنقول انصف انه اذا كانت الحجة التي يثبت بها التكاليف معظمها
هو الظن ووجب الاخذ به في زمان الغيبة بل الحضور لغير المتمكنين من لقائهم فهل لا يجب عليه
الرءوف المرسل من الرب الرحيم الرءوف تبليغ الاحكام الى العباد الناقصة العقول وتبيان سدادها وكذا
الطريق الى الوصول الى احكامه بل يبينها ثم زمرة قليلة هم المتمكنون من الوصول الى الحجة ولا يبين ان الناقل
لغيرهم هو الظن مع علمه بان العقول في ادراك ذلك مختلفة وحكم الاكثر بعدم كونه هو الدليل ومع تكاثر
الايات والروايات في النهي عن اتباعه ويتكل في ذلك على مجرد عقل واحد واثنين يوجد بعد الف
سنة او ازيد ويحيل تخصيص العمومات بطائفة من الحاضرين الى حقيقة ادراكنا الضعيف مع اختلاف
الادراكات الاترى انه اذا ارسل سلطان معتمد الى مملكة عظيمة لابلاغ الاحكام اليهم وبيان ما يدل لها
لهم وكان الطريق لمن لا يلاقيه الاخذ من قوله ولغيرهم غيره ولم يلاقه الا الخدام قليلون وهو لم يبين لما
للباقين بل كان الاخذ شيئا نهى عنه كثيرا ويعلم ان الاكثر لا يتفطنون به بل يحكمون بمنع الاخذ منه
واكتفى بان بعد سنين عديدة يتفطن عقول طائفة في زاوية من هذه المملكة الى ان المدرك ذلك
وان النهي مخصوص بالملاقين وهل يقبل ذلك عاقل فضلا عن فاضل وهل ليس قبح ذلك اشد
من قبح ترجيح المرجوح او تكليف ما لا يطاق هذا كله مع ان في اخبار كثيرة ان السائل سئل عما يعمل به
فامر بالاخذ بالكتاب والسنة ثم سئل عما ليس فيه كتاب او سنة فامر بالعمل بالاحتياط او التوقف
او التخيير ولم يامر في واحد بالعمل بالظن بل سئل في بعضها عن العمل بالظن فنهى عنه كما يأتي في مطاوي
هذا المنهاج فان قيل لا شك في ان كل مجتهد مكلف بمقتضى عقله فاذا اداه الدليل العقلي الى
حجية الظن يكون مكلفا بالعمل به قطعا فان العقل ايضا حجة كالشرع قلنا مرادنا لم يكن نفي حجية العقل
بل المراد نفي حكم العقل بذلك احتج القائلون باصالة حجية كل الظن بوجوه الاول ان باب
العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا وانا مشاركون
لاهل زمان المعصومين في التكاليف فيتحصل الامتثال بالعمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق و
الجواب عنه اولا ان قولكم باب العلم منسد ان اريد انسداد باب العلم في كل حكم بخصوصه فهو مسلم
ولكنه لا يوجب سد باب العلم بالحكم وان اريد سده مطلقا فهو ممنوع لان العلم بمناط الحكم يوجب
العلم بالحكم ولو لم يفد المناط بنفسه العلم ولا الظن والمناط معلوم كما مر وثانيا منع الانحصار
الذي ادعاه لم لا يجوز ان يكون الحجة امرا اخر كالخبر وهو مع الاصل وما الدليل على بطلانه لاسيما
اذا حصل ظن بحجيته مع قطع النظر عن افادتها للظن كما ذهب اليه جماعة من الاخباريين
قال بعض فضلائهم واما الاخباريون فليس عليهم بظاهر القرآن وبالخبر الواحد الجامع

للشروط المقررة من حيث افادتها الظن بل يعلمون بها وان تعلق ظنهم بخلاف مدلولها والحاصل
ان الخبر خصوصا مع كونه مظنون الحجية مثلا مع الظن في مرتبة واحدة فلا يلزم حجية احدهما الا بعد
اثبات عدم جواز كون الاخر حجة فان قيل ان الماخوذ في الدليل هو الشاركة مع الموجودين في التكليف
فاللازم تحصيل الفهم بما كلفوا به والفهم مخصر بالعلم او الظن فاذا انسد احدهما لا يبقى الا الاخر
والخبر من حيث هو خبر مثلا لا مدخلية له في الفهم قلنا الشاركة في غير العلوم به لم لا يجوز ان يكون تكليفنا
فيه العمل بامارة فان قيل مع قطع النظر عن الشاركة لا بد لنا في كل تكليف من فهم كونه تكليفا فلا
يتفاوت قلنا فرق بين الصورتين حيث انه على الشاركة يحتاج اولا الى فهم الشاركة ثم في كل مسئلة
الى فهم تكليف الموجودين بخلاف ما لو لم نقل بها فانه يمكن ح ان يعلم اولا ان الامارة الفلانية مناط
تكليفنا فكلما علم تحققها حصل العلم بالمكلف به ولو لم يفد تلك الامارة بنفسها علما او ظنا وثالثا
ان قوله لا شك في بقاء التكليف ان اريد ان لنا في كل جزئي تكليفا وحكما يجب علينا استخراجه فهو مم
كما ياتي بيانه وان اريد ان لنا في طائفة من الاعمال حكما يجب استخراجه فهو مم ولكنه لا يثبت الا جواز
العمل بالظن في طائفة من المسائل واما جواز العمل به كلما تحقق فلا بل كل مسئلة يريد ان يعمل فيه بالظن
يقال فيه بين اولا بقاء التكليف فيه ووجوب استخراج حكمه ثم اعمل بالظن ورابعا وهو تقرير اخر
لسابقه ان ما قصده من قوله يجب العمل بالظن ان اراد انه يجب العمل بكل ظن فهو مم ولا يقتضيه
دليله وان اراد انه يجب العمل بالظن في الجملة فهو مم ولا يفيده اذ قد يثبت حجية البعض بلزوم بطلان
الترجيح بلا مرجح قلنا لا شك ان للظن عرضا عريضا فيتصل احد طرفيه بالعلم والاخر بالشك وفي
البين ظنون متفاوتة بعضها اقوى من بعض فكيف يكون ترجيح الاقوى ترجيحا بلا مرجح الا ترى ان
بعض افراد الخبر المفيد للظن ارجح من بعض كالصحيح من غيره والحسن من الضعيف وايضا الظنون
مختلفة حيث ان بعضها ما اشتهر القول بحجيته وبعضها ما لم يقل بحجيته الا نادر ولا شك ان
الاول راجح وايضا المرجح موجود في طرف الادلة الاربعة من ادلة لزوم العمل بكل منها المذكورة
في مظانها والقول بان ادلتها لا يفيد الا الظن فهي مرجحات ظنية مم سلمنا ولكنه ان اريد بكونها
مرجحات ظنية انها ادلة ظنية صارت مرجحة لهذه الظنون فهو مم لكن لا يلزم منه كونه ترجيحا ظنيا فانه
لا تنافي بين كون الشيء مفيدا للظن في شيء بل علم كونه حجة وكان مرجحا قطعيا للاخر فان كونه شيئا مرجحا
غير كونه واجب العمل مع ان الثابت من بطلان الترجيح بلا مرجح انما هو اذا لم يكن مرجح اصلا لا قطعي
ولا ظني وان اريد ان ترجيحها ظني فهو فاسد فان الطرف الذي فيه الادلة الظنية راجح قطعا
على الطرف الفاقد لها هذا كله مع ان اللازم من عدم المرجح هو التخيير دون الحكم بحجية الجميع سيما
فيما كان الزايد عن القدر الوافي للضرورة ممنوع العمل به قبل العمل بظن ما انما يصح لو قلنا بان لنا
احكاما في مسائل ولا يعلم تلك المسائل والاحكام ولكن لكل مسئلة حكم في نفس الشارع يجب استخراجه
علينا فنقول في كل مسئلة ان باب العلم فيه منسد فيجب العمل فيه بالظن ولا معنى للعمل فيه بظن دون

ظن

ظن لان الطريق المحصل للظن فيه اما واحد او متعدد فعلى الاول يتعين العمل بهذا الظن من اي طريق حصل
لان المفروض انه يجب فيه العمل بالظن ولا يحصل الا من هذا الطريق وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الظن الحاصل
من احد الطريقين مخالفا للحاصل من غيره لامتناع اجتماع الظنين المتخالفين بل عند التعارض لا يحصل من
احدهما فيتعين العمل بالاخر ولو تعددت الطرق لا بد ان يكون المظنون بها امرا واحدا فح فلا معنى للعمل
بظن دون ظن بل يجب العمل بالمظنون سواء قلت بانه حاصل من هذا الطريق او ذلك قلنا ان اريد ان
المظنون ان لكل مسئلة حكما في حقنا حيث انه لم يخرج حكم شيء من الاخبار بعمومها او خصوصها او اطلاقها
او تقييدها صريحا او فحويها فهو مسلم ولكنه لكونه مظنونا لا يصح اخذه في مقدمة دليل حجية الظن وان
لا يثبت كونها احكاما في حقنا الا بعد حجية الظن او خصوص الخبر مع ان تلك الاحكام المظنونة من الاخبار معينة لنا
فلا نحتاج الى العمل فيها بظن اخر بل لا معنى له وان اريد ان العلم بذلك مع قطع النظر عن الاخبار يجب استخراجه
باي دليل امكن فهو مم لجواز ان يكون الواجب علينا استنباط الحكم من دليل علمي او ظني مخصوص فكلما وجد فيه
ذلك الدليل يحكم بمقتضاه ويعمل وكلما لم يوجد يتوقف فيه لا لان الشارع حكم فيه بالتوقف بل لانه شان من
لا يدري فيتوقف في غير الحكم والافتاء ويعمل بلا ادري الحكم هنا كما صرح به بعض المتاخرين وهو ايضا بعينه
بل هو مذهب جماعة من العلماء فان قيل لا يمكن التوقف في باب العمل وان امكن في الاعتقاد فانه يفعل
قلنا لم البين العلم والتلبس باحد طرفي الفعل موقوفا على العلم بتجويز الشارع اياه فان اريد انه لا يمكن التوقف من
حيث حكم الشارع فعدم امكانه مم ضرورة جواز ان يعمل احد عملا ولم يعلم حكم الشارع فيه واحتمل عدم رضاه به
كما في بدو بعثة النبي وان اريد انه لا يمكن التوقف في العمل من حيث انه عمل بمعنى انه لا بد من التلبس باحد طرفي الفعل
فهو مم ولكنه غير مضر فيتلبس باحدهما اتفق لا اختيارا وكل طرف تلبس به يجوز ان يحتمل حرمته وعدم حرمته ولا يجزم بانه يجوز
العقاب على كل طرف يتلبس به ايضا لامكان دليل قطعي من عقل ونقل على العفو وعدم العقاب الا بعد البيان وانه يكون ح مباحا
لان عدم العقاب لاجل العفو وعدم العلم لا يستلزم الا الاحتمال كما بعض الاخبار ايضا استفاضت بذلك
اي بانه يمكن ان لا يكون لبعض الافعال حكم يجب استخراجه بالنسبة الى بعض الاشخاص بل صرح بعدم الحكم فيها كما في
باسناده عن ابي عبد الله قال ان الله احتج عليكم ان تقولوا اذا قلنا وان تقفوا اذا اشتبهنا وفي رسالة الفقيه عن امير المؤمنين
ان الله تع حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها
نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها وفي اخرى اسكتوا عما سكت الله والظاهر ان تلك الاخبار
وردت ردا على العامة حيث يتمسكون في حجية القياس بان لكل واقعة حكما يجب استخراجه ولا تفي
الكتاب والسنة بالجميع فانظر كيف صرح بسكوت الله سبحانه عن بعض الاشياء فكيف يمكن انه قال ان لكل
شيء حكما يجب استخراجه بالظن وهل ذلك الا الرد على قول المعصوم ويدل عليه ايضا ما استفاض من
رواية رفع القلم او وضع الحكم عما لم يعلم وان ما حجب الله علمه فهو موضوع عنهم وان من الامور ما
يرد حكمه الى الله ورسوله وروايات ابي رجاء وزرارة وسماعة المتقدمة في المنهاج وفي صحيحة هشام
بعد السؤال عن حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون والظاهر من ذلك انها

ورد في الروايات المستفيضة من النهي عن النظر في استخراج الحكم فيما ليس فيه اية او رواية كما في الكافي
باسناده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه
عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال
هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك وفي صحيحة ابي بصير قال قلت لابي عبد الله
يرد علينا اشياء لا نعرفها في كتاب ولا سنة فننظر فيها قال لا اما انك ان اصبت لم توجر وان اخطأت
كذبت على الله عز وجل ونحوهما غيرهما عدم جواز العمل بالظن فيما ليس فيه كتاب ولا سنة اذ لا يمكن
ان يكون المراد بالنظر النظر المحصل للعلم اذ لا وجه للنهي عنه ولا اشك لانه كان حاصلا قبل النظر
فالمراد النظر المحصل للظن فان قيل ورد في الاخبار ان لكل شيء حكما خاصا اتى به النبي وورد ان
كل حكم حكم به النبي فهو باق الى يوم القيمة قلنا الوارد في الاخبار ان النبي ص اتى لكل ما له حكم او بكل
ما يحتاج اليه الامة الا ان اتى لكل شيء حكما مسلما ولكنها لا يفيد الا الظن مع انا نقول انها معارضة
بالاخبار المذكورة فان قيل ما يقتضيه قواعد العدلية من ابتناء الاحكام على المصالح والمفاسد
تكون الاحكام الخمسة دايرة بين النفي والاثبات فلا يمكن ان يخلو شيء عن واحد منها قلنا
مقتضى قواعدهم ان ما حكم فيه الشارع باحد الاحكام يبتني على مصلحة ومفسدة او يتساوى فيه الامران
لا ان كل ما كان كذلك يجب على الشارع الحكم فيه اذ يمكن ان يكون الحكم في شيء موقوفا على امر
فالذي يجب علينا استخراجه ما تحقق فيه حكم الشارع وبينه اذ لا حكم لنا الا ما بينه وسايط الله سبحانه
فان قلت نفرض الكلام في مسئلة واحدة اختلفوا فيها وحكم كل بحكم وفرضنا عدم حصول الظن فيه
الا من الشهرة مثلا فيجب الحكم بحجيتها هنا للاجماع على تحقق الحكم فيها وكذا مسئلة اخرى كذا لا يحصل
الظن فيها الا بالاجماع المنقول وهكذا قلنا لا نسلم وجوب العمل في مثلها بالظن بل التخيير ايضا امر وانما
لا نقول به في الجميع اما للزوم الخروج عن الدين او للاجماع على عدم التخيير في الجميع والتخيير في بعض ما كان كذلك
فلا يلزم معه الخروج عن الدين ولا مناف للاجماع كيف وقد مر كلام الشيخ في التخيير في مثل ذلك
في بحث الاجماع **الثاني** انه لو لم يجب العمل بالظن يلزم ترجيح المرجوح على الراجح قال بعض
المستدلين بهذا الدليل بعد الاستدلال به وذكر بعض ما لا فائدة فيه وقد يخرج عن المناقشات دفعه
بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اما العقل فانما يدل
على انه لو وجب الافتاء والعمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما
النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء
فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون يقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد
القطع ثم قال نقول في جوابه اولا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل
عليه من الايات مع ان ظواهرها ليس بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا نسلمها لكنها مخصوصة
بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية في غاية الوهن الى ان قال وايضا العمل بالتوقف

او الفتوى

الاحتياط والتوقف كالمردد الدال
بين شخصين ولا يقتضي ع ع

او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فذكر ظنية دليل التوقف الى ان قال
مع انه قد لا يمكن الاحتياط اعطاؤه احدهما دون الاخر كان قلت لا اتعرض للمال ولا احكم به
لاحدهما قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف يجوز بان يقول ان الله يرضى عنك بذلك
واي شيء دل على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن فترك الفتوى والعمل
ايضا يحتاج الى دليل فلعل الله يعذب على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها
انتهى ملخصا قوله وجوب العمل بالمقطوع به فيه ان الموجب انما قال ما قال بطريق الاحتمال ونقل قول
الاخباريين لم يكن لاجل ادعاء ان الامر كذلك واقعا بل مراده انه من اين علم وجوب الافتاء بغير القطع
وان ادعيت الاجماع فهو ممنوع فان الاخباريين ايضا لا يقولون به وهل يفيد في ذلك منع انحصار وجوب
العمل بالمقطوع ورد قول الاخباري قوله وايضا العمل بالتوقف والاحتياط الخ فيه ان الموجب ليس
شيئا حتى يحتاج الى دليل بل يكفيه الاحتمال وعدم دليل على التوقف والاحتياط بجعلهما
مثل الظن فاي وجه لترجيحه قوله فكيف يجترئ قلنا انت كيف تجترئ على العمل بظنك وما ذلك
على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل بمقتضى الظن قوله فلعل الله يعذب على عدم الاعتناء
قلنا لعله يعذب على عملك بظنك قوله وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها قلنا حرمة ترك
الفتوى لم يثبت من ادلتك ومما ذكرنا ظهر حال الايراد المذكور ثم لو سلم وجوب الافتاء في غير
القطعيات ايضا فلا شك في انه لا يثبت الا في الجملة وعلى هذا فالدليل لو تم لا يدل الا على حجية
ظن ما لانه لا يلزم ترجيح المرجوح الا اذا وجب الافتاء واما بدونه فلا ولو سلم وجوب الافتاء
في غير القطعيات في الجملة فلازمه وجوب ترجيح الراجح في الجملة فلا يثبت حجية الظن في كل مسئلة
الا بعد اثبات التكليف فيه اولا قطعا ويرد على الدليل ايضا اما اولا فلانه ان اريد انه يقبح
ترجيح المرجوح ويجب ترجيح الراجح مطلقا فهو ممنوع كيف ولو كان كذلك لزم انتفاء المستحبات
والمكروهات لان البداهة رجحان فعل المستحب على تركه وترك المكروه على فعله مع ان ترك الاول
وفعل الثاني ليس قبيحا والا لما جوزه الشارع وان اريد ان ترجيح بعض المرجوحات قبيح فهو مسلم
ومن اين علم ان محل النزاع منه واما ثانيا فلان غاية ما دل عليه الدليل ان ما ظن وجوب فعله
مثلا يكون فعله ذا صفة راجحة هي كونه مظنون الوجوب فيجب ترجيح فعله فنقول انه يجب لو لم يكن الفعل
وتركه على صفة راجحة اخرى والا فلا فلا يثبت الا ترجيح الفعل اذا لم يكن في الترك رجحان من جهة اخرى
واما اذا كان له مرجح اخر كان يكون موافقا للعدل خبر وان لم يفد الظن فلا شك انه ذو صفة
زايدة ليست في طرف الفعل فلا يقبح ترجيح الترك وكذا اذا كان موافقا للاصل او موجبا للفايدة
دنيوية او لارتكاب مستحب اخر او غير ذلك واما ثالثا فان ما اتفق عليه العقلاء ويقتضيه الدليل
هو قبح ترجيح ما علم مرجوحيته في الواقع والكلام فيما نحن فيه فيما كان راجحا او مرجوحا في نظر الظان
ولا يحكم العقل بقبح ترجيح ما كان مرجوحا عند شخص لجواز رجحانه في الواقع والتوضيح ان الكلام

فى ان الشارع هل اوجب علينا بالطرف الراجح عندنا فانه معنى حجية الظن فنقول اذا كان
شىء عندنا راجحا فيحتمل ان يكون راجحا فى الواقع ايضا فيحتج من الشارع الامر بالاخذ بالمرجح
ويحتمل ان يكون مرجوحا وح لا يقبح من العاقل بالواقع الامر بالاخذ بالمرجوح فترجيح الشارع
ما هو مرجح عندنا ليس بقبيح بالاطلاق ولذا ترى انه امر بالاخذ بخلاف الراجح عندنا فى كثير
من الموارد ومن اين يعلم ان ما نحن فيه من الاول واما رابعا فانه يرد عليك مثل ذلك انه حيث
لا يجوز العمل بالظن الحاصل من القياس فان قلت ذلك للنهى عنه قلت حيث منع الدليل عن المراد
العامة على بطلانها لعدم الاختلاف فى الادلة العقلية فان قلت لا يحصل الظن منه قلت ان
اردت انه لا يحصل بعد ملاحظة النهى فلا يضرنا مع انه مم وان اردت انه لا يحصل قبل الملاحظة
فهو باطل قطعا كيف ولا شك ان العاملين به يعملون به لاجل حصول الظن منه لهم وعلى هذا
فكيف نهى عنه اولا مع انه ترجيح المرجوح سلمنا ذلك فاقول فى قوله تع ان الظن لا يغنى من الحق
وان هم الا يظنون ذمهم على ترجيح الراجح عندهم وقول الصادق ع من شك او ظن فاقام على احدهما
فقد حبط عمله وقول على ع من عمى نسى الذكر واتبع الظن نهى فيها عن العمل بالراجح فان قيل
لا يحصل منها الا الظن قلنا يكفى ذلك واما خامسا فانه يحصل من الظواهر الناهية عن العمل
بالظن الظن بعدم حجيته فالقول بحجية ترجيح المرجوح وقد يتوهم انه يحصل التعارض بين الظن
الحاصل منها والحاصل من الادلة الظنية فى المسائل الجزئية فلا يبقى فيها الا احدهما وهو فاسد
اذ لا شك ان متعلق الظن فيهما امران متغايران فلا تعارض بينهما فان المظنون من الظواهر
عدم حجية الظن والحاصل فى الجزئيات من دليل ظنى كالشهرة مثلا هو وجوب السورة
مثلا واى تعارض بينهما وذلك مثل انا نرى ان الشارع نهى عن الحكم بشهادة فاسق مع
انا نشاهد حصول الظن بها كثيرا ولا تعارض بين القطع بعدم حجية قولها والظن باشتغال
ذمة زيد مثلا فان قيل كيف لا تعارض مع ان المظنون من الدليل الظنى ان السورة لا يجوز
تركها ومن الظواهر ان كل ما ظن عدم جواز تركها ومنها من انه السورة يجوز تركها ولا شك
انه يمتنع اجتماع هذين الظنين قلنا المظنون من الدليل الظنى ان السورة مثلا واجبة فى
الواقع ونفس الامر وان وجوبها حكم الله الواقعى واما كونه حكم الله الظاهرى فلا يظن
الا بعد الظن بحجية هذا الظن والمظنون من الظواهر ان وجوب السورة ليس حكم الله الظاهرى
واما عدم كونه حكم الله الواقعى فلا يظن منها اصلا فلا تعارض مطلقا **الثالث**
ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ويرد عليه اولا
منع الاولى فان الظن بان هذا حكم الله امر والظن بالعقاب على مخالفته امر آخر ولا ملازمة
بينهما كما ان من لا يقول بحجية الظن مطلقا او بعض الظنون يقول بحصول الظن بحكم الله ولا يجوز
بكونه مظنة للضرر الا ترى انه اذا شك فى حكم الله لا يحصل احتمال الضرر والراى المواخذة

والعقاب

والعقاب شرايط من تفهيم المخاطب وغيره ومن لا يقول بحجية الظن كيف يسلم ان بحصوله حصلها
هو شرايط استحقاق العقاب وثانيا ان ضرر العمل بالظن ايضا مظنون على ما مر وثالثا ان وجوب دفع
الضرر المظنون ممنوع ولو سلم فانما هو مخصوص بالامور المتعلقة بالمعاش التى شاننا فيها متابعة عقولنا
دون ما يتعلق بالاحكام الشرعية التى شاننا فيها الاخذ من صاحب الشريعة **الرابع** ما ذكره
بعض المعاصرين مدعيا انه غير الجهة فى اقامة الدليل على الظنون وتلخيصه ان الله بعث رسولا
وانزل كتابا واسس شرايع واراد العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام انما هو بالنطق غالبا ونطقه
تم مع عباده ليس الا بلسان رسوله فما حصل العلم بمراده تم للمخاطبين الشافهين من الكتاب او السنة
فلا كلام فيه وكذلك ما حصل الظن بعلم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات لان ذلك كاف فى طريقة
العرف والعادة من لدن خلق آدم الى يومنا هذا فهذا الظن مما علم حجيته وهو الذى اتفق العلماء على
حجيته ثم هذا الكلام اذا نقل الى غير الشافهين المشاركين لهم فى التكليف بمقتضاه فان كان بمعناه
بمعنى ان مراده الواقعى مما رضينا لهم فلا كلام فيه ايضا وان كان باللفظ اى حصل لهم العلم بان
هذا لفظ الشارع فالاشكال فى ان الظن الحاصل بالمعنى حجة ام لا فنقول ان ذلك اللفظ على قسمين
قسم يحتمل ان يكون مما يقصد بقاؤه فى الدهر والاستفادة منه كتاليفات المصنفين وقسم لا يقصد
به الا تفهيم المخاطبين وان شاركهم غيرهم فى الحكم فالكتاب العزيز وان امكن ان يكون من الاول فيكون
الظن الحاصل بمعناه حجة لان طريقة العرف فى تاليف الكتب وارسال المكاتيب الى البلاد البعيدة
يقتضى ذلك فانهم لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل بمقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم ولكن لا
دال على الاحتمال الاول يكون من الثانى سيما الخطابات الشفاهية منه ولا منافاة فيه بتعلق الغرض بصفاته ابدا لاجل
حصول الاعجاز وساير الفوايد فان قلت اخبار الثقلين وغيرهما مما دل على العرض على كتاب الله يفيد انه من الاول
قلنا تلك الاخبار ايضا يمكن ان يكون منه واما السنة المعلوم الصدور عنه فيحتمل ضعيفا ان يكون منه ولكن الاظهر
ان المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم وح فذلك لا يفهم منها ما
يفهم غير الشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التى علم حجيتها واما
خبر الواحد فلا دليل على وجوب العمل به والحاصل ان العمل بالظن المعلوم الحجية كلام لا يحصل منه الفقه فقد
العلم بقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بجواز العمل بخبر الواحد الذى يحصل
يوجب الظن به فى حجية فيصير من الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة
من الدين فكما ان العلم الاجمالى ببعض الاحكام لا يغنى فى التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالى
فى استفادتها لا يغنى الا العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة فى الجملة او مع خبر الواحد فى الجملة
او مع خبر الواحد فى الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا وهذا كيف يجدينا فيما نحن فيه
من العمل باحكام الله مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص ولو فرض ثبوت حكم مسئلة من جهة الظن
المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو فى غاية الندرة وتحكم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت

التكليف فيه يقينيا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس
والاستحسان ونحوهما انتهى اقول حاصل استدلاله بطوله ان بقاء التكليف وانسداد باب العلم
دلنا على العلم بوجوب العمل بالظن فلو كان هناك ظن معلوم الحجية ينفتح به باب الحكم لكان هو
المتبع وليس لنا ظن كذلك اذ ما علم حجيته من الظنون مجمل لا يفيد في الحكم فيعلم بذلك وجوب
العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل ويرد عليه اعتراضات كثيرة يتعلق بما هو نحن بصدده واما ما يتعلق
به فوجهان احدهما انه لو صح لما يثبت الا وجوب اتباع ظن ما غير معلوم الحجية اذ لا شك انه
لا يقول بان مجرد انسداد باب العلم يوجب اتباع كل ظن والا لما احتاج الى هذا التطويل بل مراده
اثبات حجية الظن بسد باب العلم وحجية كل ظن ينفي الظن المعلوم الحجيه وظاهر ان انضمام ذلك
لا يوجب التعميم فان قيل الظن المجمل لا يجدي في فهم الاحكام قلنا بالتخيير يظهر الفائدة وثانيهما انه لو تم لما
دل الا حجية الظن الظنون بحجيته لانه حصل بسد باب العلم بالظن مع بقاء التكليف وجب العمل بالظن
فان تعيين المناط في الاحكام ايضا مسئلة وعلم وجوب العمل بالظن تبعيته مسدود فيجب فيه العمل
بالظن فيكون الحجة هو الظن الذي دل دليل ظني على حجيته لا كل ظن وحصل انسداد باب العلم في
ساير المسائل موجبا للعمل بالظن فيه دون هذه المسئلة تهافت الخامس ما ذكره ايضا وهو ايضا من شعب
دليل الانسداد وهو انه اذا انسد باب العلم ووجب العمل بالظن فان كان هو ظن المجتهد من حيث
هو الا ما ثبت بطلانه فهو المطلوب وان كان ظن علم حجيته فهل هو ما علم حجيته في زمان الحضور
والغيبة او في زمان الغيبة فقط فان كان الاول فمع انه لا يمكن اثباته في الاكثر ليس من انسداد باب
العلم لان ما هو معلوم الحجية يكون علما وان كان الثاني فمع انه اي ظن لا يجوز العمل به حال الحضور
وقام الدليل على جواز العمل به حال الغيبة اقول حاصله يرجع الى ان بعد وجوب العمل بالظن يحصر
في الظن من حيث هو والظن المعلوم الحجيه والثاني بطل بقسميه المذكورين فبقي الاول ويرد عليه
اولا انا نقول ان الظن الذي يجوز العمل به هو الظنون الحجيه اما مطلقا او في حال الغيبة فقط
لا بمعنى انه ظن ادعي علم عدم جواز العمل به حال الحضور بل بمعنى ان الظن بحجيته مختص بزمان الغيبة ولا
يعلم حال زمان الحضور ومثل ذلك في غاية الكثرة وثانيا انه الظن الجزئي مثلا او ظن ما غير معلوم
الحجية وعدم العلم بحجيتها لا يوجب بطلانها اذ يمكن ان كالظن من حيث هو فتم حجيته عليها ايضا
وثالثا انه الظن المعلوم الحجية مطلقا قوله ليس من انسداد باب العلم قلنا المسلم انسداده هو
العلم بالحكم من دليل علمي من غير توسيط الظن لا مطلقا فان كل ظن لا بد وان يصير معلوم الحجية حتى
يجوز العمل به ورابعا انه العلم بحجيته في زمان الغيبة بالمعنى المتقدم اي لا يعلم حال زمان الحضور
لا ما علم عدم حجيته في زمان الحضور حتى يحتاج الى دليل على الحجيه فيه السادس
ما ذكره ايضا وهو ايضا من شعب ما سبق وهو ان الحكم الشرعي ما كتب الله على عباده في نفس الامر
والكاشف عنه هو كلامه وكلام امنائه والعقل القاطع والمراد بالكلام ما هو المراد منه في نفس

الامر

الامر فان تحقق العلم به المكلف فقد ادرك الحكم والا فتكليفه الظن به قطعا ثم ان ههنا ظنونا قابلة
لتجويز العمل بها بعض منها يثبت اصل الحكم مثل خبر الواحد ونحوه وبعضها يثبت تحقق سبب الحكم
ووجود موضوعه كالغلبة والعادة والبينة والاقرار ونحوها والكلام في الفرقة الثانية لا يختص
في زمان الانسداد بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال بل ثابت في بعضها
وان امكن العلم والحاصل ان هناك امورا يتبع لوضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر
ثم نقول ان النزاع ان كان في مثل الفرقة الثانية فهو غير صحيح اذ الخصم لا يتمكن من النزاع فيه
اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يتوهم ان ذلك للاجماع بل
بمعنى انه اجماعي جواز العمل عليه في الجملة وتعيين موضعه تابع لراي المجتهد وان كان في الفرقة الاولى
فنقول اي دليل دل خصمائنا على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة مثلا فان كان هو الاجماع
والاخبار فنقول انهما مع تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل به لا انه لا يجوز العمل بغيره ونفي جواز
العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وهو مم وجواز العمل بالاخبار مطلق وليس مقيدا
بانه لاجل انه الظن الحاصل منها وان قيد به فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي
وانه لم يفد الظن ايضا او ان غير الاخبار لا يحصل به الظن والثاني يكذبه الوجدان والاول لا يصدقه
الاخبار وكلام الاخيار بل المستفاد منها ومن الاعتبار ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن راي
الامام ظنا ولا ريب انه قد يحصل من الشهرة ظن بذلك لا يحصل من خبر معارض لها والاعتبار
شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب وبالجملة مرجع العمل
بالشهرة مثلا الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفرق فلا بد اما من القول بان
خبر الواحد كاليقين السابق فكما يجب ان يتبع ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بالخبر وان
لم يورث الظن ولا الظن المجتهد ليس امرا اختياريا حتى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى
الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانهما لا سبيل
لها الى الحكم الشرعي فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن منها في الموضوعات ولا ينكر
جواز العمل بها اقول يرد عليه اولا ان قوله والا فتكليفه الظن مم فان بعد العلم هنا احتمالات
ثلثه ارتفاع التكليف والعمل بامارة تعبدا والعمل بالظن وقيل ابطال الاولين كيف يقطع
بالثالث وثبوت بطلان الاول انما هو اذا اريد واما في بعض موارد عدم العلم فلا
وثانيا ان قوله النزاع ان كان في مثل الفرقة الثانية الخ ان اراد ان النزاع في العمل بالظن
من حيث هو فيه غير صحيح فهو مم وان اراد ان النزاع في العمل بما من شانه يفيد الظن غير صحيح
فهو مم ولكنه لا دخل له بالمقام وثالثا ان قوله بل بمعنى انه اجماعي فيه ان المسلم من الاجماع
هو المعنى الاول دون الثاني ورابعا ان قوله وتعيين موضعه تابع لراي المجتهد ان اراد
انه تابع لرايه من غير حاجة له في التعيين الى دليل بل يعين موضعه حيث شاء فهو مم الخ

به احد وان اراد انه تابع لرأيه بحسب الدليل فهو اعتراف باحتياج العمل بالظن فيها الى
دليل خاص وان اراد ان كل موضع حصل له الظن فيتعين فكونه اجماعيا غير مقبول وخامسا
ان قوله اي دليل دل خصمنا ان فيه ان من الخصماء من يريد اثبات المناط والدليل لاستنباط
الاحكام ولا تنافي بعد ثبوت حجية دليل بل هو في مقام الطلب وسادسا ان قوله ونفي
جواز العمل بالغرية فيه ان الخصم ينفي الحجية التي هي وجوب العمل وهو لا يحتاج الا الى اصالة عدم
وجوب العمل وهو امر ثابت مع ان اصالة التحريم ثابتة ايض بالاجماع كما مر وسابعا ان قوله
الا ان مدلول الاخبار فيه ان هذا لا يمكن ان يكون معنى للتقييد المذكور بل يكون العنوان مدلول
الاخبار بشرط كونها مفيدة للظن قائم مقام الحكم واما ادعاءه ان مقتضى ذلك التقييد احد
هذين المعنيين كما نص به في موضع من كلامه باعتبار انه يلزم من حجية الظن الخبري فقط انه
لو تعارض مع شهرة عمل بالخبر وان افاد الظن الشهرة وهذا بعينه قول بحجية الخبر وان لم يفد
الظن او لعدم افادة الشهرة الظن بامتناع اجتماع الظنين فمدفوع بمنع هذا ان اقتضاء العمل
في مثل ذلك بالخبر ان غلب لانه الشهرة والا فالاصل وثامنا ان قوله والثاني يكذبه الوجدان فيه
فيه ان الاول بالمعنى الذي ذكرنا لا يكذبه الاخبار وكلام الاخيار وعدم التصديق لا يثبت شيئا
نافعا وتاسعا ان قوله بل المستفاد منها الخ لم لا يجوز ان يكون العمل بها لانها خبر كاشف عن
راي الامام لا لمطلق الكشف كيف ولو كان لذلك لمنع عن القياس وعاشرا ان قوله والاعتبار بنا هو
ان اراد انه لا يتفاوت من حيث الحصول فهو غير نافع له وان اراد من حيث الحجية هو غير مسلم والحادي
عشر ان قوله الا مثل الرمل والنجوم فيه انه بقي القياس والاستحسان وامثالهما ايض فان قلت انه منتقض
قلت فيعلم ان الظن يتفاوت بتفاوت الاسباب في الحجية وعدمها واما دعوى عدم افادتها الظن
فقد ذكرنا بطلانها والثاني عشر ان قوله وان خبير بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي فيه انه لم
فان من يعمل بالرمل يسئل عنه عن حكم الله في مسئلة فيظن انه اصاب وكذا السؤال على قواعد النجوم
فان نسبة الرمل والنجوم الى المال المسروق والى حكم الله المجهول واحد **السابع** ما ذكره
ايض وهو ان تتبع كلمات الفقهاء يعطي كون مطلق الظن حجة عندهم فيها ما اثار الاول بينهم من ترجيح
الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصليين باعتضاده بالظاهر قال في تمهيد القواعد ما خلاصته انه
اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا فهو مقدم على الاصل بلا اشكال
وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة او القرائن او غلبة ظن فتارة يعمل بالاصل
ولا يلتفت فيه الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة الثالث الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر
ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فههنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل
للحجة الشرعية وله صور كثيرة الثاني ما عمل فيه بالاصل ولا يلتفت فيه الى القرائن الظاهرة
وله صور كثيرة الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك

بعد الفراغ

بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرها الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس
وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره قال المستدل بعد نقل كلام الشهيد ما خلاصته انه
لا ريب ان الاصل من الادلة ومعارضة الظاهر معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايض ثم الظهور ان
كان لا يمكن اثبات الحكم به فما تعين تقديمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت انما هو بالدليل
لا من حيث هو ظهور قلت فاي فائدة في عقد ذلك الباب الى ان قال كتب الفقهية والاصولية
مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل والظاهر ويتكلمون عليها ويختلفون فيها بل الظاهر
من كلمات العلماء انه مناط الحكم بجعل الشارع ويترتب في بعض المواضع الحكم على الظاهر وفي بعضها على
الاصل بحيث يظهر ان الظاهر اصل من الاصول الى ان قال فظهر ان الظاهر والظن الحاصل من العادة
وغلبة الشيء والقرائن مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب مطرد في الفقه منها ما ذكره في الذكرى في
مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح تعليله يفيد
جواز العمل بالظن مطلقا ومنها ما ذكره في بحث حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح
المرجوح وهو مقتضى العموم ومنها ما ذكره في الذكرى ايض فانه تمسك في حجية الشهرة بقوة الظن
ومنها ما ذكره في الخلاف في وجوب الاشتغال في الدفن حيث تمسك بالشهرة ومنها ترددهم وانهم
في كثير من المسائل من جهة الاصل في اطلاق عبارات الاصحاب بخلاف الى غير ذلك اقول
لنبه على انهما انما بمطلق الظن او مطلق ظن المجتهد فتراه عليهم ونحن ننقل كلا ما دفعه من كلامهم
فيما لا ما ذكره قال المحقق قدس سره في بحث المصالح من المعارج لا نرى ان التكليف ينبني في كثير من
الشرعيات على الظن لانا نقول حيث دل الدليل الشرعي على العمل به لا بمجرد الظن وقال في بحث
الاستقراء ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به الى ان قال فان قيل
مع الظن يترجح في نظر المجتهد ارادة الشارع لتعميم الحكم فيصير المخالف مظنة للضرر قلنا غلبة
الظن المذكور معارض بغلبة ظن ان شرعية الحكم يستدعي الدلالة الى ان قال على ان مع النهي
عن العمل بالظن يندفع ظن الضرر وقال في بحث القياس لو كان الظن وجها لوجوب العمل
لاطرد ذلك وقال ايض فيه العمل بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن غير جائز وقال الشيخ
في العدة في مقام الاعتذار عن تعريف الظن واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة
تستند الاحكام اليه فانه يقف الاحكام الكثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهة
القبلة وما يجري مجراها فلا بد ان يذكر حده ومنه يظهر دعوى اجماع الامامية على عدم حجيته وقال
العلامة في نهج في دليل عدم قبول رواية المجهول لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت
ترك العمل به في العدالة واستدل ايض على عدم جواز التعبد بالقياس بانه يفيد الظن والتعبد
بالظن منهي عنه وقال في المنتهى في حكم المتلبس بالصلوة قبل الوقت بظن الوقت ولان الظن لا يجوز
عليه لتوجه الامر وقال المحقق الثاني في مسئلة شك الرامس ومعتاد الموالاة الا ان العمل بمقتضى

كان من دليل انه يعمل بحجيته فقد ثبت على
من جهة دليلها ترجيح الظاهر على الاصل

الظن ليس بمطرد بل المعتبر الظن الذي اقام الشارع مقام العلم وقال صاحب المدارك في بيان عدم
جواز التعويل على الظن في الوقت مع التمكن من العلم ويؤيده عموم النهي عن اتباع الظن ودليله يقتضي
العموم وقال في مقام اخر والاستصحاب هنا انما يفيد ظن البقاء وهو غير كاف في ذلك وقال صاحب
التنقيح في رد دليل من تمسك بالظن في موضع فلان العمل بالظن معارض باصالة البراءة فانه لو كان
الظن حجة لم يعارضه الاصل وقال العميدي في رد من قال من العامة بقبول خبر الفاسق مستدلا بانه يفيد
الظن والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا وقال صاحب الوافية ولهذا لو حصل الظن بحكم شرعي
لا من دليل شرعي لا يجوز العمل به اتفاقا وقال ايضا ومعلوم ان ادلة الشرع منحصرة عند فقهاء الشيعة
كلهم في القران والحديث الصحيح والاجماع الذي علم دخول المعصوم فيه والادلة العقلية التي قدم
الكلام فيها وقال السيد الصدر في شرحه في بحث الكتاب الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز
العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل وقال بعض مجتهدي المتاخرين في رسالته المعمولة في الاجتهاد والاخبار
مع ان الاصل عدم حجية الظن وهو محل اتفاق جميع ارباب المعقول والمنقول وقال في فوائده في مقام
الرد على من يقول بحجية الظن من حيث هو وايضا اجماع جميع المسلمين على انه في نفسه ليس بحجة ولذا كل من
يقول بحجية الظن يقول به بدليل فان تم والا فنكر عليه انتهى وانكار السيد المرتضى وتابعيه وجميع المحدثين
مشهور ثم نقول انه يرد على دليله اولا انه لا شك ان تعارض الاصل والظ انما هو في الموضوعات دون
الاحكام كما يظهر من مواضع تعارضهما وارجع الى التمهيد ليظهر لك ذلك وبحثنا هنا في الظن بالاحكام
وثانيا انه ليت شعري ما وجه دلالة ترجيح الظ على الاصل على حجية ظن المجتهد فان المراد بالظ منها
ليس الظاهر عند المجتهد فان من الامثلة التي ذكرها الشهيد لترجيح الظ ظن دخول الوقت وهل
المراد ظن المجتهد وكذا غيره وثالثا ان ما استشهد به من كلام التمهيد ينفي حجية الظن حيث
جعل احد الاقسام ما يعمل فيه بالاصل ولا يلتفت الى الظ وقال هو الاغلب ولو كان الظن من حيث
هو حجة لوجب تقديمه على الاصل فان قيل لعل تقديم الاصل للدليل قلت لعل تقديم الظ لم
يكن لذلك قطعا كما يظهر بالرجوع وقل فاي فائدة في عقد هذا الباب قلت ان العامة القائلين
بحجية الظن والظ لما عقدوه بناء على مذهبهم وحكموا بترجيح الظ عقده الخاصة لبيان حكمه
على طريقتهم ولذا حكموا بترجيح الاصل الا في موضع الدليل ورابعا ان مراد الشهيد من ترجيح الاصل
والظ عند تعارضهما غير ما فهمه المستدل بيانه ان الشارع اثبت احكاما للموضوعات يجب الحكم بثبوتها
عند تحققها ورايا انه قد يحصل الشك في بقاء الموضوع فعقد والبيان حكمه مسئلة استصحاب
الموضوع وحكموا بان حكم الشارع فيه العمل بالاصل ثم رأوا انه قد يحصل الظن بوجوده فعقدوا له
باب تعارض الاصل والظ فقالوا ان الظ على قسمين ما كان ظهوره لاجل الشرع اي جعل الشارع
حجة فصار ظاهر الاجله وعدوا منه قبول قول ذي اليد وان لم يحصل الظن من قوله وقالوا ان حكم
الشارع فيه ذلك وما كان ظهوره مستندا الى العرف والعادة فقالوا ان الشارع حكم هنا في بعض صورة

وقال في ذلك في موضع القضي بالتشيع في الماء البارد وبعد ان حكا عن الصدوق في والكر هذه العلامة والمتاخرون لعدم الوقوف بالانضباط وعدم الوقوف على مستند صالح ثم هو قول الاطباء وكلام مع الظن الغالب بالصحة الا انه ليس طريقا شرعيا

يترجح الاصل وفي بعضها يترجح الظ ووقع الخلاف في حكم بعضها والحاصل انه اذا ظن وجود الموضوع
فهل يجب العمل بالاصل او يوجد مخرج عنه فخرجوا بان في بعض الصور يوجد الناقل وفي بعضها
المقرر ووقع الخلاف في بعضها لا ان الظاهر بحسب نفسه خرج عن الاصل ولا ان الفقهاء يعملون بظنهم
ويجعلونه دليلا ولذا ترى الشهيد يذكر نصوصا خاصة في مواضع تقديم الظ بل كل موضع حكم بتقديم
الظ او اختلف فيه لا يخلو عن نص ثم ان حكم الشارع بتقديم الظ فيما قدم لم يعلم انه لاجل الظهور من حيث
هو بل يمكن ان يكون لاجل امر اخر غيره هذا واما سائر ما ذكره المستدل من عبارات الفقهاء فالاكثر انها
انما هو في مقام الزام القائلين بالظن من العامة ولذا استدلوا به في مقام يوافقون العامة في الحكم من جهة
دليل اخر ومنعوا حجيته في ساير المواضع ومن هذا القبيل كثير من استدلالات العلامة ونظائره من المخالفين
للعامة في كتبهم الفقهية بالقياسات والاستحسانات والاحاديث العامية وما ترددا ترى في بعض الكتب
لا طلاق كلام الاصحاب بخلاف الاصل فهو دليل على عدم حجية الشهرة اذ لو كانت حجة لما جاز
التردد ولعلها في الاكثر لظن وجود دليل فيعتبر المخصص اللايق مع عدم الحاجة الى المسئلة بالفعل
وقد يذكر ادلة اخرى واجعلها الى البعض ما ذكره وظاهر الجواب والمطلب واضح بحمد الله بل نفي حجية
الظن من حيث هو قد صار شعار الفرقة الناجية ودثار المهم بل هو من ضروريات مذهبهم وهو
الفارق بين الطائفة الناجية الخاصة والفرقة الهالكة العامة بعد مسئلة الامامة ولذا ترى العلماء
جيلا بعد جيل ذابين طاعنين للعامة بعملهم بالاراء والظنون هل ذهبت ان العلماء العامة كانوا
يعملون في الاحكام الشرعية بتشهيات انفسهم وشهوات طباعهم كلا بل الراي عبارة عن ظنهم
الا ترى انهم يستدلون على حجية ما يتمسكون به في الاحكام بافادته للظن والا ترى انهم يسمون
استفراغ وسعهم اجتهادا لانهم مجتهدون في تحصيل الظن وقد تواترت الاخبار بالرد عليهم والنهي
عن اتباع الاراء اي ما يظن انه مطلوب الشارع لا من جهة دليل شرعي ثم ان شئت لهذا المطلب بيانا
ابسط فعليك بكتابنا الاساس وشرحنا على تجريد الاصول منهاج اتفق اكثر الاصوليين
على انه لا بد للمجتهد اي مستخرج الاحكام من الادلة الشرعية من معرفة الحديث والعربية والتفسير والنطق
والاصولين والرجال ومواقع الاجماع والانس بلسان الفقهاء واستقامة القريحة وقوة رد الفرع الى
الاصل والاجتهاد بالمعنى المصطلح اي استفراغ الجامع للامور المذكورة وسعه في تحصيل ماخذ
الحكم واجزاء ما يتوقف عليه من المقدمات فيه وردوه عليه خلافا للاخباري فينكر التوقف على
غير الاول والحق هو الاول الا في معرفة الرجال والتقديم الا مقدمة هي ان المراد بمعرفة الحديث
ان يعرف موضع كل خبر وان هذا الحكم لو كان فيه خبر لكان في اي موضع ويكون مستانسا بالاحاديث
ولمعرفة فقه الفقهاء مدخلية تامة في فهمها وبمعرفة العربية معرفة اللغة والنحو والصرف ومعاني الالفاظ
الشرعية والعرفية بقدر ما يتوقف عليه الاستدلال اما بكونه صاحب اللغة ومن اهلها او بتتبع النقل
من كلامهم وكتبهم ولا يكفي فيها مجرد النقل ولا فهم الكتب اللغوية للاختلاف في كثير منها بل يجب فيها البلوغ

دقيقة الاجتهاد فيهما والظاهر ان القواعد التي ذكرها المتاخرون من الاصوليين في كتبهم من مباحث
اللغة يكفي للاجتهاد فيها غالبا ومعرفة التفسير تفسير ايات الاحكام ومواقعها والمشهور انها نحو من
خمسمائة اية وبعض الاخبار تدل على تقسيم القران اثلاثا الى السنن والفرايض وصفة اهل البيت عليهم السلام
او ارباعا فيهم وفي اعدائهم وفي السنن والامثال وفي الفرايض والاحكام والظاهر ان المراد تقسيم الظهور
والبطون والا فلا يستفاد من ظاهره ذلك ويندرج في معرفته معرفة الناسخ والمنسوخ ومعرفة
الاصوليين اصول الفقه والكلام فقد ربما يتوقف عليه العلم بالشارع وصفاته وانه باعث الانبياء
وانه لا يخاطب بما لا يفهم وبطلان الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح والتكليف بما لا يطاق ونحو
المقدمة مطلقا او مع كونه لا من جانب المكلف وامثال ذلك ولا بد فيهما من الاجتهاد ولا يكفي التقليد
والسماع وهل يكفي في الاول بالظن او يجب العلم وفي كلامهم اشعار بدعوى الاجماع على كل من الطرفين
والحق ان الاصل عدم جواز الاكتفاء بالظن الا ما دل دليل قطعي على حجيته فحكمه حكم العلم ولا بد من علمه
الفقهاء ان لا يكون غريبا عن عرف تكلمهم ويكفي كونه بحيث يفهم مرادهم واصطلاحاتهم ولو بالمراجعة
واستقامة القريحة ان لا يكون معوج السليقة مخالف الفهم للاكثر ويكون رده الى الاصل صحيحا
غالبا عندهم وان لم يكن الاصل مقبولا عند البعض وسياتي وجه الاختلاف فيه فان اعوجاج
السليقة آفة للحاسة الباطنة وهو قد يكون ذاتيا وقد يكون عرضيا بسبب سبق تقليد او شبهة او
غيره وشبهه في الحواس الظاهرة عين الفت بالحمرة او الصفرة او ذائقة صادفت مرا بالعارض وبالقوة
التمكن من رد الجزئيات الى الكليات وهي المعبر عنها في لسان الاجتهاد بالملكة والقوة القدسية
وهي العمدة والا فتحصيل المقدمات قد صار سهلا وهي بيد الله سبحانه يؤتيها من يشاء ولكن
المجاهدة والممارسة دخل عظيم في تحصيلها والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ثم المراد بتمسكه من الرد
ان يكون رده صحيحا واما ما ترى من مخالفة المجتهدين فانما هو من جهة اختلاف في اصولهم
او عثور بعضهم على اصل لم يعثر عليه اخر ومرجع اختلاف الاصول الى ذلك ايضا او من جهة اشتباه
حصل في اصل واحد يكون مرجعا لاكثر اصوله فان الخطاء في اصل واصلين لا ينافي الملكة و
استقامة السليقة والفرق بين القوة المذكورة واستقامة السليقة ان المراد بصاحب القوة من يكون
له قدرة رد الفروع الجزئية الى الاصول الكلية وبمستقيم السليقة ان يكون رده صحيحا فان الرد
قد يكون صحيحا لقوته مقاصده من المبادي الفياضة وقد يكون فاسدا وهو من جانب المبادي
الكاذبة وقد يكون الانسان غير متمكن من الرد اصلا فالنسبة بينهما عموم من وجه واذا عرفت ذلك
فاعلم ان الدليل على اشتراط معرفة العربية ان من الادلة الكتاب والسنة وفهم معاني مفرداتها يتوقف
على اللغة والمعاني المتغيرة بتصاريف المصادر على الصرف ومعاني المركبات على النحو قال الاخباري
ان العربي الفصيح بعد ما يتتبع الاحاديث واطلع على عرف القران والحديث بتتبعه مستغن عن العلوم
الثلثة وكذا غيره اذا عاشر العرب وتتبع لغتهم كما تتبع لغات غيرهم وتتبع لفهم العرف الخاص مع ان

فهم

يكفي

فهم بعض معاني الالفاظ يتوقف على ايماء او تلويح لا يمكن لمن دون اللغة التعبير عن مثلها الا بلفظ
غير صريح او موهم لخلاف المقصود ومع المعاشرة يفهم ذلك المعنى وربما يحصل له القطع بالمراد
بخلاف النقل المفيد لغيره فان المراد توقف الاستنباط على العلوم العربية باي طريق حصلت ولم يدع
اشتراط تحصيلها من الكتب مع ان حصول ما يتوقف عليه الاستنباط من مجرد كونه من العرب والمعاشرة
وتتبع الاحاديث غير ممكن غالبا خصوصا في مثل زماننا لاختلاف الاصطلاحات في الازمنة
بحسب الحقيقة والمجاز والمناط في فهم كلام الشارع عرف زمانه ولا شك ان العرب الذين لم يقرؤا
علوم العربية لا يفهم من الايات والاخبار غير بعض منها على حسب اصطلاحهم كيف مع انا نشاهد
علماؤهم العالمين بالعلوم الثلاثة يراجعون كتب هذه العلوم او كلام الماهرين فيها ولا شك
ان الجاهلين بها ادون حالا منهم بمراتب فالاحتياج اليها بالنسبة اليه ظاهر والدليل على اشتراط
معرفة التفسير ظاهر وانكار الاخباري له بناء على ما ذهب اليه من عدم جواز التفسير ما لم يكن من حديث
وبعد تحصيل الغاية وقد عرفت فساد المعنى نعم الظاهر انها شرط المجتهد المطلق واما المتجزي فلا وجه ظ
وعلى اشتراط معرفة المنطق ان استخراج النظريات من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بعد
كون الاستدلال بالشكل الاول او القياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات طبيعيا
لا ينافي الاحتياج فيما عرض للذهن مرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات وما يقال من ان المنطق
لو كان عاصما لما اخطاء المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جائز الخطاء في كل مرحلة ولكنه يحفظ
في الاغلب فان قلت مطالب المنطق ليست بديهية والا لما احتاج احد اليه فيكون نظرية فيتوقف العلم
بها على الاستدلال وذلك الاستدلال ليس بفاسد والا كان المنطق باطلا واذا امكن الاستدلال الصحيح
من دون التوقف على المنطق فيه فكذلك في الاحكام قلنا بعضها بديهي وبعضها نظري ويكتسب بعض
نظرياتها من بديهياتها وبعض اخر من النظريات المكتسبة فان قيل ان اكتساب النظري منها عن الضروري
ايضا يحتاج الى الاستدلال قلنا يمكن ان يبتني ذلك على بعض اخر من المطالب البديهية ثم اقول
لا شك ان كثيرا من المطالب التي يتوقف عليها الاستدلال بديهية وكثيرا منها غريزي يحكم بمقتضاها
مع عدم التفطن بها فان ارادوا بتوقف الاجتهاد على المنطق توقفه على مطلقه فهو مسلم ولكن لا يطلق
المنطق الا على مجموعها او على نظرياتها وان ارادوا توقفه على مجموع مطالبه فان ارادوا توقف مطلق
الاجتهاد عليه فهو مم وان ارادوا توقف الاجتهاد المطلق فهو محتمل ودليل اشتراط الكلام توقف
الاجتهاد على اثبات الصانع والنبي والامام ووجوب اطاعتهم وتعيين الامام وتصديق النبي ص
وعلى نفي القبيح عنه سبحانه ويبتني كثير من مقدمات الفقه ومسائله على ابطال الدور والتسلسل
والترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح الى غير ذلك من مسائل الكلام قيل الاحتياج اليه لتصحيح الاعتقاد
لا الاحكام قلنا الاجتهاد يتوقف على تصحيح الاعتقاد وقيل التحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة لا دخل له
في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا علم ما استفرغ وسعه

واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وقطع بعدم تقصيره بجزء العمل بما فهمه فلاريب
ان محض الايمان لا يجعل ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة الباقي اقول فيه اولا
انه لو تم لزم عدم الاحتياج الى الاصول والرجال بل اللغة والكتاب والاخبار اذ يقال انه اذا فرض
ان جاهلا بجميع هذه استفرغ وسعه واستقر رايه على شيء على فرض مسئلة اصولية او رجالية
او لغوية ثم علم بها وقطع بعدم التقصير بجزء العمل بما فهمه ويحصل علمه بالمسئلة الاصولية مثلا
لم يجعل ما فهمه فقها والحاصل ان الاجتهاد ان كان التصديق الفعلي فهو في حق الكافر غير
متصور وان كان التصديق الفرضي فهو ممكن لنا فاقد لكل الشرايط وثانيا ان الاجتهاد على ما عرفت
هو تحصيل العلم او الظن وهو لا يحصل للكافر حال الكفر وقال بعض الاخباريين ما خلاصته
ان هذا العلم انما وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته وزعموا ان الطريق منحصر فيه او هو اقرب
الطرق والحق انه ابعدها واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبي عن الخوض فيه والشيخ
ان هولاء الجماعة هل لهم دليل عقلي ونقلي على وجوبه او استحبابه او بمجرد تقليد اسلافهم وانهم هل
يقولون بايمان السابقين على تكوين هذا العلم ام ينكرونه وهل يعترفون بايمان الغافلين عنه
ام لا فان اعترفوا فما فائدته والا فكيف يعاشرونهم بالرطوبة مع اعتقاد كفر غير العارف بالاصول
اقول لكل علم مسائل ثابتة قبل تاليف ذلك العلم وهذه المسائل هي العلم حقيقة وفي الواقع ثم
المدون يلاحظها فيجمعها ويسميها علما مثلا مسائل علم الهيئة من كيفية حركات الافلاك
الكلية والجزئية وكيفية نضدها وترتيبها ثابتة قبل تدوين هذا العلم واول من دونه لاحظها
وجمعها وسماه علم الهيئة فهكذا علم الكلام له مسائل من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وامتناع
صدور القبيح عنه ووجوب صدق الرسل وكونهم مبعوثين وبطلان الترجيح بلا مرجح والتكليف بما لا يطاق
وغيرها والمدون لذلك العلم لم يخترع تلك المسائل بل جمعها في محل واحد وسماه علم الكلام ثم زاد
عليها ادلة وبراهين وكلما تحققت طائفة يدونون فيه زيادة ما سنح لهم من الادلة والتحقيقات فقولكم
هذا العلم مما وضعه المتكلمون ان اردتم انهم وضعوا مسائله فباطل جدا وان اردتم انهم دونوه وجمعوه
فهو غير ضائر لان المراد باشتراط معرفة الكلام معرفة مسائله لا الكتب وبذلك يظهر بطلان ساير
ما ذكره مع ان من مسائله التي يتوقف عليها الاجتهاد ما لا دخل له بالايمان والكفر كبطلان ترجيح المرجوح
وامثاله ودليل اشتراط علم الاصول ان الاجتهاد كما عرفت هو استنباط الحكم من مداركه وماخذه فلا بد
اولا من تعينها والمدارك التي في ايدينا الكتاب والسنة والاجماع والادلة العقلية فيجب مع حجيتها
وعددها ولكل منها اقسام فللكتاب ظاهر وماول ومحكم ومتشابه وللسنة قول وفعل وتقرير
وفي القول احاد ومتواتر وفي الاحاد صحيح وموثق وحسن وضعيف وفي الضعيف منجبر وغير منجبر
وفي الاجماع بسيط ومركب وفي كل منها محقق ومنقول وفي ادلة العقل اصل واستصحاب وغير ذلك
فلا بد من معرفة كل منها واقسامه والحجة منها من غيرها ثم اذا لم يوجد في المسئلة دليل بالخصوص ولم

يستقل

يستقل في حكمها العقل فهل الحكم فيه الاباحة والبرائة او الحرمة او التوقف ومن هنا يظهر الاحتياج
الى مباحث الادلة الاربعة ثم ان في الاولين امرا ونهيا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا و
ناسخا ومنسوخا ومجملا ومبينا ومنطوقا ومفهوما وصريح الاخبار لزوم ملاحظة المذكورات
مع ان استنباط الحكم بدونها غير ممكن وبه يظهر الاحتياج الى مباحث المشتركات ثم لا ريب
في انها صدرت قبل الف سنة ولا نعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل نعلم تخالفهما في كثير
وذلك في كثير ثم يحصل العلم بالاتحاد في البعض وكلامنا ليس فيه ولا القطع بمراد الشارع
او اصطلاحه بل فيما لم يعلم او علم التغير ولكن لم يعلم عرفه او شك في التغير فيحتاج الى معرفة ان الكلام
كانت على طبق عرفه او عرفنا او اهل خطابه فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه
والى طريق العلاج لو لم يحصل ذلك والى معرفة انه هل يجوز التمسك بالتبادر واذا ثبت
بالحقيقة في عرفنا او عرف مخصوص ثم مع تمامية اصالة عدم النقل والتعدد وهل ثبت عرف الشارع
ام لا ثم كل كلام يحتمل ان يكون مشتركا بين معان لا يعلم بعضها او استعمل في المجازي وسقطت
القرينة فلا بد من معرفة ان الاصل هل هو عدم الاشتراك والتجوز والقرينة ام لا ومنه يظهر
الحاجة الى رسم مباحث الالفاظ وايضا ترى ان في الاخبار وقع التعارض بل بينها وبين
الكتاب ايضا فلا بد من معرفة العلاج وما يتفرع عليه المتوقف على مباحث التعادل والترجيح
ولما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلافات الكثيرة والاختلالات العظيمة محتاجا الى النقد
والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين المتعارضات
مضافا الى البيان الصيغة ونحو شرايط الفهم وتحصيل معرفة المعاني وذلك ليس شان كل احد
بل لا يمكن منه الا الاوحدي في كل زمان فلا بد من معرفة تكليف من ليس له ذلك الشان والى
من له ذلك من هو وكيف هو وشرايطه ما هي حتى يعرفه من ليس له وهل يشترط تكرر النظر والتامل
ام لا وكل ذلك موقوف على مباحث الاجتهاد والتقليد وقد يتفق اجتماع العاميين المخالفين
في فرد فيجب ان يعلم ان حكمه ماذا وقد يامر الشارع بشيء مضيق ويفعل المكلف غيره في وقته
فهل يحكم بحرمة هذا الغير وبطلانه لو كان عبادة ام لا وقد يامر بشيء له مقدمات فهل كلف
بفعلها ايضا ام لا والتكفل لبيان كل ذلك علم الاصول فيتوقف الاجتهاد عليه وبالجملة
احتياج المجتهد الى هذه المسائل بديهي ثم ان للاخباريين شبها ضعيفة لا فائدة في ذكرها
ونذكر واحدا منها مع جوابها ليكون انموذجا للباقي قالوا ان علم الاصول قد حصل تدوينه
بعد الائمة وانا نقطع بان اصحاب الائمة وساير قدمائنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين
به كان المعصوم يحدث اصحابه فيفهمون من قوله حكم الله ويعملون من غير توقف على احتمال
المعارض والمخصص وغيرهما وربما كان يرسل بعضهم بالاخبار الى اهل البلاد والقفار
وبمجرد النقل والسماع يعملون بما يفهمونه فيعملون بالعام الى مجيء الخصوص وبالمطلق الى مجيء

القيد و بالذي سينسخ الى ورود الناسخ وتقريرهم ائمتهم على ذلك وكانت هذه طريقة
مستمرة الى زمان العمديين العماني والاسكافي رحمة الله عليهما ثم بعد ذلك حدث
تدوين الاصول بين الشيعة فلا يكون العمل بهذه الاحاديث موقوفا على العلم بمسائل الاصول
بل من كان عنده اخذ الكتب الاربعة يجوز له الاكتفاء بما يفهمه من المناطيق والمفاهيم ولا يجب
عليه جمع جميعها والاحاطة بما فيها ثم ان ظهر له مخصص او مقيد يعمل بمقتضاه وان ظهر له معارض
فان بلغه وجه من وجوه التراجيح فيتحرى فيه وان بلغه اكثر من واحد يعمل بمقتضاه ومع تعادل
وجوه التراجيح لا بد له من التخيير وان لم يبلغ شيء من وجوه التراجيح اليه فعليه السؤال من الاعلم حتى
يظفر به وهكذا حال من اجتمع عنده جميع الكتب والجواب عنه انه ليس المراد بعلم الاصول
هذه الكتب المدونة بل المسائل المثبتة فيها فحدوث التدوين بعد الائمة عليهم السلام غير ضاير مع وجود
مسائله في عصرهم ولا يمكنك انكار وجودها فيه لان الامر اذا دار بين الاثبات والنفي وسئل
عن مذهب الاصحاب والقدماء عن احدهما فهل يمكنك ان تقول لم يكونوا قائلين باحد
الطرفين مثلا نقول ان القدماء هل كانوا قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم
يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا شطط من الكلام وموجب لعدم عملهم بالاوامر وان قلت كانوا
قائلين بالوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بالوجوب فهو مسئلة بعدمه فهو ايضا
كذلك وكيف لم يكن هذا العلم في الصدر الاول مع ان كثيرا من مسائله مستنبط من الكتاب والسنة
كحجية الكتاب والاحاد فان الاحاديث فيها متواترة والاستصحاب المستنبط من حديث لا تنقض
اليقين بالشك واصالة البراءة وعدم جواز التكليف فوق الوسع وعدم الخطاب بما يخالف
الظاهر وحكم تعارض الاخبار ومالا نص فيه وجواز الرواية بالمعنى والعمل بالضعاف في المستحبات
وعدم حجية الظن والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والافتاء
والتقليد الى غير ذلك ثم ان اكثر هذه المسائل اصول كلية ليتخرج منها قواعد اصولية كاستخراج
اصالة الحقيقة وحمل المطلق على الشايع وتقديم المجاز المشهور وامثالها من خطابات الله سبحانه بالظواهر
واستخراج عدم جواز اجتماع الامر والنهي ووجوب مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن ضده
وامثالها من عدم جواز التكليف فوق الوسع واصالة عدم النقل والاشتراك والحذف
والاضمار وتأخر الحادث وامثالها من قاعدة عدم نقض اليقين بالشك وكثير منها يستخرج من قوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وكذا مسئلة الاحتياط تستخرج من الاحاديث وكثير منها يثبت
بالبراهين القاطعة التي تلقتها العقول بالقبول كالقياس بالطريق الاولى وما ليس بهذه المثابة اما
يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ مثل ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وكون الامر للوجوب وغيره والمرة
او التكرار وغير ذلك او لا يتعلق به مثل دلالة النهي على الفساد وايجاب نسخ الوجوب لبقاء الجواز
وامثاله فما كان من الاول لم يكن محتاجا اليه عند الرواة والقدماء لان معاني الالفاظ وحقايقها

وحقايقها كانت

كانت معلومة عندهم لعدم تغير العرف في زمانهم وعدم احتياجهم الى هذه المسائل لا يدل
على عدم احتياجنا كما ياتي مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا وما كان من الثاني فبعضه
ايضا ما كان لهم غنى عن تحقيقه لظهوره لهم بالقرائن والامارات ويمكن عد حجية خبر الواحد
وامثاله منه ايضا وبعضه مما لم يخطر ببالهم حتى يسئلوا واما في امثال زماننا فالاحتياج الى
القسمين ظاهر لتغير العرف وفقد القرائن قيل انا اذا قطعنا بتغير العرف فناخذ بالسابق واذا
لم نقطع فلا باس علينا بالعمل بما نفهمه اذ الحجة علينا احاديثهم وما كلفنا بازيد مما نفهمه منها
على انا لو قطعنا بتغير عرف فباي طريق نثبته امن الكتاب او السنة او الاجماع ام من تلك الاصول التي نعرفها
فبديهة قلنا من اين علم انه اذا لم نعلم تغير العرف فلا باس علينا بالعمل بما نفهمه هذا كله مع ان عدم
علمنا بان هذه المسائل الاصولية كانت بايدي اصحابنا القدماء لا يدل على العدم فلعله كان فيما
لم يبلغنا مما يدل عليها ذهب بالحوادث كساير الاخبار مع ان الحكمة قد يقتضي القاء العلوم تدريجا
بل لم يجر العادة بالقاء العلوم الغير المتناهية دفعة وقيل في بيان عدم احتياجنا كالقدماء الى هذه
المسائل ان المسئلة اما يمكن استنباطها من عموم او اطلاق او لا فعلى الاول لا حاجة الى التمسك بالاصل
وعلى الثاني اما يمكن التوقف والاحتياط فيهما من غير عسر وحرج او لا فان كان الاول فيحتاط فيه
في العمل ويتوقف في الافتاء وان كان الثاني فيجوز فعله عملا بمثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
او كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وتركه عملا بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة وقوله من ترك الشبهات نجى من المحرمات وعند التعارض يعمل بالمرجحات المنصوصة فلا يحتاج
في مسئلة الى التمسك بالاصول المخترعة قلنا ان فهم الاول يحتاج اولا الى العلم بحجية هذا العام او المطلق
وهذه مسئلة اصولية ثم على فهم كون اللفظ عاما او مطلقا وهو ايضا مسئلة اصولية ثم على عدم وجود
المخصص الثابت بالاصل وهو مسئلة ثالثة اصولية ثم على انه هل يلزم الفحص عن المعارض اولا وهو
مسئلة رابعة ثم الحكم الوارد على هذا العام اما يكون امرا او نهيا او امثال ذلك فان كان مثلا امرا فلا بد من الحمل
على الوجوب او عدمها مسئلة خامسة وهكذا ثم التي لا تستنبط من عموم او اطلاق فالرجوع فيها الى الاحتياط
وجوبا او استحبابا مسئلة اصولية وكذا بالاصل البراءة فيما لا يمكن فيه الاحتياط فان كلا منهما ايضا مستفاد
من الاحاد والعمل بها ايضا مسئلة اصولية مع ان الاخبار في الاحتياط وفي اصل البراءة متعارضة
وعلاج التعارض ايضا مسئلة اصولية واستنباط الاحتياط والاصل من اخبارهما ايضا يحتاج الى مسائل
كثيرة اصولية وسياتي زيادة توضيح لذلك ايضا ودليل الاحتياج الى معرفة مواقع الاجماع الاحتراز
عن المخالفة وانكار الاخباري مبني على انكاره الاجماع وعرفت فساده ولكن لا يخفى ان معرفة كون المسئلة
اجماعية لا يحصل الا بعد الاجتهاد فهي عليه لا ما يتوقف عليه نعم يشترط معرفة طريق حصول الاجماع
وحجيته وهو من الاصول ودليل اشتراط الانس بلسان الفقهاء ظاهر اذ غير المستانس قد يغفل
عن المراد وكذا وجه اشتراط استقامة السليقة فانه لولاها ربما نسب الحكم الى غير ماخذه واشتبه عليه

افراد الكليات وفروع الاصول وطريق معرفة الاستقامة والاعوجاج العرض على الافهام
المستقيمة واراء الفقهاء واجتهاداتهم ولا يكتف فيه بواحد ولا بمسئلة واحدة فان وجد اجتهاده
وطريق رده موافقا لطريقة الفقهاء فليحمد الله تعالى وان وجد مخالفا لطريقتهم نفسه كما ان من راى
الاشياء خضرا فيقول له اولو الابصار السليمة ليس فيها خضرة فيجزم بان عليه موقفة لكن ربما يلقي
الشيطان ثم المناط الموافقة والمخالفة في كيفية الرد واستخراج الاحكام وفهم كلمات الاصحاب والاخبار
لا في الحكم المستنبط او الاصل الذي يرد اليه الحكم ثم لا يتوهم انه يساوي ان الجاهل والغافل غير
مكلف ويلزمه ان المعوج السليقة اذا اجتهد وظن حكما يجوز له العمل برايه فانه فرق بينهما
وبينه فان من شرايط الاجتهاد التتبع والفحص عن شرايطه فاذا فحص هذا الفحص وجد ان
من الشرايط عدم الاعوجاج وان المعيار في معرفته العرض على الافهام الغالبة يجب عليه العرض الا
فان ظهر التوافق فلا يكون سليقته معوجة وان ظهر التخالف يعلم عدم حصول شرط نعم لو فرض
ان بعد العرض لم يحتمل ايضا فساد ما زعمه فلا يبعد كونه كالجاهل ووجد الاحتياج الى الملكة
والمراد بها كما مر حالة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول بحيث لا يقع منه الغلط غالبا ايضا ظاهر
وان بعد ما عرفت المراد منها يعلم بديهة احتياج المجتهد اليها والتوضيح ان جميع الاحكام ليس منصوصا
بخصوصه بل لا يوجد النصوص بخصوصه الا اقل قليل فما كان ظاهرا او نصا ولم يكن له معارض
والاذهم غير بين فافرد غير بين القريبة فالامر فيه سهل واما عند وجود المعارض فلا يمكن
الترجيح الا مع هذه الملكة وكذا في العلم باللوازم الغير البينة والحكم بفردية ماهو غير بين الفردية فان
كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد خفاء وكذا في لزوم بعض اللوازم ولا يهتدي اليها الا
من ايده الله بهذه الملكة بل المتدرب يعلم انه ليست مسئلة من مسائل الفقه الا نادرا الا وهو
كذلك لرجوع كل مسئلة الى مسائل شتى لغوية واصولية وكلامية ولاجله تشعب كل مسئلة شعبا
ويتفرع فروعا لا يتمكن من الرد الا من انعم الله عليه بالقوة القدسية ويجب ان تختبر نفسه في وجود
الملكة والقوة وكونها مستقيمة بمجالسة العلماء ومذاكرتهم وتصديق جماعة منهم بوجود القوة له واستقامتها
بحيث يحصل له الجزم بها بل الحق ان هذه الملكة شرط في جميع العلوم لانه شرط رد الفروع والجزئيات
الى الاصول والكليات ولذا ترى من صرف عمره في المنطق وبلغ فيه الغاية وهو لا يقدر على ترتيب
الاقيسة عند نفسه الا بعضها بنصب ولغوب ومن يفني حياته في الطب وهو عاجز في العمل
ولا يقدر على معرفة الامراض عند تعارضها وقد صرح بذلك عظماء ساير العلوم حتى قال بطليوس
في الثمرة ان استنباط الاحكام من علم النجوم لا يتيسر الا لمن حصلت له الملكة القدسية وبالجملة لا بد
منها في كل علم مثلا المجتهد في علم الاصول يحتاج اليها حتى يعلم ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب
ذي المقدمة ام لا كما ان في الفقه يحتاج اليها حتى يعلم ان الامر الفلاني هل هو مقدمة له ام لا
ولا بد من السعي التام في تحصيلها فانها لمن احتاجت الا استعداد ذاتي وصفاء غريزي ولكنه

في قولهم بهم ان موافقة الفقهاء
تقليدهم فلابد من المخالفة ولا شك
ان هذا غرور من الشيطان ٤٢

غير كاف

غير كاف بل لا بد في الفعلية من الافاضة من المبدع الفياض وهي لا يحصل الا بعد التعمق والتمرن
في المقدمات المتقدمة ومجاهدة نفسانية وطاعة وعبادة ثم معرفة حصولها بعرض الاستدلالات ذكي
اللمحات وذويها ثم انه ليس ذلك العرض مع المشابهة او الحكم بالصحة كافيا بل يتوقف على ان يحصل
للنفس بعد الاستدلال الاطمينان وغلبة ظن بل حصول العلم باحد طرفي المسئلة فلا تعرف بمر الكتب
طريق المناظرة ولفق كلمات تشابه كلام العلماء ويكون قلبه خاليا عن التصديق والحكم وجعل ذلك
وسيلة موصلة الى الجاه والحطام والاخبار في شيئة واهية نذكر منها اثنين احدهما ان اعتبار
هذا الشرط يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد فان الملكة المذكورة امر غير منضبط لا يكاد يتفق فيها اثنان
لاختلاف الطبايع غاية الاختلاف فليس هنا مرتبة معينة يمكن ان يقال من له هذه المرتبة دون من له
دونها وفيه ان عدم انضباط الملكة بمعنى ان لها مراتب مختلفة لا يوجب عدم العلم بها لان المراد بها
حالة يتمكن بها من رد الفروع بحيث لا يقع منه الغلط غالبا وله مراتب كثيرة التنصف بكل منها من
يتعلق به احكام المجتهد كالعدالة وثانيهما ان اعتباره ينافي وجوب الاجتهاد عينا او كفاية لان
هذه الملكة امر موهوبي لا يمكن اكتسابه وان امكن تقويته ولا يتحقق لكثير فلم يكن الاجتهاد عليهم وتخصيص
الوجوب بذوي اللمحات بطل لان قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر انه ذو ملكة ام لا فيعلم
العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المتفقهين يظهر له بعد السعي انه فاقد لها وفيه انه لا شك
في ان من بذل جهده واحس من نفسه عدم الاقتدار لا يكون الاجتهاد واجبا عليه لا عينا
ولا كفاية فمن علم عدم اقتداره يكون خارجا بتعيين غيره ولا شك ان الواجب ليس نفس الاجتهاد
بل الاشتغال بمقدماته من باب المقدمة فعلى هذا نقول ان الاشتغال واجب على كل احد كفاية
ثم بعد احساس بعضهم العجز عن نفسه يخرج بالدليل وبعد ما ذكر وما يأتي في الشرط الاتي يقدر
على دفع ساير شبهاتهم ومما يعينك على دفع كثير منها ان تعلم انه ليس المراد انه يجب ان يكون له
قوة استنباط حكم كل مسئلة كيف اتفق وان يكون له نظر يترجح عنده احد الطرفين بل المراد انه
يجب ان يكون المجتهد في كل مسئلة بحيث يدرك ان هل له ماخذ ام لا وانه ما هو وكيف يرد
اليه واذا تعارض الماخذان يعرف انه يستنبط من اي منها ويجب ان يعلم ايضا ان اشتراط الملكة
انما هو في مثل هذا الزمان وان كان يمكن قبله فهم الحكم بدونها اذ ليست مسئلة رجح الا ويحتاج
الى مسائل مهمة صعب المسلك ولا يخفى ان تحقق على هذه الملكة وظهورها بدونها كما صرح به بعض مشايخنا
يتم بامور يجعلها بعضهم من اجزائها احدها عدم اعوجاج السليقة كما مر وثانيها ان لا يكون
جريزيا لا يقف عند شيء ولا يجزم بشيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقايق ويميل الى كل ناطق وناعق
وثالثها ان لا يانس بالتوجيه والتاويل فانه ربما يجعل ذلك الاحتمالات البعيدة من الظواهر
لا يتسرع بذلك ورابعها ان لا يكون جريا في الفتوى غاية الجرأة فيخرب الدين ولا مفرطا في
الاحتياط فيهمل احكام الشرع المبين وخامسها ان لا يكون بحاثا يحب البحث والاعتراض متى راى

علم استدلالات

شيئا يبادر الى البحث عليه وذلك قد يكون منشأ قلبيا واذى طبعيا وقد يكون لحب الرياسة والظهار الفضيلة ومثل هذا الشخص لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق من الباطل ولا يرجى له الاستقامة واياك والحالة المدمع طائفة ذلك ديدنهم ولكن لا يكن بحيث كلما تفهمه يعتقده حقا فيزعم من يوده بحاثا وقريب منه ان لا يكون لجوجا عنودا فانا نرى من الناس انه اذا حكم بحكم في بادي النظر وظاهر الامر او تعلم بكلام غفلة او تقليدا او من شبهة سبقت اليه طبع ديكابر ومن قبيل الغريق بكل حشيش يتشبث بالمط ويصادر وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة الخروج عن الحالة الطبيعية المدركة او للعناد او الخوف عن الخروج وساد سها ان لا يكون مستبدا برايه في حال قصوره بل كمال فان الجهل جبلة الانسان والسهو كالطبيعة الثانية قيل وشرطها ان لا يكون مستانسا بطريق الحكمة والرياضي ونحوها وهو سهو فان الانس بمثلها لا ينافي الانس بطريقة الفقهاء نعم يجب ان يكون مستانسا بها ولا يريد اجراء طريقته في ساير العلوم في الفقه واما دليل اشتراط الاجتهاد بالمعنى المصطلح اي استفراغ الوسع وبذل الجهد والتفحص في تحصيل الماخذ واجراء المقدمات والرد عليها عن اجتمعت فيه سائر الشرايط بالمسائل التي ذكر كلا ما يقتضي بانه مع اعادة بيان وتاكيد لبعض ما مر ايضا فنقول انه لا شك في بقاء التكليف وفي وجوب اطاعة الله وحجه ولا يتحقق العرفية بها الا بالعلم او الظن الذي علم اعتباره شرعا والعلم بالاحكام باخذها من الشارع مشافهة محال في امثال زماننا وليست بديهية غير محتاجة الى الدليل فلا بد من الفحص عن الطرق الموصل اليها ولذا ترى الفقهاء المتبحرين يصرحون بان الطرق منحصرة بادلة معهودة ولا بد من الاخذ حال الطرق وانها موصلة ام لا وايضا انها بعنوان القطع او الظن واذا كان بالظن فهل يكون دليل على اعتباره ام لا ثم بعد فرض حصول القطع بان كلام الله وحججه طريق موصل فلا شك ان استنباط الاحكام منه في امثال زماننا ليس شريعة لكل وارد لتلاطم امواج الشبهات حيث ان الاخبار متدافعة والتاويلات متعارضة والاقوال المختلفة ووجوه الدلالات شتى وقد اختلط الصحيح من الاخبار بالسقيم والحديث من الاصطلاح بالقديم ويتوقف دلالة اكثر الاخبار على المراد على الاستعانة بغيرها الا ترى انه ورد ان الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وفي اخر ان الله فرض من الصلوة الركوع والسجود وفي ثالث زاد على الثلث الوقت والقبلة والتوجه وفي بعض الاخبار ان الاقامة من الصلوة وفي اخر ان التشهد سنة الى غير ذلك ومنه الاوامر الواردة بعد الحظر الثابت بادلة اخر والنواهي الواردة بعد الوجوب كذلك فان دلالتها على الرخصة موقوفة على العلم بادلة الحظر والوجوب ويتوقف فهم كثير من الاصطلاحات على المارسة في الاخبار والاستماع من المشايخ وايضا حل الاحكام ذوات اداب وحدود وشعب وفروع واحكام كثيرة واجزاء عديدة وشرايط وموانع يتوقف بعضها على بعض

ولا يهتدي

الاطلاق الاتيان بالتكليفات الخ بمعرفة احكام الله وحججه

ولا يهتدي الى واحد الا بعد الاحاطة بالكل وهو يتوقف على العلم بمجموع الادلة المتلاحقة ولا يقدر على مثله غير المتبحر بعد التفحص التام ومع ذلك احتمال التقية في كثير من الاخبار قائم وورد النهي عن العمل بما شاكل العامة والامر بمخالفتها وان الرشد في خلافهم فلا بد من التفتيش عند كل خبر وقد كان اصحاب الائمة يتثبتون عند سماع الاحاديث لذلك حتى لو كانوا يشمون من خبر رايحة التقية يقولون لنا قد اعطاك من جراب النورة وكثيرا ما يروون الاخبار بالمعنى فربما نقلوها بعبارات قاصرة او مفيدة للخلاف وربما صدر خلاف منهم غفلة الى غير ذلك و بالجملة من يعمل بالاخبار يجد ان ما يصعب لاجله الاستنباط منها كثير وناهيك في ذلك الحديث المشهور عن امير المؤمنين ع وقول الصادق في حديث ان فيها محكما ومتشابها فردوا متشابهها الى محكمها وقوله ع خبر تدريه خير من عشرين خبرا ترويه الى ان قال والله لا يعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن واذا كان كذلك فالجمع والتوفيق ودرك الحق يحتاج الى بذل الجهد ومعرفة الهية بعد قوة ربانية وملكة قدسية ونفس منورة بنورها مغنية وتامل ان الفقهاء البارعين يحتاطون في مقام الافتاء غاية الاحتياط ويبالغون في التامل غاية التامل ومع ذلك غالب ما نرى منهم الاقرب كذا والاظهر كذا والاحوط كذا وكثيرا ما يظهر منهم التردد مع جميع ذلك اضطربوا كثيرا او وقع منهم خلاف واختلاف ثم ان تذكرت ما تقدم منا من جواز العمل بالعام قبل الفحص وجواز البناء في عدم المخصص على الاصل واختلج في صدرك امكان اجراء الاصل هنا في رفع جميع الشبهات فلا يكون حاجة الى الاجتهاد وشرايطه ويجوز العمل بكل خبر فادفعه بما مر في البحث المذكور وحاصله ان اجراء الاصل يتوقف اولا على فهم معناه ثم على ثبوت حجيته وحصولها يتوقف على مقدمات كثيرة لا يتيسر الا للمجتهدين ثم اجراء الاصل انما يمكن فيما هو خارج عن الخبر كالمخصص والعارض واما فهم نفس الخبر وحجيته فلا يجري فيه الاصل ولا يمكن العامي الا بعد سعي وتدرب في علوم ولا يريد من الاجتهاد الا ذلك مثلا اذا سمع حديثا هكذا اذا افطرت في نهار رمضان عمدا فاعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا او صم شهرين متتابعين فاول ما عليه ان يثبت حجية خبر الواحد فاذا علم فعليه ثانيا ان يعلم ان الحجة هل هي كل الاخبار او نوع منه ثم يعلم ان هذا الخبر من هذا النوع ثم يعلم انه هل يجب العمل به بعد الفحص عن المخصص والعارض او قبله واذا علم انه لا يجب الفحص فلا يكفي في ذلك ويعلم ان حكم خطاب المشافهة هل يشمله ام لا واذا ثبت فيعلم ان اذا الشرطية هل يفيد العموم ام لا واذا علم العموم فيعلم ان الامر بالاعتاق والاطعام والصوم هل للوجوب ام لا واذا علم الدلالة فيعلم المراد بالرقبة والمسكين والشهرين هل المراد منها الهلاليان ام ستون يوما واذا علم ذلك فيعلم معنى التتابع والاطعام وقدره وشرايط الصوم ومفسداته واذا علم جميع ذلك فيحتمل ان يكون الفاظ الحديث مستعملة في المعنى المجازي او مشتركا او منقولا او كانت

الرجوع فيعلم ان شيعته في هذا الزمان هل يلزم عليه ... اولا

فيها قرينة دالة على خلاف الظاهر قد اسقطت فيجب ان يعلم اصالة الحقيقة وعدم الاشتراك والنقل
والقرينة الى غير ذلك وتامل في انه هل يمكن له العمل بهذا الخبر بدون ان يجتهد في جميع ذلك
والاجتهاد في كل منه يحتاج الى مهارة من العلوم ومقدمات كثيرة وقوة قدسية هذا كله مع ان
اليقين بالبراءة عما علم الاشتغال به من التكاليف لا يحصل بالعمل قبل السعي وبذل الجهد وقال
الاخباري لا يتوقف الاستنباط على سعي وبذل جهد بل من سمع اية او حديثا فهم المراد منه
كما يفهم مراد غيره من كلامه فيجب العمل بمقتضى فهمه ولا يتوقف هذا الفهم على ما ذكره المجتهدون
من المقدمات ولا على العلم بسائر الايات والاخبار والفحص والسعي بل لو اغمض واقتصر اقتداره على فهم
حديث واحد لجاز له العمل بل لو ان اعجميا علم معنى خبر معلوم النسبة الى المعصوم بترجمة الثقة
المامون جاز له العمل به وان لم يقدر على فهمه لولا ترجمته قال السيد الصدر العقل دلنا
على وجوب اتباع من دل عليه هذه الاية الشريفة لا غير يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فاذا سمع المكلف اية او حديثا فهم مرادهم منها كما يفهم مراد غيرهم
من كلامه لزم العمل بمقتضى ما فهمه الى ان قال ثم انه ليس ايضا من شرط لزوم عمل المكلف بما
يعلمه او يظنه مراد المعصوم مثلا من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الايات والاحاديث
بل لو اقتصر اقتداره على فهم حديث او اية واحدة لجاز له العمل بدلالة اخرها قال ثم انهم استدلوا
على ذلك بوجوه احدها ان الطريقة المستمرة بين اصحاب النبي ص والائمة ع انهم كانوا اذا سمعوا
حديثا او اية يعملون بها من غير تامل وفحص ولا اعتقاد وتوقف على مقدمات وهكذا كان
الامر الى زمن الصدوق فجمع بعض اصحابه بعض الاخبار المتعلقة ببعض الاحكام وكان هو ومن
عنده هذا الاصل يعملون به ولم يكونوا يتوقفون فيما يفهمون منه والثاني ان خطابات الشارع انما
هو على نحو الخطابات العرفية وطريقة المحاورات على ذلك فانه اذا خوطب العارف بخطاب يعمل
بمقتضى ما فهمه وان كان مستلزما لمتاعب كثيرة من غير ان يتوقف وينتظر حتى يحصل مراد المتكلم
بالفحص وبواسطة المقدمات بل يعمل به وان كان من المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما
فهمه ولذا لو امر السلطان احدا بحمل كل دينار عنده واستصحاب عبد يشتريه والمسافرة الى بلد
في وقت معين يفهم من خطابه عموم الدينار واطلاق العبد فاذا اشترى كافرا وحمل جميع ما
عنده من الدنانير وسافر معهما عند الوقت المذكور لم يلم ولم ينسب الى تقصير باحتمال عدم حجية
قوله واخراج بعض الدنانير وتقييد العبد بالمؤمن بل لا عليه باس ان لم يسئل عن شيء من ذلك
مع امكان الوصول الى خدمته نعم لو فرضنا ان مكلفنا منعنا عن العمل بما نفهمه من كلامه الا مع
القطع او الفحص واجراء الاصل لكنا ملومين بالاكتفاء بالظن وهذا الفرض غير واقع وجوابه
ان بين ما ذكره وبين ما نحن فيه بونا بعيدا وفرقا ظاهرا فان هذه خطابات شفاهية وكلمات
حضورية لا يحتاج اولا الى تامل في حجيته ثم المراد منها يظهر بادنى توجه ولو وقع فيه خفاء

يمكن

يمكن السؤال عنه ولا يمكن ان يقع فيها قطع او تقطيع او ارسال او تصحيف او تشكيك فان له
مخصصا او معارضا حتى يبحث عن انه هل يجب الفحص عنها اولا وانه على تقدير الوجوب ما وجه
الخلاص ولا يحتمل تغيير عرف او خفاء قرينة بخلاف ما نحن فيه فان تغير الاصطلاحات
بعد الف سنة ليس بعزيز بل هو امر واقع وكذا سقوط القرينة واختفائها سيما ان اكثر القرائن
حالية وسيما ان الاخبار قطعت بعضها عن بعض فيمكن ان يكون بعضها قرينة لبعض وانه
لا يكون خلاف في مثل ما تمسك به في الحجية او الفحص او تعيين المراد حتى يحتاج الى النظر وجولان
الفكر فيه بخلاف ما نحن فيه فانه لا يوجد اية ولا حديث لم يكن في جزء منه سندا او متنا او عملا
او دلالة اختلافات كثيرة كما مر مرارا وسيجيء الاشارة اليه ايضا توضيحا فنقول اذا اطلع المكلف على
حديث واراد اخذ الحكم منه فهو لا يرى غير انه روى الشيخ بفلان عن الشيخ بفلان وهكذا
الى ان ينتهي الى المعصوم الذي بينه وبينه ازيد من الف سنة ونقل اليه بوسائط غير عديدة
لا يعرف واحدا منهم وربما كان مكتوبا في كتاب وكثيرا ما يكون فيه ارسال او اضمار او قطع او
اختلاف نسخ او غير ذلك فكيف يعتقد انه من المعصوم ولو لم يعتقد فكيف ياخذ الحكم منه سيما
مع ان من يفهم ظاهر حديث يكون في الاكثر مطلعا على الخلاف في حجية الاخبار وعلى وقوع
الاختلالات فيها فلا بد له اولا من ملاحظة انه هل يحصل له من هذا الحديث العلم او لا وعلى
الثاني هل يحصل العلم بحجية الواحد مطلقا ام بشرط تحققه في احد الكتب المعتبرة او الاربعة او
بشرط كونه صحيحا عند المتاخرين مثلا وربما يقتضي نظره الى حجية الصحيح فلا بد له من ملاحظة
ان العدل ما هو وباي شيء يثبت ومن اين تثبت وباي عبارة تثبت ولا شك ان الرواة غير
موجودين فلا بد له من ملاحظة تعديل ارباب الرجال وانه هل يكفي فيه الواحد والاطلاق
ام لا ويحتمل ان يكون له خارج فهل يجوز فيه البناء على الاصل ام لا بل ربما تحقق فهل يقدم
الخارج ام لا وهل يكفي في عدم الواسطة الظن وغيره على النظر ام لا هذا حال السند ثم مثل ذلك
التخصص يطلع عادة على عدد وكثير من الاخبار وتقييده على الخلاف في الفحص عن المعارض والمخصص
فلا بد له من ملاحظة انه هل يجوز البناء على الاصل ام لا وربما ادى نظره الى لزوم الفحص فلا بد
له من تعيين قدره ومن اقتداره على فهم سائر الاخبار وعلاج التعارض ومن انه هل يكفي الظن بالمثبت
المنصوص او يتعدى عنها ومن فهم ما يتعلق بالتخصيص وهذا حال ما يتعلق بالخارج واما المتن
فالمعلوم من الالفاظ ليس الا المعاني العرفية في هذا الزمان او اللغوية فيحتاج في فهم المراد الى معرفة
ان الاصل اتحاد العرفين ام لا وربما كان اللفظ منقولا او مشتركا او غير ذلك فلا بد له من دفع
تلك الاحتمالات فان قلت لو كان هناك قرينة او اشتراك او تجوز لبينه الشارع قلت لا بد
من معرفة انه يجب عليه ذلك البيان وانه يجب عليه حفظه عن السقوط ثم ربما كانت القرينة موجودة
وخفيت عليه ولا بد له ان يعرف انه هل هو مكلف بقدر فهمه ام لا وربما كان في الحديث لفظ العموم

العرف فلا بد له ان يعرف ان قول مثل صاحب الصحاح كاف في معرفته ام لا واذا تعارض قول
اللغويين فما العلاج الى غير ذلك ثم معرفة شيء مما ذكر هل يمكن بدون تجرد وتدرب في العلم
والمقدمات وبدون قوة قدسية تحصل من اراد عملا بحديث لابد له من الاجتهاد وثانيها
انه قد تكاثرت الايات واستفاضت الاخبار على ان الله سبحانه لم يدع شيئا مما يحتاج اليه الناس
من الاحكام الا انزله في كتابه وبينه لنبيه صلى الله عليه وآله وما دعم لهم سبيله وبعد ذلك فاي حاجة الى
بذل جهدهم في استخراج الاحكام وقوة وملكة ومقدمات وجوابه عدم المنافاة اذ يمكن توقف
فهم الحكم منها عليها اذ لم يثبت من الاخبار فهم كل احد الحكم منها والحاصل انه لا تنافي بين كونها
جامعين لجميع الاحكام واختصاص فهمها منها بشخص خاص بعد بذل جهده الا ترى ان الله
سبحانه يقول ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مع انه لا يفهم الاكثرون منه الا اقل قليل
وقال سبحانه ولا يعلم تاويله الا الله والراسخون وورد ان حديثنا صعب مستصعب وان في حديثنا
محكما ومتشابها وان الفهم موقوف على معرفة لغات العرب ثم بعض هذه الاخبار للرد على اجتهاد
العامة من اخذ الحكم عن مقدمات عقلية وقياسية واستحسانية ورأي من غير توسط كتاب
او سنة وورد في مقام الرد عليهم واما اجتهادنا فغير خارج عن اخذ الحكم عن الكتاب و
السنة بل هذه الاخبار بحجيته الا الفهم لانه لا ريب في ان جميع الاحكام التي ذكرت في كتب الفقهاء
ليس غير قليل منها ظاهرة من ظواهر القران والسنة فالمراد ان الجميع مما يمكن ان يستنبطه الماهر
بعد سعي وبذل جهد في وجوه الدلالات من المرجحية والقوانية والمطابقية والتضمنية
والالتزامية والايماء والاشارة والمفهوم والمنطوق او بالنص على العلة او اتحاد الطريق
او تنقيح المناط او بالاجماع فان الحكم منه ايضا حكم من قول المعصوم الى غير ذلك ولا ريب
ان الاستنباط على هذا النحو لا يمكن بدون الاجتهاد مع ان وجود كل حكم في السنة لا يقتضي
وصوله الينا لان ائمتنا لم يتمكنوا من اظهار الجميع وما اظهروه لم يبلغ باجمعه لطول الزمان و
عروض العوارض الينا وثالثها انه قد وردت اخبار كثيرة دالة على وجوب الاقتصار
في اخذ الاحكام عن الائمة والمنع عن الاخذ عن غيرهم واخذ الاحكام من الاجتهاد اخذ
من غير حجج الله وكذا اخذ العامي من المجتهد وجوابه انه لا ينافي توقف الاحكام من كلامهم
على العلم بمقدمات وبذل الجهد واستفراغ الوسع لان حديث آل محمد صعب مستصعب لا يحتمله
كل احد وفيه عام وخاص ومطلق ومقيد ومحكم ومتشابه فلا بد من بذل الجهد ليستنبط منه
المقصود وهل يقول المجتهد بصحة اخذ الاحكام من غير حجج الله وهل يدل هذه الاحاديث على ان
استنباط حكم الله من اقوالهم لا يتوقف على شيء فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ثم
تلك الاخبار صالحة للرد على اجتهاد العامة حيث لا يقتصرون فيه في اخذ الاحكام عن كلام
الحجج ورابعها انه لو كان اخذ الاحكام موقوفا على السعي والاجتهاد وتلك المقدمات لبينها

اخذهم

الائمة

الائمة عليهم السلام بل الاخبار الدالة على وجوب العمل باحاديثهم من غير ذكر اشتراط شيء يدل
على عدمه وجوابه ان عدم تعرضهم لبيانها في الاخبار لكونها ملقاة الى الحاضرين وهم
لتمكنهم من اخذ كل حكم مشافهة لم يكونوا محتاجين لهذه المسائل والاحتياج انما نشاء في
زمن الغيبة كيف مع ان عدة ما يحتاج اليه اثبات حجية الخبر وما يتفرع عليها من الاحكام
كما ذكرناه وهم غير محتاجين الى ذلك مع ان لها انهم لم يثبتوها وان لم يثبتوه لاصحابهم يكون
غير محتاج اليه محتاج الى الاجتهاد وخامسها الطعن لبعض القدماء على الاجتهاد فان
الفضل قد بسط الكلام فيه وفي ابطاله في الايضاح وهو من قدماء الطائفة واجلتهم
وقد ترجم عليه ابو محمد مرات وجوابه ان الاجتهاد في الاصطلاح اطلاقين احدهما
ما يقول له العامة ويعترفونه وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن باي وجه حصل وثانيهما
ما هو المعروف عند الامامية وهو استفراغ الوسع في استخراج الاحكام من كلام الله سبحانه
وحججه وطعنه على الاول والتوضيح ان الله سبحانه ارسل الى عباده رسولا وانزل معه كتابا
اودع فيه علم الاولين والاخرين وما كان وما يكون الى يوم الدين واكمل له دينه واتم
عليه نعمته وقرر له جميع الاحكام وامره ان يؤديها الى عباده ويبينها لهم تدريجا بحسب
احتياجهم وبمقتضى الحكم والمصالح ولذا كان يبينها على سبيل التدريج ولما اراد الله عز شانه
ان يقبضه اليه امره بابلاغ ما لم يظهره من الاحكام الى وصيه وهكذا الى القائم صلوات الله عليهم
كما يدل عليه اخبار الجفر والجامعة وصحيفة علي وفاطمة عليهما السلام ولما قبض النبي صلى الله عليه وآله صار الناس فرقتين
فرقة ضلوا عن الطريق ولم يعرفوا الوصي واخرى اخذوا بالحق فعرفوا بعده الشرع ثم الاولى لما
لم يقولوا بكون الاحكام مخزونة عند الوصي وراوا ان من الافعال ما ليس له حكم ظاهر بل راوا
الاكثر كذلك وكانوا يعدون انفسهم من اهل شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله بل نصب جماعة منهم
انفسهم علماء واعلاما ومنارا وائمة وكانت عوام الامة يرجعون اليهم ويسئلونهم من الاحكام
ومسائل الحلال والحرام وكانوا اسسوا الاساس حذرا وحياء عن الناس فلم يمكن لهم الاقرار
بالجهل والاعتراف به فذهبوا اشملا وعينا وقالوا ظنا وتخمينا حتى مهدوا قواعد وقرروا
اصولا جهلا وتجاهلا اعتقادا او عنادا ولم يكن شيء منها مستخرجا من كتاب او سنة وربما
وضعوا احاديث مشعرة بصحة بعض قواعدهم او اولوا الكتاب العزيز بتاويلات موافقة لبعض
اصولهم كما قالوا ان حجية القياس مفهومة من قوله سبحانه فاعتبروا يا اولي الابصار ثم سموا
اخذ الحكم من هذه الاصول والقواعد اجتهادا حتى آل الامر الى ان جعلوه مقابلا للوحي والتنزيل
بل قد جعلوا امرأة ضعيفة العقل ناقصة الدين مع ولي رب العالمين العالم بحكم الاولين والاخرين
بل يحارب معدن العلم والدين فيأخذون لها بالاعتذار بكونها مجتهدة لعنة الله عليهم وعلى اجتهادهم
فوردت الاخبار على رد اجتهادهم وذمهم وطعنهم واخذ قدماء اصحابنا في ابطاله وافساده

واما الثانية فلانهم اخذوا بالطريق المستقيم والمسلك القويم لم يحتاجوا الى شيء من ذلك بل كانوا ياخذون
الاحكام من الاوصياء ويسمعون منهم الى ان غاب الوصي وكانت الاخبار حينئذ متكثرة وحصلت الكذابة
ووضع الاحاديث وافترى من الاخبار ما يعارض غيره وحصلت ابهامات واشتباهات اخر
وكان قد صدر من اوصياء ختم الرسل قواعد لنقد الاخبار وترجيحها خصوصا واستنبطوا من كلامهم
قواعد اخرى لرفع بعض الاشتباهات على سبيل العموم والكلية ورأوا ان ذلك النقد والتميز
ليس على كل شخص ولا يحصل بسهولة بل يحتاج الى تامل وتفحص فسموا هذا التفحص والتامل اجتهادا
وهذا المتفحص مجتهدا للمناسبة اللغوية فالمنكر للاجتهاد لما غفل عن ذلك ورأى اشتراك
المعنيين في التسمية ونظر الى ذم القدماء على الاجتهاد زعم انه هو هذا من غير بصيرة منه
وتدبر في معنى الاجتهاد الذي يعتبره الخاصة وغير تفرقة بين الاطلاقين واما معرفة علم
الرجال فقد عرفت ان اكثر الاصوليين اشترطوها وتمسكوا بان الاجتهاد بدون التمسك
بالاحاديث غير متصور وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقل في حقهم
انهم من الكذابين ولا شك في وجود رواية الكذب وربما لا يمكن الامتياز الا بالاطلاع على
حال الراوي وايضا نشاهد اهل العرف اذا اخبروا بخبر عن شخص بواسطة او وسايط يتفحصون
اولا عن حال الراوي ويصدقون ويكذبون اذا كان الامر كذلك مع وسايط قليلة في زمان قليل
فكيف اذا كانت وسايط غير عديدة وايضا ورد الامر بالرجوع الى قول الاصدق والاوثق و
الاعلم عند التعارض ولا يعلم ذلك الا بمعرفة حال الراوي واكثر الاخباريين المعدم الاحتياج اليها
وذكروا الوجوها نذكر ثلثة منها مع ما يرد عليها على سبيل الايجاز لوضوح ردها ووقوع الكتاب
فيها في كثير من كتب مشايخنا ورسائلهم ثم نرد قريبا بيان ما هو التحقيق عندنا احدها ان احاديثنا
كلها قطعية الصدور عن المعصوم وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة سنده اما الكبرى فظاهر
واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقراين مفيدة للعلم وورد عليه اولا بان من رواياتنا ما يدل
على اعتبار الافقه والاعدل والاصدق فهذه ان كانت قطعية ثبت الاحتياج الى معرفة حال
الرواة والا ناقض الدليل وثانيا بانه صدق الاخبار علاج تعارض الاخبار بملاحظة السند
وهو لا يكون الا في الاخبار الظنية اذ لا معنى لملاحظة السند بعد قطعية الصدور وثالثا ان
من اخبارنا ما يدل على ان الكذابين قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم كانوا يدسون فيها فان
كان جميع اخبارنا قطعية فهذه ايضا مستند حينئذ فيها والا ناقض المطلوب اقول ويرد على الاول انه
ان المستدل ان يختار الاول ولكن لا يلزم كون هذه الاخبار قطعية الاحتياج الى علم الرجال اذ
الثابت منها اعتبار الاصدق الواقعي او المعلوم اصدقيته او المظنون بالظن المعتبر شرعا وشيء
منها لا يحصل من علم الرجال اذ لا يحصل منه الا الظن بالاصدقية ولم يعلم اعتبار هذا الظن
وثانيا ان مراد المستدل ليس ان جميع الاخبار التي كانت في العالم من زمن النبي الى الان قطعية

الصدور كيف وفي الاحاديث ما يصرح بوقوع الكذب عليهم ووجود الكذابين بل مراده
ان احاديثنا التي في ايدينا اليوم ووصلت الينا من ايدي المشايخ بعد الصرف والنقد قطعية
الصدور وهذا لا ينافي ان يكون في زمان المعصوم اخبار غير قطعية والاخبار المشتملة على
الرجوع الى الاعدل والافقه لا يدل على ان الرجوع في هذه الاخبار التي بايدينا وعمومها
وان شملها ايضا الا انه يعارضه ظهور ان المراد الرجوع في الاخبار الغير القطعية ونحن ندعي
قطعية تلك الاخبار ومنه يظهر ما يرد على الثاني ايضا مضافا الى انه يمكن ان يكون اعتبار الاعدلية
ونظايرها تعبديا وان كان بعيدا وكذا ما يرد على الثالث فانه لا يثبت من الاخبار ان الكذابين
يدسون في كتب الصدوق والكليني والشيخ بل في بعض الاصول والمستدل يدعي ان ما احتمل
ان يكون منها تركه الاصحاب والائمة عرفوهم الكذابين فالتي بايدينا اليوم منقدة مصححة فالصواب
في الرد منع قطعية الصدور كيف وطرق القطع معلومة وليس فيها شيء منها والقراين التي
ذكرها غير كافية فانه قال ومن جملتها انه كثيرا ما نقطع بالقراين الحالية والمقالية بان الراوي كان
ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او
فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة الحاصلة من غير جهة علم الرجال ان كان نقل الحديث
عن المعصوم فذلك لا يدل على قطعيته اصلا كيف والكذابون ايضا كانوا ينقلون الحديث
الموضوع عنه وان كان نقل الاصحاب اخبارهم فهو يرجع الى القسم الثالث من القراين وان
كان اعتماد الفقهاء والاعتماد على تصانيفهم فمع انه لا يعرف الا بعلم الرجال لا يوجد الا في
نادر وان كان ما قيل من الاحتياط في الرواية مثل ترديده باللفظين المختلفين ومثل قوله
فيما يشك اظن انه قال كذا وامثال ذلك ففيه مع عدم تحقق مثله الا في نادر لا يكون جميع رجال
سند جامعا لمثله او حصول القطع بعد القطع بالانتساب المثله واين يحصل ذلك لنا
وعلى فرض كون الاصل الذي كان منه متواترا عند مثل الصدوق كيف نعلم انه نقل الرواية
منه اذ لعله نقله عنه معنعنا من غير اصله مع ان ذلك ايضا نوع معرفة بحال الراوي فهو علم
بحال الرجال فثبت المدعى وان كان غير ذلك فليس شيء اخر في ايدينا اليوم وايضا كون الرجل
ثقة بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء وهو لا ينافي كثرة السهو مع ان كثيرا ما يلبس المرء
امره لترويج الباطل وقيل مراد المستدل بالراوي صاحب الاصل فح لا احتياج الى العلم بحال
باقي السند اذ العلم بوجود الحديث في الاصل المنقول منه وقد كانت الاصول كلها او جلها
موجودة عند الصدوق والعلم بعدم افتراء ارباب الاصول كلهم او معظمهم وبعدم
افتراء الصدوق ليس بعزيز وفيه منع وجود جل الاصول عند الصدوق ولو سلم فلا نم
القطع بكون كل ما رواه من احاديث الاصول سلمنا ولكن لا نم ان كل صاحب اصل ثقة فان
مشايخنا صرحوا بكذب كثير من اصحاب الاصول وقالوا انهم كذابون وضاعون او متروك العمل

بما يختص بروايته كعلي بن ابي حمزة والسكوني والحسن بن صالح بن حي ووهب بن وهب القرشي
ومحمد بن موسى الهمداني وعبد الله بن محمد العلوي ومحمد بن علي الصيرفي ويونس بن ظبيان ومحمد
بن سنان ونظايرهم ونسبوا كثيرا منهم الى الاضطراب والتشويش ورواية الاصل والضعف وورد
في حق كثير منهم ذموم وورد الاخبار في ذم طائفة منهم ولعنهم ونسبتهم الى الكذب والافعال الغير
المشروعة بل القبيح في مثل كلمات الشيخ والكشي والنجاشي ومن لاحظ اقوالهم في ارباب الاصول
يقطع بانه لم يظهر لهؤلاء المشايخ وثاقة ارباب الاصول قال ومن القراين تعاضد بعض الاخبار
ببعض اقول تعارض ذلك تناقض البعض للبعض مع انه ان اراد الوصول الى حد التواتر
فهو لا يوجد الا في غاية الندرة ولا كلام فيه وان اراد المطلق فهو لا يوجب حصول القطع مع ان
الاخبار المتعاضدة المتحدة في المعنى التي لا تكون مشتركة في شيء من رجال السند قليل الوجود قال
ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل
رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية اقول نقل الثقة لا يوجب
القطع لجواز ان يكون نقله لمجرد العمل انه لم يشذ منه شيء كما يدل عليه قول الصدوق في اول الفقيه
ولم اقصد فيه قصد المصنفين من ايراد جميع ما رووا بل قصدت الى ايراد ما افتي به سلمنا ان
غرضه نقل ما كان صحيحا فلا يلزم منه الصحة عندنا وان قلنا بانه صحيح في نفس الامر سلمنا افادة الصحيح
عند العمل فهو ليس بمعصوم وما ذكره من التأييد بكون التاليف للهداية فهو لا يوجب القطعية وانما
يوجبه لو لم يجز العمل بالاحاد الا ترى ان كثيرا من العلماء ذكر في كتبه ما لا يفيد الا الظن كالشهرة
والاجماع المنقول وما ذكره من تمكنهم من استعلام حال الماخذ بطريق القطع فهو مم غاية الامر
التمكن الظني ولو سلم ففي الجميع ممنوع هذا مع ان العلم بكون الراوي كما ذكره من علم الرجال
قال ومنها ان يكون راويها احد من الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اقول
معرفة هؤلاء لا تحصل الا بعلم الرجال مع انه يدل على عدم قطعية الاخبار عند القدماء
حيث خصوا اخبار هؤلاء بالاجماع على الصحة مضافا الى انه اجماع منقول غير موجب للقطع
وايضا هؤلاء الجماعة في غاية القلة لا يكاد يوجد حديث جميع رجاله منهم مع الاختلاف
فيهم وفي المراد من الصحة في هذه العبارة ثم عد قراين اخرى ككون الرواية من الذين ورد
في شانهم انهم ثقات مامونون وامناء الله وكوجودها في احد الكتب الاربعة حيث اجتمعت
شهاداتهم على صحة احاديث كتبهم او انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها اقول قد ظهر
ما فيهما ايضا مما سبق فان كون الراوي ممن ذكر يعلم من علم الرجال وما ورد في شانهم اخبار
احاد ولو سلم فينفي تعمد الكذب ولو سلم فيدل على صدقهم خاصة دون الوسايط مع كونهم
قليلين وتصحيح المشايخ لا يدل على القطعية بل ولا توثيق الراوي اذ صحة الخبر عندهم اقترانه
بامور لا يفيد القطع اصلا بل الصحة باصطلاح المتاخرين غير مستلزم للقطعية ايضا وحكمهم بالقطعية

ايضا

ايضا لا يدل على القطع الذي يريده الا ترى ان الشيخ جعل في اول صا الخبر الذي وافق
ظاهر القران قطعيا مع ان تصحيحهم يمكن ان يكون بالاجتهاد وكيف يمكن ان يكون مرادهم
القطعية مع طرح مصنفيها كثيرا اخبارها بضعف الراوي او جهالته والصدوق في
كثير يرد الخبر ويقول انه ضعيف بانه تفرد به فلان او ان الاصل فيه فلان او انها غير مسندة
وكذا الشيخ كما يظهر لمن نظر في كلام الشيخ طاب ثراه في بحث التيمم يصلي بتيممه صلوة الليل
والنهار وفي آخر باب وقت زكوة المال وفي باب من احل الله من النساء وفي بحث
المحتلم الخايف على نفسه وفي ما في باب طواف النساء وباب انزال المروة وفي بابه في باب
صوم التطوع الى غير ذلك وبالجملة دعوى قطعية جملة الاخبار مما يكذبها البداهة
ويدل على بطلانها شواهد غير عديدة لا فائدة معتد بها في ذكرها لوضوحها ولاطناب
كثير من مشايخنا شكر الله مساعيهم الكلام فيها فالاقتصار على ما ذكر اولى ومجاله الوقت
اخرى واعلم ان بعض الاخباريين لما راى ظهور بطلان دعوى قطعية الاخبار بالمعنى
المذكور قال ان المراد بالقطع والعلم هو ما يطمئن به النفس اي العلم العادي وهو يحصل
بخبر الثقة الضابط بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القراين على صدقه
وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام ولا بأس في هذا تجويز العقل خلافه والحاصل
ان هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت سميته ظنا وان اردت قلت له علما فالنزاع لفظي
اقول هذا هو الذي يعبر عنه بالجزم وهو الذي يمكن ان يتغير ويتبدل ويزيد وينقص بعدما
تقرر ويتبدل في حال العالم وقد يكون الرجحان جازما بامر بسبب عدم التفطن بالاحتمالات او باحتمالها
ثم ينقص بالتفطن باحتمال بعد احتمال الى ان يتساوى الطرفان وما ذكره من ان الشارع اعتبر
مثل ذلك فهو كذلك كما يستفاد من تتبع سلوك الشارع وسيرته مع رعيته ولانه لم يعتبر
سوى العلم والعلم يطلق على مثل ذلك عرفا ولغة ولانه لولاه لزم التكليف بما لا يطاق واما ما ذكره
من رجوع النزاع لفظيا فهو ليس كذلك اذ المجتهدون لا يقولون بحصول ذلك الجزم بصدق
جميع الاخبار التي في ايدينا عن المعصوم بعد ملاحظة تلك الاختلالات والاختلافات
وان قالوا بحصوله بالنسبة الى طائفة منها قليلة بسبب التعاضد بالقراين وبامكان حصوله
بالنسبة الى الجميع لمن لم يتفطن بتلك الاختلالات وكيف يكون النزاع لفظيا مع انه هذا العلم
ايضا مناف للاحتياج الى علم الرجال ثم ان بعض المتاخرين من الاخباريين بعد ما حكم ببطلان
دعوى القطعية قال ان تلك الاخبار قطعية العمل وان اشتملت على ما ليس بحجة ايضا ونفى
الاحتياج الى علم الرجال لاجل ذلك في غير المتعارضات حيث خص قطعية العمل بغيرها واورد
عليه بانه ان اريد قطعية العمل بالجميع فمم وان اريد في الجملة فمسلم ولكنه لا ينفي الاحتياج الى
علم الرجال اذ يجوز ان يكون ما يقطع العمل به ما يحصل الظن لاجله بعد المعرفة والنقد

والثاني من شبههم ان في علم الرجال شبها واختلالات ويرد على الضوابط المقررة فيها اشكالا
لا يمكن ان يحصل معها ظن ولو حصل في بعض المواضع فهو ضعيف لا دليل على اعتباره منها
انه وقع الاختلاف في اسباب الجرح والتعديل وفيما يعلم به العدالة وما يزيلها ولم يعلم مذهب
قدماء علماء الرجال في ذلك معلوما وتوثيق المتاخرين وجرحهم مبني على توثيق القدماء
وجرحهم مع انه لا بد في الاعتماد على تعديل المعدل وجرحه من العلم بالموافقة وهو مما لا
يمكن حصوله ومنها ان كثيرا من الرجال كان على خلاف الحق ثم رجع وبعضهم كان بالعكس و
القوم يجعلون رواياتهم من الصحاح مع انه لا يعلم انها صدرت عنهم في اي الحالين ومنها
ان العدالة التي اعتبرها المتاخرون اعني الملكة مما لا يجوز اثباتها بالشهادة وخبر الواحد لانها
لا يجريان الا في المحسوس ومنها ان شهادة الفرع لا يقبل ومنه شهادة اكثر علماء الرجال اذ
ان الشيخ والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحاب الصادق ع والباقر عليهما السلام ولا من ادركهم بل
ولا اصحاب غيرهما من الائمة ع ومنها ان اكثر اسماء الرواة مشترك بين الثقة وغيره والتميز
في كثير منها غير ممكن وفيما يمكن انما يحصل من ملاحظة الطبقات وهو ضعيف لا يمكن التعويل
عليه ومنها انه كيف يحصل العلم بعدم سقوط جماعة من رجال السند من البين ومنها ان كثيرا
ما يذكر جماعة من الرواة بالعطف وبعد التتبع يعلم انه سهو ومنها ان حكم الحاكم بتعديل المعدلين
وجرح الجارحين حكم بشهادة الميت وهو غلط وبعد تحقق هذه الشبهات كيف يحصل العلم
من علم الرجال ولو حصل ظن ضعيف ايضا فالدليل على اعتباره واجيب عنه بما طحقه بعد
دفع وجوه الاختلالات بمنع الحاجة الى العلم بمذهب المعدل والجارح من علماء الرجال استنادا
الى انهم عاملون بالاختلاف وهم في مقام البيان لمن لا يجوز له تقليدهم فيريدون وما يكفي
عند الكل كما مر في بحث الاجماع المنقول وبمنع كون تعديلهم وجرحهم من باب الشهادة وقلة
الراجعين من الحق واليه ومع عدم جريان الشهادة والاخبار في غير المحسوسات خصوصا
اذا كانت لها اثار محسوسة وبعد سائر الاحتمالات ان المناط والمعول في الفقهيات هو الظن
واللازم على الفقيه استفراغ الوسع في تحصيله ولا شك ان شيئا مما ذكر لا ينافيه والثالث
ان التتبع يعطي ان بناءهم في العمل بالاخبار دائر مدار حصول الظن فلا حاجة الى علم الرجال
بل المتبع هو حصول الظن الخبري واجيب تارة بمنع ذلك واخرى بقبوله وجعل المناط هو الظن
الذي يزول بعد ملاحظة سنده او بالعكس وقد ذكروا وجوها اخر لا فائدة في ذكرها لتكررها
في كتب القوم ووضوح ردها وقبولها بعد الاطلاع بما ذكرنا ثم اقول هذا محصل ما ذكروه
في هذا المقام وان اشتهيت التحقيق فاستمع لما نتلوه عليك فنقول ومن الله عز اسمه
التوفيق انه لا شك ان الاحتياج الى علم الرجال ليس الا لمعرفة حال الرواة فاللازم
النظر في انه هل يحتاج الى معرفة حالهم في العمل بهذه الاخبار ام لا فنقول الاحتياج الى معرفة

احوالهم

احوالهم لا يكون الا باحد الاعتبارات الخمسة الاول باعتبار دلالة دليل خارجي
على اعتبار صفة في راوي الخبر من اسلام او ايمان او عدالة او غيرها للعمل بخبره حتى
يكون حجيته مشروطا بوصف وجب الفحص عن وجوده وعدمه كما هو مذهب اكثر المجتهدين
من اصحابنا الثاني باعتبار ان يكون ما ثبت حجيته من الاخبار ما كان راويه جامعا للشرائط
بمعنى ان يكون دليل حجية الخبر غير دال الا في خبر من كان جامعا لتلك الشرائط الثالث
باعتبار دلالة الاخبار الواردة في علاج التعارض على اعتبار الاعدلية والاوثقية والافقهية
فيجب معرفة المتصف بهذه الاوصاف وهذا ما ذكره بعض المتاخرين والرابع باعتبار
اشتراط العمل بالخبر على حصول الظن وتوقف حصوله من الاخبار على اتصاف راويها باوصاف
خاصة والخامس باعتبار ان الواجب في الاحكام وان لم يكن سوى تحصيل الظن ولكن يجب
التحري في تقويته ولا شك ان كلما كان الراوي اعدل واوثق واصدق يكون الظن
الحاصل من خبره اقوى واتم ولا يتم شيء من هذه الاعتبارات اما الاول فلانه انما يتم لو تم
شيء من الادلة الخارجية في الدلالة على اعتبار واحد من الاوصاف التي اعتبروها في
في الرواة ولا يتم شيء منها كما بينا مفصلا في بحث الاخبار من هذا الكتاب ومن كتابنا
المسمى باساس الاحكام وشرحنا على تجريد الاصول على انه لو تم لدل على اعتبار الوصف الواقعي
او المعلوم ولا يحصل من علم الرجال الا الظن الذي لا دليل على اعتباره واما الثاني فلانه لا دليل
تاما على حجية الخبر يكون مختصا بخبر من كان فيه وصف من الاوصاف التي ذكروها بل لا اشعار في
دليل على الاختصاص بوصف كما لا يخفى على من لاحظ ادلة حجية الاخبار وما يتوهم اختصاصه
هو الاجماع ولو كان للشك في حجية الخبر الاجماع لم يثبت منه شيء يقع في الاحكام كما ذكرناه في
موضعه واما الثالث فلان المعتبر في علاج التعارض هو المنصوص كما ياتي ولم ينص على اعتبار الافقهية
والاوثقية ومثلها الا في روايتين احديهما لا دخل لها بعلاج تعارض الخبرين وانما هي في
تعارض الحاكمين والاخرى لا حجية فيها كما ياتي في بحث التعادل والترجيح مع انه لا يحصل من
علم الرجال ما يدل عليه كما مر ويأتي واما الرابع فهو انما يتم فيما لم يحصل فيه من جهة اخرى ظن
يساوي الظن الحاصل من ملاحظة احوال الرجال او اقوى منه واما اذا كان مقترنا بقرينة خارجية
موجبة لحصول الظن الكذائي فلا يكون حاجة الى معرفة احوال رجاله والاخبار الموجودة في الكتب
المعتبرة من اصحابنا موجب لحصول الظن مطلقا وما في غير الكتب المعتبرة لا يفيد ملاحظة احوال رجاله
لعدم ثبوته من صاحب الاصل حتى يفيد ملاحظة ما بعده وما وردنا من الكتاب المعتبر ما كان
جامعا للوصفين احدهما كون صاحبه ثقة ضابطا متدينا بدينه عالما بوجوه صحة الخبر وسقمه
متمكنا من تمييز صحيح الحديث عن غيره لقرب عهده عن الازمنة القريبة للمعصوم وكان ذلك
معلوما بالعلم العادي لا بمثل ما يعلم من الرجال وثانيهما ان يكون الاصل ثابتا من هذا الشخص

ثبوتها عليها وذلك مثل الكتب الاربعة بل بعض اخر من غيرها ايضا كالخصال والعيون والعلل
والاحتجاج وامثالها وانما قلنا ان الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة لاصحابنا مفيدة للظن لانها
كما صرح به جمع من اصحابنا انما وصلت الينا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وذابت
الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيتها الاولاد
والنسوان كما هو ظاهر على من تصفح الاخبار وتتبع عن الكتب المدونة في تلك الاثار ويستفاد
منها على وجه يقرب العلم انه كان دأب قدمائنا المعاصرين لهم ع الى وقت المحمدين الثلثة
في مدة تزيد على ثلثمائة سنة ضبط الاحاديث وتدوينها في مجالسهم والمبادرة الى اثبات ما
يسمعون خوفا من تطرق السهو والنسيان وعرض ذلك عليهم وقد صنفوا الاصول الاربعمائة
من احاديثهم وما كانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا بصحته وقد عرض على الصادق ع كتاب عبيد الله
بن علي الحلبي فاستحسنه وعلى العسكري ع كتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان
فاثنى عليهما وكانوا يوقفون شيعتهم من احوال الكذابين ويامرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد
من جهتهم على الكتاب والسنة ويستبعد ان ثقات اصحاب الائمة اذ سمعوا من ائمتهم مثل
ذلك ان يستحلوا بعد ذلك نقل ما لا يثقون بصحته مع ان ما يظهر من بعض الاحاديث
ان الاخبار التي يدسونها انما كان من احاديث الكفر ~~يثقون بصحته مع ان ما يظهر من بعض~~
~~الاحاديث ان الاخبار التي يدسونها انما كان~~ من احاديث والزندقة والاخبار بالغرائب
ومن علم سيرة الاصحاب يعلم ما ذكرنا انهم شددوا الامر في ذلك حتى ربما تجاوزوا
الحد بل كانوا يجانبون الرجل بمجرد التهمة بذلك كما وقع لاحمد بن محمد بن عيسى مع البرقي
وسهل بن زياد ومن الظاهر انه مع شهرة الامر في معدوديه لا يعتمد احد ممن اطلع على احوالهم
على رواياتهم الا بعد اقترانها بما يوجب صحتها وقد نقل الصدوق في العيون حديثا في
سنده محمد بن عبد الله المسمعي فقال شيخنا ابو الوليد سيئ الرأي فيه وانما اخرجنا هذا الخبر في
هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي فانظر الى شدة
احتياطهم في عدم نقل ما لا يثقون به الا مع انضمام القرائن وكانوا ما يستحلون الرواية بمجرد
الوجدان بل يروون ما روي لهم كما سمعت ان ايوب بن نوح دفع دفترا الى حمدويه فيه
احاديث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تكتبوا ذلك فافعلوا فاني كتبت عن محمد بن سنان
ولكني لا اروي لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كل ما حدثتكم به لم يكن لي سماعا وانما وجدته
وبالجملة من اطلع على اهتمام السلف في معرفة الاحاديث ونقدها يحصل له الظن بصدق ما
دونوه بل نقول لو لم ندع العلم ندعي الظن المتاخم له بان الثقة الثبت الضابط العالم اذا جمع
كتابا في الاحاديث في زمان يكثر فيه القرائن بل يمكن تحصيل العلم غالبا سيما مع وجود الاصول
المعتبرة المعروضة على المعصوم المتلقاة من ايدي الثقات العدول ويريد كونه مرجعا للناس
ودستورا لهم وبقرب زمانه من زمان الحجة ويتمكن من تمييز الصحيح عن الفاسد لا يجمع الا

ما ظهر

ما ظهر له صحته سيما مع شهرة الكذابين واجتناب الرواة عنهم وهل الظن بصحة تلك الاخبار
من هذه الجهة ادون من ظن يحصل من قول المعدلين بالاطلاق من جهة ما قالوا انه
لما كان في مقام الشهادة لمجتهد غيره فيظن انه اراد من العدالة ما يقبله الكل ثم اذا انضم مع
ما ذكرنا شهادة جمع من العدول على صحة تلك الاخبار او الاجماع على العمل بها يصير الظن اقوى
انظر الى الشيخ الاجل ابي جعفر الطوسي طاب ثراه يقول اني وجدت الفرقة المحقة مجمعة على
العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك
ولا يتدافعونه وهذا السيد السند المرتضى يقول في جواب المسائل التبانيات اكثر اخبارنا المروية
معلومة مقطوعة على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها في الكتب من طريق الاحاد وقال شيخنا الشهيد في
الذكرى كتب من اجوبة مسائل ابي عبد الله ع اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف ودون من رجاله المعروفين
اربعة الاف رجل وكذلك مولانا الباقر ع ورجال باقي الائمة ع مشهورون معروفون
ولهم مصنفات مشهورة فالانصاف يقتضي الجزم بنسبة ما نقل عنهم اليهم وقال شيخنا الشهيد
الثاني في شرح الدراية قد كان استقر امر الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا فكان عليها
اعتمادهم فتداعت الحال الى ذهاب معظمها ولخصها جماعة في كتب خاصة واحسن ما جمع منها
الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه وقال صاحب المعالم ان اثر الاجازة
بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيها غالبا
وقال شيخنا البهائي في وجيزته ان جميع احاديثنا الا ما ندر ينتهي الى ائمتنا الاثني عشر ع الى
ان قال وقد كان جمع قدماء محدثينا ما وصل اليهم من كلام ائمتنا في اربعمائة كتاب يسمى اصولا ثم تصدى
جماعة من المتاخرين لجمع تلك الكتب وترتيبها من كلام ائمتنا في اربعمائة تقليلا للانتشار
وتسهيلا على طالبي تلك الاخبار فالفوا كتبا مضبوطة مشتملة على الاسانيد المتصلة باصحاب
العصمة كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والامالي
وعيون الاخبار وغيرها وقال الفاضل التوني ان احاديث الكتب الاربعة ماخوذة من اصول
وكتب معتمدة معول عليها كان مدار العمل عليها عند الشيعة وكان عدة من الائمة عالما باد
شيعتهم يعملون بها في الاقطار والامصار وكان مدار معاملة الحديث وسماعه في زمن
العسكري ع بل بعده زمن الصادق على هذه الكتب ثم اذا اضفت مع ذلك شهادة المشايخ
انفسهم بقرب الظن من العلم او لا تسمع قول الصدوق في اول الفقيه بل قصدت الى ايراد
ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وجميع ما فيه
مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع وقال ثقة الاسلام في اول الكافي في جواب

من المسرعنه التضعيف وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين
ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل بالاثار الصحيحة عن
الصادقين ع الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت وبالجملة من نظر الى ما ذكرنا والى
شهادات المشايخ والعلماء يظهر له صحة ما ذكرنا الا ترى ان المورخين الذين يولفون كتابا في التاريخ
مع عدم ربط بعمل وحكم شرعي ومع عدم كونهم في تلك المثابة من الوثاقة والعلم اذا ارادوا ذكر
شيء لا يذكرونه الا بعد تثبت وحصول ظن بصحته وكذا تامل في نفسك اذا اردت جمع اثار شخص
لا يلتفت الا الى ما غلب على ظنك صحته فكيف ظنك بالعلماء الذين هم امناء الدين وحملة احكام
الله تقدس ذكره سيما اذا كان ما يجمعون مما يعلمون ان جميع الخلائق يرجعون اليه ويتمسكون
به في الدين ثم لا تتوهم عدم حصول الظن بصحة روايات كتب المشايخ لان فيها ما يعارض بعضه
بعضا او تنافيه او لم يعمل به او يخالف للاجماع او الكتاب وكذا ترى بعض المشايخ لم يعمل بما
في كتاب بعض اخر او رده لان صحة الاحاديث لا ينافي شيئا مما ذكر لان المراد بصحتها كونها
مقطوعة الصدور او مظنونة ولا تنافي بين صدور خبر وصدور ما يعارضه في نظرنا
لان دواعي الاختلاف كانت كثيرة فان الائمة كثيرا ما يتقون على انفسهم المقدسة واصحابهم
في بيان الاحكام فيحكمون لهذا خلاف ما يحكمون للاخر وايضا لكثير من الاحاديث معاني و
تاويلات لا تصل اليها عقولنا وايضا ربما يحكمون على شخص بحكم لاختصاصه بخصوصيات كما ظهر
من رواية الصدوق طاب ثراه خالد بياع القلانس في رجل محرم اتى اهله وعليه طواف
النساء وقد صرح بذلك الشيخ طاب ثراه في العدة ومن هذا يظهر وجه عدم قدح مخالفة الاجماع
والكتاب ايضا في حصول الظن بالصحة واما عدم عمل الراوي او غيره من المشايخ فيمكن ان يكون
من اجل ظن عدم الدلالة او العثور على معارض راجح في نظره او مثل ذلك فان قيل من
احاديث تلك الكتب ما قد صرح مؤلفه بوهنه وضعفه فكيف يكون الجميع صحيحا قلنا
مرادنا من صحة الجميع جميع ما لم يكن دليل من الراوي على ضعفه والا فلا امر فيه واضح بل تقريرهم
في بعض المواضع ببعض شوائب الحديث قرينة على خلو ما لم يصرحوا فيه بريبة واذ عرفت ذلك
تعلم انه اذا كان المناط في حجية الحديث هو الظن لم يكن حاجة الى ملاحظة احوال رجاله
لحصوله بدونها ثم اذا كان القدماء منا كالموجودين قبل زمان المحمدين بل زمانهم ايضا
ربما يحتاجون الى معرفة حال الرواة لان في تلك الازمنة لم يكن الاحاديث منحصرة في المدونة
وما كانت منها مدونة لم يكن الجميع منقولا منسوبا الى الثقات المتورعين بل كان الناس
قريبين عهدا الى المعصوم بل كان المعصوم في الاكثر ظاهرا وكان محل الروايات موجودين
في غاية الكثرة ولم يكن كل خبر مقرونا بقرينة دالة على صحته فكثيرا ما كانوا يحتاجون الى ملاحظة
حال الرواة لتحصيل القرينة او رد ما لا قرينة معه والحاصل ان مقصودهم كان تحصيل القرينة

اوالظن

او الظن بصدق الخبر وكان ملاحظة حال الراوي ايضا احد طرق الظن ثم لحق بهم قوم من
العلماء وتكلموا في شرائط العمل بالحديث من حيث هو حديث من غير تخصيص بحديث بل
ارادوا بيان موجبات الظن فقالوا ان من شرطه ملاحظة حال الراوي ولم يقصدوا ان
ذلك لازم مطلقا حتى في خبر يظن صدقه من قرينة اخرى اكثر مما يظن من حال الراوي بل كان مرادهم
ان الخبر المجرد عن جميع القرائن يجب ان يكون راويه ثقة مثلا حتى يكون منضما مع قرينة ايضا ثم المتاخرون
عنهم الموجودون في زمان انقراض الرواة والكتب المجهولة رواتها راوا طريقة القدماء في النظر
الى الرواة مطلقا ولاحظوا كتب القوم وذرعهم وراوا انهم ذكروا للعمل بالاخبار شرائط وزعموا
ان ذلك في كل خبر واي رواية ولم يتفطنوا بانه لا شك في انه لا يعتبر في العمل بالخبر العلم بصدقه ورده
والا لما امكن العمل بخبر فيه واسطة غالبا بل المعتبر هو الظن بالصدق باي نحو كان واي طريق
حصل ولذا ترى القدماء يذكرون في مقام ذكر قرائن صحة الخبر امورا غير مفيدة الا للظن
كوجوده في اصل مشهور ويجعلون واحدا منها كون الراوي ثقة ولذا ترى المتاخرين يعملون
بالضعيف المنجبر بالشهرة او بمراسيل من ظن انه لا يرسل الا عن ثقة او انه من مشايخ الاجازة او ممن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وشبه ذلك ولم يتاملوا في ان الظن الحاصل من نقل الثقة
العالم المتدين في كتابه ليس بادون من ظن حصل من تعديل ارباب الرجال سيما اذا كان الناقل
في غاية الورع عالما بما ورد من شدة الاحتياط في رواية الاخبار وان من رواتها من لا يحل نقل
روايته مجردة وكان متمكنا من تحصيل القرائن سيما مثل الكليني الذي كان في زمن الغيبة الصغرى
وخالط السفراء عشرين سنة وكان متمكنا من استعلام حال الروايات عن الصاحب بل كان قبل
عن العسكري ع وكانت الثقات المشرفون بلقاء المعصومين موجودين لاسيما اذا شهد بان
ما ذكره من الاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام او بانه لا يذكر الا ما يعتقد بصحته او بانه
حجة بينه وبين الله او بانه جمعه للتدين به ولهداية الناس وامثال ذلك سيما مع ملاحظة
اهتمام الاقدمين في ترك الرواية عن غير الثقة ولا اقل مع خبر قرينة حتى قال النجاشي في
جعفر بن محمد بن مالك بعد حكمه بضعفه ولا ادري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة
ابو علي بن همام وشيخنا الجليل الثقة ابو غالب الزراري وفي ست في علي بن الحسن الطاطري وله
كتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم فلاجل ذلك ذكرناها وقال ابن الغضائري
في محمد بن فرات ضعيف بن ضعيف لا يكتب حديثه الى غير ذلك وقد روى عن الصادق ع
انه قال اتقوا الله واتقوا الكذابين وهل تجد من نفسك اذا اردت جمع كتاب وشهدت بمثل
ذلك هل تجمع الا ما يكون بحجة عندك لا اقول انه يحصل بذلك العلم بصحة جميع تلك الاحاديث
بل غرضي انه يحصل الظن القوي او المتاخم للعلم ولا اقوى من الظن الحاصل من اخبار الضعيف
بالشهرة ومن نقل الكشي الاجماع على تصحيح الرواية او الشيخ ان فلانا لا يرسل الا عن ثقة ومن الظن

الحاصل من شهادة علماء الرجال سيما مع انهم محصورون لم يلاقوا جميع سلسلة سند
بل كان بالاخبار مع انه لا يتحقق حديث لم يعارض تعديل جميع رواته جرحا فيحتاج الى الظن
الاجتهادي سيما مع ان امر العدالة مختلف فيه والمشهور بين القدماء انه ظاهر الاسلام او حسن
الظاهر ولا يعلم ان المراد لهم من حسن الظاهر وهل يكتفى باطلاقهم في التعديل الا لاجل حسن الظن
بهم بانهم لا يجمعوا الا ما اتفق عليه العلماء مع ان امر العدالة مختلف فيه فلا يريدون الا ما قبله
الكل وهل يكتفى بتعديلهم مع انه كان ظنيا الا بمثل ذلك فكيف لا يكتفى به في نقل الاحاديث
مع تصريحهم سيما ان جامعي الاحاديث كانوا اعلم واتقى واقدم والاحتياط في امر الحديث
اشد واكثر خصوصا مع ان سبب جمع الحديث ليس الا العمل واما نقل الرجال فقد يكون لغرض
اخر ويظهر من الشيخ طاب ثراه انه كتب فهرسته او رجاله لاجل طعن العامة بانه لا اداوي لكم
وكثير منهم صرحوا بان مطلوبنا ذكر مؤلفات اصحابنا هذا كله مع ما ترى في العدالة من اختلاف
شديد لا يكاد تجد قول ثلثة او اثنين من القدماء فيها مع انه يمكن ان يكون التعديل من قبيل
الشهادة فيجب ان لا يكتفى فيه بالكتابة او شهادة فرع الفرع والقول بانه اخبار ولو تم فانما هو
بظنون اجتهادية موقوفة على ظنون اخرى هذا مع ما ترى من كثرة الاختلاف في الجرح والتعديل
ووقوع الخطاء والغفلة منهم مع ان من المزكين لم يعلم عدالتهم بل ظهر عدم ايمانهم كابن
عقدة وابن فضال مضافا الى ان نفي الواسطة المحذوفة وتعيين المشتركات يكون غالبا بظنون
ضعيفة جدا وامور اقناعية ولذا قال السيد الصدر بعد تقسيمه كتب اخبارنا الى اقسام ثلثة
ان ملاحظة السند في القسمين الاولين وتحصيل الظن بدءا من كتب الرجال لا طائل تحته واما الاخير
ففضل المؤلف وعدالته وحكمه وشهادته بصحة احاديث كتبه يفيد ازيد مما يفيده علم
الرجال وبالجملة بعد جعل المناط في حجية الاخبار هو الظن فان قلت لا يحصل من تلك الاخبار
الظن ويفي الكتب المعتبرة الظن مع تلك القراين والامارات الواضحة وغير الشهادات فكيف
نقول بحصوله من تعديل علماء الرجال المشوب بانواع الاختلالات المبتني على امور استحسانية
اقناعية وان قلت يحصل الظن منها فما فائدة ملاحظة علم الرجال وان قلت فايدتها تقوية الظن
فهو يرجع الى الاعتبار الخامس وفيه منع وجوب تحصيل الظن الاقوى وما الدليل الذي
يدل على ان الخبر الذي هو حجة هو ما تكون ظنه اقوى من غيره مع انه لو احدث بغير الاقوى ايضا
مع عدم التعارض يلتفت فائدة علم الرجال ايضا وان تركه فيلزم الاقتصار على نادر من الاخبار
اذ لا يوجد خبر الا ويوجد اقوى منه في افادة الظن ايضا هذا وبما ذكرناه بملاحظة ان احدا
من علمائنا لم يقتصر في الاستنباط على الصحيح يظهر انه ليس عدم الاحتياج الى علم الرجال مخصوصا بنا
وبالسالكين مسلك الظن بل الاكثر المستدلين بالايات والمشترطين لبعض الاوصاف ايضا كذلك
لان من عملهم بغير الصحيح من الحسن والموثق والضعيف المنجبر ومن كان في سنده واحد ممن قال

الكشي

الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه او الشيخ انه لا يرسل الا عن ثقة وامثال
ذلك واستدلاله بعدم حصول التبين بذلك يظهر انهم يكتفون بالتبين الظني ولا شك ان ما ذكرنا
من الوجوه اشد تبينا من هذه الامور ولا ادري ان قول الكشي ان فلانا ممن اجمعوا على تصحيح
ما يصح عنه او الشيخ انه لا يرسل الا عن ثقة كيف يوجب التبين وقول الصدوق او الكليني ان
الخبر صحيح او حجة فيما بيني وبين الله وساير ما ذكرنا لا يوجبه هذا كله مع ان اشتراط ما
ذكروه من الاوصاف لو تم لم يستنتج من علم الرجال بالترتيب الذي تقدم منا هذا ثم انه
قيل يتوقف الاجتهاد على علم المعاني واخويه وهو المنقول عن الشهيد الثاني في كتاب ادب
العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد المتوج البحراني في كتاب كفاية الطالبين وعن السيد انه جعل الاولين
من الشرائط وقيل الثلثة مكملة وقيل الحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه كمباحث القصر
والانشاء والخبر وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة ولو جعلنا الافصحية من
المرجحات ثبت الاحتياج الى الثلثة ورد بان اكثر مسائل هذه العلوم غير محتاج اليه في الفقه
وما ذكر فهو مذكور في كتب الاصول واما الافصحية فانها توجب الترجيح لو اوجب العلم او الظن بان
يكون الكلام عن المعصوم بحيث يعد مقابله موهوما ومثل ذلك في اخبار الفروع نادر ولا
يخفى ان ذكر بعض مسائله في كتب الاصول غير ناف للاحتياج فان ذكره فيها لا يخرجه عن كونه
من مسائله ولكن الحق ان ما يذكر في الاصول من هذه المباحث غير ما يذكر في العلوم الثلثة
فانه ليس البحث عن الحقيقة والمجاز كيف كان من البيان وان ما لاجله يدخل هذه المباحث
فيها غير محتاج اليه في الاجتهاد وكذا لا يخفى على المطلع فالحق ان الثلاثة من المكملات كالحساب
والهيئة والطب والهندسة فان بعض مباحث كل منها له مدخلية في الاحكام كالاربعة
المتناسبة والخطائين والجبر والمقابلة من الاول وما يتعلق بمباحث القبلة وكروية الارض
من الثاني لمعرفة تقارب مطالع بعض البلاد مع بعض وتباعدها المترتب عليه جواز كون
اول الشهر في بلد غير ما هو في اخرى وكون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص
ومعرفة القرن والمرض المبيح للفطر والتيمم وامثالها من الثالث وشكل العروس مثلا المترتب
عليه مال الوباء مثلا من الرابع وانما جعلت هذه من المكملات دون الشرائط اذ ليس على الفقيه
الا الحكم باتصال الشرطيات واما تحقق اطراف الشرطية فليس في ذمته كما علل وعليه
مؤاخذة والاولى ان يعلل بان شان المجتهد من حيث هو مجتهد استخراج الاحكام الكلية الفقهية
من الشارع عن ادلتها الشرعية دون الحكم في الجزئيات وان كان هو من شانه من حيث
انه حاكم وليس شيء من المذكورات منها وان كان لها مدخلية في الحكومة ولذا عدت
من المكملات **منهاج** اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه ولتقدم مقدمة
ينفعنا في هذا المقام وغيره **الاولى** قيل ما ملخصه ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب

الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين لا من اصول الفقه ولا من
فروعه وهو يجري مجرى وجوب اطاعة الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد
غيبته من هو ولا دخل لذلك في الفروع فان المراد بها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا
واسطة ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا يتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان
لها تعلق ببعض الجملة ولا في اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك منها
بل معرفة حقيقة الاجتهاد ايضا ليس منها والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في
الغيبة من مسائل اصول الدين التي ثبتت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ووجوب الامام
فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بالامام فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقده
اما بالنقل وبالعقل اما العقل فلان كل من يدخل في ديننا مثلا يعلم بالضرورة ان له احكاما
كثيرة على سبيل الاجمال وان التكليف لم ينقطع وانه لا بد ممن يعلمها على التفصيل ممكن الرجوع
اليه وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكثرة ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر
والرجوع الى اصحابهم في الاحكام مع بداهة شركتنا مع الحاضرين اقول تحقيق المقام ان لكل
شريعة ومذهب احكاما كثيرة مختصة بها او غير مختصة بعضها يعد من مسائل الدين او
المذهب وبعضها من فروعه ولا بد في التميز بين مسائلهما من تميزهما وتلك المسائل
مختلفة من جهات شتى وليس جميع تلك الجهات صالحة لامتياز الاصول عن الفروع بل ما يحتمل
مدخليته فيه امور الاول جهة الاعتقاد والعمل فان الاحكام برمتها محصورة بين الاحكام
الخمسة صريحا او ضمنا ولها متعلقات هي ما يرد تلك الاحكام عليها وهي بكثرتها لا تخرج عن
قسمين لما اعتقاد وعمل فكل حكم يرد على الاعتقاد يسمى بالاعتقاديات كوجوب اعتقاد
التوحيد والنبوة والولاية وامثالها وكل حكم يكون واردا على العمل يسمى بالعمليات كوجوب
الصلوة والزكوة والحج ونحوها ثم قد يستلزم الاعتقادي حكما اخر عمليا كما ان وجوب اعتقاد
نبوة نبينا صلى الله عليه وآله يستلزم وجوب اطاعته وبالعكس كما ان وجوب الصلوة مستلزم وجوب اعتقاده
بل العكس مطرد وح فيمكن ان يكون الاحكام الاصولية ما كان متعلقه الاعتقاد مطلقا
سواء كان لازما او ملزوما لحكم عملي او لا والفروعية ما كان متعلقه العمل سواء كان لازما
لحكم اعتقادي بمعنى ان جهة معرفته كانت تلك الملازمة فقط ولا فكل حكم عملي لازم لحكم اعتقادي
بمعنى ان جهة معرفته كانت تلك الملازمة فقط هو اعتقاد النبوة او لا ويمكن ان يكون الاصولية
ما كان متعلقه الاعتقاد بشرط ان لا يكون لازما لحكم عملي اي لا يكون معرفته بواسطة الملازمة
بل كان نفسه حكما اصليا والفروعية ما كان غيره مطلقا وههنا احتمال ثالث هو ان يكون
الاصولية الاعتقادات الاصلية والعمليات التابعة لها خاصة والفروعية غيرها و
والثاني من جهة مدخلية العقل وعدمه فان الاحكام على ثلثة اقسام ما يختص طريق ثبوته

بالعقل

بالعقل وما يختص بالنقل وما يمكن اثباته بهما كامامة الاوصياء وحرمة الكذب الضار و
وجوب رد الوديعة وامثالها فيمكن ان يكون الاصولية ما كان من الاول والفروعية غيره
ويحتمل ان يكون الطرفين معا من الاصول والثالث من جهة ضرورة الدين وعدمها فما كان
من الاول يكون من الاصول والثاني من الفروع والرابع من جهة لزوم العلم فيه وعدمه
فما يلزم فيه تحصيل العلم شرعا ولا يعذر جاهله يكون اصولا وما لم يكن كذلك يكون فروعا
والخامس من جهة الحكم بالكفر في مخالفته مطلقا وعدمه والسادس من جهة كونه مبنى
لسائر التكليفات او اكثرها وكون ثبوتها موقوفا عليه وعدمه فما كان من الاول كوجود
البادي ونبوة النبي وامامة الوصي وامثالها من الاصول وما لم يكن منه يكون من الفروع و
السابع ان يكون المراد بالاصول الاصول الخمسة او يزيد عليها فيقال الاصول ما يتعلق بمعرفة
البادي سبحانه والنبي والامام وصفاتهم والمعاد وجزئياته وبالفروع ما سواها من احكام
الشريعة وعدم كون غير الاول والاخيرين صالحا للتميز ظاهر للمتامل بل لا ينبغي الريب في عدم كون
بعض اقسام الاول منا طا ايضا اذ لا شك ان الاعتقادية التبعية ليست من الاصول فالغرض
المناط في احد الامرين احدهما كون الاصول هي الاعتقاديات الاصلية اي ما كلف باعتقاده
اولا وبالذات وثانيهما الاخير من الامور السبعة اي يكون الاصول ما يتعلق بمعرفة البادي
والحجة والمعاد مطلقا والظاهر انه يطلق على كل واحد منهما اصول الدين اذا عرفت ذلك
فنقول لا شك ان كلا من الاجتهاد والتقليد والرجوع الى المجتهد والاخذ بقوله عمل خاص
وفعل مخصوص لا دخل له بالاعتقاد اصلا وليس رجوع العامي الى العالم الا كرجوع العالم
الى الشاهد فلا يكون من الاعتقاديات ولا ما يتعلق بمعرفة البادي والنبي والامام والمعاد
فلا وجه لجعله من اصول الدين او المذهب واما اعتقاد وجوب الاجتهاد واعتقاد وجوب
الرجوع الى المجتهد فان كان من الاعتقاديات ولكنه من قبيل وجوب اعتقاد الصلوة بمعنى
ان وجوب هذا الاعتقاد وجوب تبعي ماخوذ من وجوب العمل وباعتباره ولا فلم يكلف
احد بهذا الاعتقاد من حيث هو ولا يعاقب المكلف على عدمه زائدا على عقابه على عدم
الرجوع على القول بعدم العقاب على التبعيات واما ما ذكره القائل المتقدم من ان كما ان معرفة
ان الامام من هو من الاصول فكذا معرفة ان الحجة بعد الغيبة من هو ولا دخل لذلك في الفروع
والثاني يجري مجرى الاول ففيه ان الفرق بينهما واضح لان كلا منهما وان كان من متعلقات
الاعتقاد الا ان وجوب معرفة الامام واعتقاده من هو تكليف اصلي ثابت بالعقل والنقل
مصرح به بخصوصه كما في الخبر المقبول عند الفريقين من مات ولم يعرف امام زمانه وهذا
الاعتقاد مكلف به ولو لم يكن حكم عملي وليس وجوبه ماخوذا من عملي بل قبول العمليات فرعه
بخلاف وجوب اعتقاد المتبع في الغيبة فانه لم يكلف به تكليفا اصليا وليس دليل على وجوبه

مع قطع النظر عن وجوب الرجوع الى العالم الذي هو حكم عقلي نعم لما ثبت وجوب الرجوع
يلزمه وجوب اعتقاد ذلك فهذا حكم تبعي وقد عرفت ان الاعتقادات التبعية ليست
من اصول الدين في شيء ثم ان فائدة الخلاف في كون المسئلة من الاصول او الفروع يظهر في جواز
التقليد وعدمه فانه لما كان المط في الاصول هو الاعتقاد والاذعان فلا معنى للتقليد
فيها واما ما سياتي من الخلاف في جواز التقليد في اصول العقايد وعدمه فستعرف توجيهه
واما الفروع فلما كان المط فيها هو العمل فيمكن فيها التقليد ولو لم يظن مطابقته للواقع الثانية
اعلم ان مقصود من تدرج مسئلة جواز الرجوع الى المجتهد في اصول الدين دفع شبهة هي انه
لو كان من الفروع لكان استنباطه من شان المجتهد فالعامي لا يمكنه الترجيح فيه لتوقفه على بلوغه
رتبة الاجتهاد ولا التقليد لاستلزامه الدور ويعد عده من الاصول يكون كل احد مكلفا
فيه بتحصيل الاعتقاد ولو من الدليل كما في مسئلة التوحيد والنبوة والامامة فان فهم ذلك ليس
باصعب من فهم هذه مع ان الكل مكلفون فيها بالاعتقاد اقول واما على ما ذكرنا من كون هذه
المسئلة من الفروع فدفع الشبهه بان الفروع ينقسم تارة الى ضروري وغيره واخرى الى ما يستقل
به العقل وغيره والذي يتوقف على البلوغ الى رتبة الاجتهاد هو الاخير واما البواقي فلا ولا شك
ان وجوب رجوع الجاهل الى العالم الموثوق به من ضروريات الدين جرت به الطريقة من زمان
النبي الى هذا الزمان بل هو ضروري في كل دين وشريعة وايضا هو مما يحكم بعقل كل احد
بعد علمه بكونه مكلفا في الجملة الذي هو ايضا من الضروريات فهذه المسئلة من قبيل وجوب
الصلوة بل اولى بالضرورية لحكم بداهة العقل بها ايضا فلا يتوقف على اجتهاد مع انا لا نقول
انا لا نم ان كلما هو من الفروع يجوز فيه التقليد لم لا يجوز ان يكون مسائلها على قسمين قسم يجب فيه
الاجتهاد على كل احد وهو هذه المسئله وقسم لا يجب وهو غيرها ولا يرد ان العامي كيف يمكن له
الاجتهاد فيها لما مر من ان الاجتهاد فيها ليس باصعب من الاجتهاد في النبوة والامامة خصوصا
كل واحد من الائمه وبقاء صاحب الامر والعصمة وامثالها مع ان كل احد مكلف فيها بالاجتهاد
مع ان ماخذ هذه المسئلة اسهل والبحث فيها اقل هذا مع انه اذا امكن الاجتهاد فيها على فرض
جعلها من الاصول كيف لا يمكن بعد عدها من الفروع هذا حال مسئلة جواز تقليد الجاهل
العالم واما تفاصيلها كمسئلة انه هل يجب الرجوع الى المجتهد المطلق او يكفي التجزي وهل يجب الرجوع
الى الاعلم ام لا وهل يتعين الحي ام يكفي الميت وامثالها فلم يبلغ حد الضرورة بل لا بد اما من القول
بوجوب الاجتهاد فيها على كل احد او بان الواجب على العامي الاخذ بالقدر الضروري
منها وهو الذي اتفق عليه الكل كالرجوع الى المطلق الاعلم الحي فان جوز هو له الرجوع الى غيره
فيرجع اليه من باب التقليد ولكن هذا يجري فيما له قدر قطعي واما ما ليس كذلك كمسئلة ان
الرجوع هل هو المجتهد او الاخباري وامثالها فلا بد فيها من القول بوجوب الاجتهاد والاخذ

بما ادى اليه

بما ادى اليه الدليل من تعيين احدهما اليسر بل امر صعب بل هو اسهل بكثير من كثير من المسائل
الاصولية وسياتي بيان انه لم لا يلزم ذلك هذا حال من اطلع ان في العلماء مجتهدا ولم يخبر بانه مطلقا
او متجزيا وعالما واعلم الحي غير ذلك وكان محتملا عنده تفاوت العلماء واختلافهم واما من لم يتفطن
بذلك وكان غافلا عنه فيأتي حكمه الثالثة في بيان محل النزاع في مسئلة التجزي وتحقيقه
انهم ذكروا ان ههنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل الشخص جملة ما يتوقف عليه الاجتهاد في
بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بان يكون قادرا على استخراج بعض من الاحكام
من الماخذ وحاصله انه هل يمكن تجزي الملكة والاقتدار ام لا والثاني انه على فرض وقوعه فهل له
ح ان يجتهد في هذا البعض ويجوز له العمل بما اجتهد فيه ويكون قوله فيه حجة لغيره ام لا قالوا واما
تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس
بالتجزي المختلف فيه والمتحصل من ذلك ان ما يتصور ان يكون محلا للنزاع ثلثه تجزي الملكة و
حجية اجتهاد التجزي وتجزي الاجتهاد الفعلي وان ما يصلح محلا له هو الاولان دون الاخير وظهر
من بعضهم ان الاول ايضا غير قابل للنزاع وهو بين قائل بانه غير صالح للنفي وقائل بانه غير صالح للاثبات
ولا يبعد ان يكون نزاعهما لفظيا كما ياتي بيانه ثم ان الظ من كلام المعالم وحواشيه في تعريف
الفقه وقوع النزاع في الاخير ايضا نعم الظ ان الخلاف فيه لم يقع من الامامية بل كان من مشاهير
علماء العامة ايضا ولذا لم يذكره الاكثر في مؤلفاتهم ولهذين الوجهين نحن ايضا نقتصر على ذكر
الاولين في مقامين الاول في انه هل يجوز تجزي الملكة والاقتدار وحصول مناط الاجتهاد
للشخص بالنسبة الى بعض المسائل خاصة ام لا ويظهر من الاكثر جوازه بل عن بعضهم نفيه مكابرة
وقالوا في اثباته ان المراد بمناط الاجتهاد المقدمات التي يتوقف عليه من العلوم والانس
بكلمات الفقهاء والعلم بالمدارك والملكة التي يتمكن بها من الرد ويجمعها الاقتدار على استنباط
المسائل ولا شك في امكان حصول الاقتدار بهذا المعنى على بعض دون بعض فان الاقتدار
ربما كان على نوع خاص من الاحكام بل على صنف خاص للانس بمداركه والاطلاع على ماخذه
واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دلالته فان القوة البعيدة
لاستنباط الحكم من الدليل حاصلة في بدو الامر لكل من يصدق عليه الحيوان الناطق وانما
تصير تلك القوة قريبة من الفعلية بسبب تصور الحكم وجولان النظر في اطرافه وتعمق الفكر
في دلالته والانس بماخذه ومعرفة كيفية استنباطه من ادلته فاذا عرف واحد نظائر حكم
ولم يتصور حكما اخر مغايرا له في طريق الاستنباط مخالفا له في المقدمات يكون نسبته اليه
كنسبة من يكون في ما ابتداء والامر الاقوى ان كثيرا من العلماء يقتدر على استنباط احكام علم
دون اخر والفرق غير خفي وايضا لا شك ان سليقة كل احد يتفاوت في الملائمة للعلوم والفنون
فيمكن ان يكون سليقته ملائمة لبعض من المسائل الفقهية دون اخر وايضا لا شك ان للانس

فكذا يمكن ان نقتله يقال الرجل انه كلما ينتقل
من اصلاب الفقه وفي بعض ...

بالاصطلاحات والمدارك مدخلية تامة في حصول الاستعداد القريب والانس لا يحصل الا
بالمزاولة وتكرر النظر وقد يكونان مقصورين على نوع مخصوص او صنف خاص اقول تحقيق المقام
انه قد عرفت ان الاستعداد والقوة حاصل لكل انسان لاكتساب جميع العلوم في كل وقت وحالة
غاية الامر انها بعيدة بالنسبة الى شخص قريبة بالنسبة الى اخر ثم ان صيرورتها قريبة بعد
كونها بعيدة انما يكون بالنظر الى الاطراف والاحاطة بالمدارك والمقدمات والممارسة و
الانس بمعنى ان هذه الامور معدات لحصول الملكة القريبة والاستعداد القريب وبعد حصول
هذه الامور تستعد النفس استعدادا قريبا لفيضان الملكة من المبادي الفياضة فيفاض منها عليها ولا شك
ان استعداد النفس قريبا لفيضان هذه الملكة بالنسبة الى علم لا يتوقف على جولان النظر في كل
جزئي جزئي بتفاصيله ولا على فهم جميع جزئيات كلمات اهل ذلك العلم في كل مسئلة مسئلة
ولا على الاحاطة التفصيلية او الاجمالية بجميع المقدمات جزئياتها وكلياتها انواعها واصنافها و
افرادها وكذا الانس بكلام اهله لا يتوقف على مراجعة جميع جزئيات عباراتهم بل ان كانت
اصناف هذا العلم متفاوتة الماخذ غير متناسبة المقدمات مختلف اصطلاح اهله في كل صنف
يتوقف حصول الملكة التامة بالنسبة الى جميع اصنافه على الاحاطة الاجمالية بكل من مقدمات
الاصناف والانس باصطلاح كل صنف بالاجمال وان كانت اصنافه متلائمة المقدمات
متوافقة المدارك متناسبة الاصطلاح يحصل الملكة والاستعداد بالنسبة الى جميع العلم بمجرد
الاحاطة الاجمالية بمقدمات بعض اصنافه والاطلاع على اصطلاحهم في بعضها ومما لا شك فيه
ان جميع اصناف الفقه متلائمة الماخذ متناسبة المدارك متوافقة المبادي غير متفاوت اصطلاح
اهله في الاصناف فيما يتوقف عليه رد الفرع الى الاصل وما يوجب استعداد النفس لحصول
الملكة فان مقدمات جميع اصناف الفقه لا تخرج عن العلوم الالية والكلام والمنطق والاصول
والرجال ومداركها ليست الا الادلة الاربعة ولا يختص صنف منه ببعض دون بعض والاطلاع
باصطلاح الفقهاء الذي يوجب الاستعداد القريب هو اصطلاحهم في كيفية رد الفروع و
هو لا يختلف في الاصناف فاذا حصل الاستعداد القريب بسبب الاحاطة الاجمالية بهذه الامور
بالنسبة الى صنف خاص من اصناف الفقه يحصل بالنسبة الى جميع الاصناف لا محالة غاية الامر ان
هذا الاستعداد يتفاوت في القرب بالنسبة الى الاصناف ولكن لا اختلاف فيما هو مناط الاجتهاد
وسبب الرد فان لكل ذي ملكة قريبة اختلافا في غيرها بالنسبة الى الاصناف بل الاشخاص فان
المجتهد المطلق يكون اولا قبل النظر في ادلة مسئلة والفكر في اطرافها له استعداد قريب للاستخراج
ثم بعد النظر وقبل استفراغ الوسع يصير استعداده اقرب ثم بعد استفراغه يحصل القرب
بحسب تفاوت عليه الراي ولا شك ان ما هو مناط الاجتهاد هو الاول فالفقيه المحيط بالمقدمات
فان كان انسه واكثره في صنف اكثر يكون استعداده بالنسبة اليه اقرب ولكن ليس بحيث لم يكن

لدى الاستعداد

لدى الاستعداد بالنسبة الى صنف اخر على قدر ما هو المناط والحاصل ان قد عرفت ان سبب حصول
الملكة هو العلم بالمقدمات والاحاطة بالمدارك والانس ليس الا مقدمات جميع اصناف الفقه
وابوابه ليست الا العلوم الالية والاصول والرجال والحديث والتفسير ومداركها ليست الا الادلة
الاربعة ونسبتها الى الجميع الى جميع الابواب على السواء وما هو شرط في حصول الملكة من الانس بكلام الفقهاء
يكفي فيه في بعض الاصناف لتقارب الكلمات وتناسبها فيها فيحصول الملكة في البعض يحصل في الجميع
ومن هذا يظهر ان الحق عدم جواز التجزي في الملكة ومما يؤيده انا لم نعرف ولم نستمع مجتهدا لم يكن له
ملكة الاجتهاد في بعض الابواب وان كان ممن لم يجتهد فيه كثيرا واما ما ذكروه من القياس على
جواز تجزي الملكة بالنسبة الى العلوم وملائمة السليقة بالنسبة الى بعض دون بعض وكذا الانس
فمع الفارق لان العلوم المتفاوتة في النوع مختلفة المقدمات غير متلائمة المدارك فيجوز حصول
الملكة في بعض للاحاطة بمباديه ومداركه دون اخر وكون السليقة ملائمة لمقدمات بعض دون
غيره فان مدارك الالهي الامور العقلية ومدارك الرياضي الوهمية ولا شك في انها مختلفة
وملائمة السليقة مع احدها والانس بها لا يوجب ملائمتها مع الاخرى والانس بها بخلاف
اصناف الفقه نعم ان كان مرادهم من التجزي في الملكة التجزي في ملاحظة الادلة والتامل فيها
بخصوصها في كلامهم بمعنى ان يكون المراد انه يمكن ان يحصل لشخص ما هو مناط الاجتهاد والفعل
في بعض المسائل من الاجتهاد الفعلي في مداركه ومقدماته دون بعض وان كان له ملكة تحصيل
الجميع بان يكون قد اجتهد في بعض مسائل الاصول دون بعض فان علم الاصول الذي هو من
المقدمات ايضا يحتاج الى الاجتهاد وكذا غيره فيمكن ان يجتهد شخص في بعض مسائله دون بعض
وان كان له قوة الاجتهاد في الجميع فانه لا شك في جواز تجزي الملكة بهذا المعنى بل هو امر بديهي
ولكن المراد بالملكة حيث يطلقون هو المعنى الاول ومن ذلك ظهر سر ما ذكرناه من ان قول بعضهم
بعدم معقولية تجزي الملكة وقول اخر ببداهته راجع الى النزاع اللفظي

المقام الثاني

في ان من كان متجزيا في الملكة لو قلنا بامكانه او بالمعنى الذي جوزناه فهل له ان يجتهد فيما عنده
مداركه ويجوز العمل بقوله ام لا فالاكثر على الاول وقيل بالثاني والحق هو الاول لوجهين احدهما
ان ما تدل على جواز عمل المجتهد المطلق بما يفهمه من المدارك تدل على جواز عمله ايضا بيانه انه
لا شك في ان عمل المطلق بظنه ليس الا اتباعه ما يفهمه من الادلة واتباعه لما يفهمه منها انما يكون
بعد دلالة دليل على كون الادلة ادلة له ولذا تريهم يبحثون عن حجية الادلة وليس دليله
على حجيتها ووجوب عمله بها مجرد الاجماع بل لو كان ذلك لم يثبت منه شيء يعتد به بل ما مر من
ادلة حجية كل منها وليس في شيء منها ما يشعر باختصاصه بالمطلق فلا وجه للتخصيص ولهذا
يشير كلام من يستدل بعموم الايات والاخبار الدالة على وجوب اتباع اوامر الله ورسوله
هذا حاله بالنسبة الى عمله واما مقلدوه فلا بد من النظر في ادلة التقليد وهي ايضا غير مختصة بالمطلق

كما يأتي مع دلالة الدليل الثاني على جواز تقليد وثانيهما مشهورة ابي خديجة الصحيحة عن الصادق ع
قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا
اليه فان المتجزي ايضا علم شيئا من الاحكام واعترض بان هذا يدل على جواز الرجوع الى من يعلم
جميع الاحكام والنزاع في جواز الرجوع الى من لم يعلم جميع المدارك واجيب عنه بان الرواية تشمل غير
العالم بجميع المدارك ايضا باطلاقها وفيه ان المنكر للتجزي يدعي ان العلم بشيء من الاحكام لا ينفك
عن الاحاطة بكل المدارك ليعلم عدم المخصص والمعارض فان قيل المراد بالعلم ليس معناه الحقيقي
قطعا بل الاعم منه ومن الظن فيشمل ظن المتجزي قلنا المنكر يقول المراد منه الاعم من الحقيقي ومن
الظن القائم مقامه اي العلوم الحجية لا جميع الظنون وقيل بعد ذكر الاعتراض ما محصله ان الظا
من الرواية هو العلم فاذا لم يتمكن من الرجوع الى العالم فيكتفى بالظن الحاصل من المخصص الا ترى انهم
يستدلون بحجية ظن المجتهد المطلق بمقبولة ابن حنظلة مع ان المذكور فيها ايضا العلم فكما ان الظن
بالجميع يقوم مقام العلم بالقبول فكذلك الظن بالبعض بالمشهورة فان قلت ظن المطلق ثبت حجيته
بالاجماع قلنا هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى ما اشرنا من العمل بالظن مع ان
الظا من سير الائمة وتجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم بمجرد انهم علموا طريقة الجمع والرد انهم
كانوا راضين بعملهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطرق وعلى هذا يمكن حمل العلم والمعرفة في الروايات
على ما يشمل الظن فيشتمل دلالة الرواية والفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة والموجودين
في زمان الغيبة مجازفة اقول فيه ان قيام الظن مقام العلم والاكتفاء به عند عدم التمكن ليس
مستفادا من القبول اصلا بل هو من دليل اخر واستدلالهم بها عليه تم فقياس المشهورة عليها
غير مفيد وما نسبه الى سير الائمة مع اصحابهم لو سلم لا يثبت الا العمل بظن من تمكن من فهم
الجميع لانهم كانوا كذلك ثم اقول الصحيح في تتميم الاستدلال بالصحيحة ورد الاعتراض ان يقال ان
المراد بالمتجزي من قدر على استنباط بعض الاحكام بردها الى ماخذها المعلوم اعتباره عنده والعلم
بعدم توقفها على غيرها او الظان به بعد علمه باعتبار هذا الظن اذ لو لم يعلم اعتبار الماخذ والتفتيش
فيما ينتهي بالظن الغير المنتهي الى القطع او ظن عدم التوقف على الغير ولم يثبت عنده حجية هذا الظن لا يجوز
عمله اتفاقا لامتناع اثبات الظن بالظن فمحل النزاع التجزي الذي انتهت ظنونه الى القطع لا بمعنى
ان يقطع اولا ان ظنه حجة بل بمعنى ان يقطع مثلا بحجية الكتاب او الخبر او بالاجماع وامثال ذلك و
لا شك ان الظن المنتهي الى القطع قطع فيشمله المشهورة فان قلت انما الكلام في ان اعتبار الماخذ و
المدارك هل هو بالنسبة الى المطلق خاصة او لا قلنا انا لم ندع الكلام الا ان يكون النزاع في ذلك فانه لم يقل
احد بان النزاع في ان الخبر هل هو حجة للمجتهد المطلق او مع المتجزي ايضا وان اصالة الحقيقة او العدم هل
بالنسبة اليه او اليهما وهكذا بل المراد اثبات هذه الامور ونفيها من غير ملاحظة امر آخر ولا شك انها
ما لم ينته الى القطع لا يكون مفيدة واذا انتهت اليها بمعنى ان علم شخص حجية الخبر مثلا او اصالة الحقيقة

فيكون

فيكون هذا الماخذ معلوم الاعتبار عنده مطلقا كان او متجزيا ولو سلمنا ان النزاع في ذلك فلا يكون
الاستدلال والاعتراض من الجانبين بمثل ما هو مذكور في المسئلة مناسبا للمقام بل اللازم ح
الفحص عن ادلة اعتبار المدارك من انها هل يدل على اعتبارها مطلقا او للمطلق وكما علمنا قطعا
عدم اختصاصها به فلا يبقى الريب في جواز التجزي بالمعنى الذي كلامنا فيه واستدل على المطلوب
بوجوه اخر منها انه لو لم يكن اجتهاد المتجزي حجة يلزم علم المجتهد بجميع الاحكام واللازم منتف لتوقف الائمة
وفيه ان النزاع في لزوم العلم بالماخذ كلها لا جميع الاحكام ومنها ان حصول ملكة معرفة جميع
الاحكام ممتنع عندنا لان جميعها كانت مودعة عند المعصومين صلوات الله عليهم وهم لم يتمكنوا
الا من ذكرها وبعضها وفيه ان اللازم منه عدم العلم بجميع الاحكام الواقعية ومدركها والنزاع
في الاحكام الظاهرية ومنها انه اذا حصل ملكة استنباط بعض المسائل لشخص واطلع على امارات
حكمه بالاستقصاء فقد تساوي المطلق فيه وعدم علمه بامارات غيره لا مدخل فيه وحجيه القياس
التجزي في هذه المسئلة التي اجتهد فيها على المطلق ومنع التساوي حيث ان المطلق يقدر على استنباط
الجميع دون هذا باطل لان اللازم في القياس التساوي في الجامع وهو هنا متحقق للتساوي فيما
يرجع الى استنباط حكم هذه المسئلة وعدمه في غير الجامع غير ضاير واعترض عليه بان ما يقدح جهله
من التعلق بهذا البعض فان منع التساوي واجيب بان الغرض مساواتهما في العلم بكل ما يكون دليلا
بها عنده يتوقف على القوة المطلقة اذ ما لم يكن كذلك يكون جاهلا ببعض المدارك لا محة ومع الجهل
به يحتمل ان يكون فيما جهل ما يعارض بعض ادلة البعض واجيب بان العلم العادي يحصل بعدم
المعارض بعدم امكان الاطلاع عليه بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون في كتبهم
الاستدلالية لا سيما في مثل هذا الزمان الذي كثرت الكتب المطولة من المجتهدين المطلقين و
نحن ما اشترطنا في المتجزي الا ان تساوي المطلق ومن البعيد ان يطلعوا على معارض ولم يذكروه
في كتبهم حين الاستدلال وبالجملة حصول الظن المتاخم للعلم بعدم ما لا ريب فيه وطريق القطع
ان كان منسد فهو منسد عليهما اقول لو فرض حصول الظن للمتجزي بالرجوع الى استدلالات المطلقين
فلا محة يكون اضعف من الحاصل لهم لان الاول من باب التقليد والثاني حاصل من اجتهاد و
وشتان ما بينهما وكيف يكون حال الشاهد للواقعة كحال المخبر مع ان حصول الظن المتاخم للعلم
انما يكون لو كان جميع الكتب الاستدلالية والاحاديث متوافقة في الاشتمال على جميع الادلة واما بعد
اختلافها واشتمال كل لاحق على ما يخلو عنه السابق مع كون مؤلف السابق ايضا مجتهدا مطلقا
كيف يظن كذلك فانه قلما يتفق ان لا يشتمل اللاحق على شيء زائد على ما في السابق فاذا نظر
المتجزي الى السابق ثم راى في اللاحق ما ليس في السابق ثم في اللاحق اللاحق ما ليس في اللاحق
وهكذا كيف يظن عدم خلو الاخير عن جميع ما يتعلق بالمسئلة فان الظن لا يحصل بالرجوع الى
كتاب او كتابين سيما مع مشاهدة كتب اخر المجتهدين المطلقين خالية عن كثير من متعلقات المسئلة

هذا كله مع ان ما يظن او يعلم عدمه هو المعارض او المخصص بحسب فهم المؤلفين السابقين ويحتمل ان يكون
فيما لا يعلمه المتجزي ما يفهم منه التخصيص او التعارض لو علمه كما يتفق كثيرا فالصواب ان يجاب عن
الاعتراض المذكور بان القدرة على الاستنباط غير الاحاطة الاجمالية بالادلة فانه ربما احاط علم المتجزي
احاطة اجمالية او تفصيلية بجميع احاديث جميع ابواب الفقه من حيث انه غير معارض بالدليل ومع
ذلك لم يقتدر على استنباط ما يتعلق بها من المسائل عنها اما تجد انك تعلم ان قوله ادرءوا الحدود
بالشبهات ليس بمعارض القول بالاصلية الا بظهور مع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط
منه وايضا قد يترجح في نظر المتجزي جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يفحص عند احتمال العارض فيستبد
ح المطلق الذي لا يتفحص لترجيح ذلك في نظره ايضا نعم يرد على هذا الدليل ان الاعتماد على المسالة
الجزئية قياس باطل لاحتمال كون العلة في الاصل كمال القوة وعموم القدرة اذ كمال القوة اشد
مناسبة للعلية فان القوة الكاملة ابعد عن الخطاء الا ترى ان ذوي الملكات في فنون العلوم
الدقيقة اذا حصلت لهم الملكة الفقهية يطلع على مواقع الخطاء والصواب بما لا يطلع عليه غيره
فاذا كان للملكة غير الفقه مدخل في معرفة خطائه وصوابه فما ظنك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة
الى مسائله والقول بانه لا شك في ان الظن بان المتعة يورث ولا يورث لا دخل له في جواز الاعتماد
على الظن بوجوب السورة مثلا مردود بانا لم ندع مدخلية الظن في مسالة لجواز الاعتماد على الظن
في اخرى ولم نقل بان الظنين معا علة بل نقول ان المناسب للعلية هو ما يحصل به الظنان معا
وهي القدرة التامة فان قيل الكلية قدرة المطلق مطلقا ممنوعة لامكان كمال قوة المتجزي من جهة
اخرى فان من يعلم الكتابة وتاليف الرسائل والخطب ونظم الشعر اكمل قدرة ممن لا يعلم الا الاخير
ولكن قد يكون لهذا الشاعر قدرة على نظم اشعار لا يقدر الاول عليه قلنا نحن لا ندعي ان العلة هي
الاول بل نقول ان الامرين صالحان للعلية ولا دليل على علية احدهما بخصوصه بل انا نعلم ان
علة العمل بظن المجتهد المطلق كونه ظن من هو عالم بامارات الحكم وقضاء الضرورة بوجوب العمل بمثل
هذا الظن لسد باب العلم وتلك العلة مشتركة قلنا الضرورة تقتضي بالعمل بمثله في الجملة لا مطلقا
فيكتفى فيه بالمجمع عليه وهو ظن المطلق لان الضرورة يتقدر بقدرها والحاصل ان العمل بالظن
خلاف الاصل خرج ظن المطلق بالاجماع فيبقى الباقي قبل التقليد ايضا خلاف الاصل خرج العامي
فيبقى الباقي على اثر ويزيد عليه بامرين مخالفين للاصل عمل المقلد بظنه اذ لا يحصل من قول المجتهد
الا الظن وعمله بظن المجتهد على ان ترجيحه الظن التقليدي الاضعف على الاجتهادي الاقوى
ترجيح للمرجوح قلنا منشاء التقليد ان كان كونه محصلا للظن للمقلد فلا يكون التقليد الا سوى
اتباع المقلد ظنه ويكون قول المجتهد امارة محصلة له كالخبر للمجتهد وان كان التعبد فلا يكون
عمل بظن واما عمله بظن المجتهد فهو ليس امر وراء التقليد وعلى التقديرين لا يزيد المخالفة للاصل
ثم تقليد المتجزي لغيره اما بعد اجتهاده او قبله فعلى الاول اما يزول ظنه الاجتهادي او لا يحصل

التقليدي

التقليدي ضرورة استحالة اجتماع الظنين فلا يكون ظن اضعف وظن اقوى وعلى الثاني
فليس هناك الا الظن التقليدي فلا يلزم ترجيح مرجوح فان قيل المراد ان قبل اجتهاده لا بد
له اما من تحصيل الظن الاجتهادي او التقليدي ولما كان الاول اقوى فلو كلف بالثاني لزم
ترجيح المرجوح قلنا قبل حصول الظن الاجتهادي كيف يعلم كونه اقوى فان لظن المجتهد والمقلد
عرضا عريضا ويكون مطلق الظن الاجتهادي اقوى ثم ظن ترجيح اجتهاده على تقليده بل انا نرجح
تقليده للاستصحاب فلا يكون مخالفا للاصل المعلوم اولا مع ان النزاع يكون تارة في جواز
عمل الغير بقوله وما ذكر لو تم يجري في الاول خاصة والقول بان كل من يجوز له عمله بظنه يجوز
تقليده تم كما لا يخفى ثم ان بعضهم بعد ما ذكر الدليل وبعض الاعتراضات قال ما خلاصته
ان بعد تحرير الاستدلال يظهر انه ليس بقياس فانا نقول ان بعد انسداد باب العلم لا مناص
عن العمل بالظن الحاصل من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا المتجزي
فحاصل الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على عمل المطلق بظنه قائم في المتجزي ايضا وحرمة العمل
بالظن مطلقا ممنوعة سلمنا لكنه مع امكان العلم فان قلتم الضرورة يتقدر بقدرها وهو يرتفع بظن
المطلق قلنا هو ايضا ظن فاوجد الترجيح فان قلتم العمل به اجماعي قلنا الاجماع على اي قدر فان ظن المجتهد
له عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اجماعي فان المجتهد في الكل القابل المتجزي على اقسام الاصولي
والاخباري والمتوسط وكل يخطئ الاخر فاين المجمع عليه فاعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا
في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فان قلت انه اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى
مع ان الكلام في ظن المتجزي فاذا حصل له ظن بحكم فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما
فهمه المطلق حتى يقال احدهما اقوى ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المطلق مدخلية
فلا يحصل له الظن بالحكم مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا فاذا بعتم
الاول للمتجزي فكيف جوزتم الثاني فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا
يقتضي جواز التجزي فبطل المنع وتم المط بعدم الفصل اقول فيه اولا ان قوله لا مناص عن العمل
بالظن الحاصل من تلك المدارك ان اراد كل ظن من اي شخص فعدم المناص عن العمل به مم وان
اراد في الجملة فلا يتفرع عليه ما فرع وثانيا ان قوله الدليل القائم في المطلق قائم في المتجزي
ايضا ان اراد انه تثبت حجية ظنهما معا فهو مم لانه لا يثبت الا في الجملة وان اراد انه يثبته لهما
على السواء فهو مم ولكن الاجماع على الاول يرجحه وثالثا ان ما ذكره من عدم الترجيح بين
ظن المطلق والمتجزي استنادا الى ان المجمع عليه من ظن المطلق غير معلوم بل لا اجماع على شيء
منه بخصوصه ففيه انه وان لم يكن اجماع على قسم مخصوص ولكن الاجماع منعقد على القدر المشترك
بين تلك الاقسام بخلاف المتجزي فانه ايضا ينقسم الى هذه الاقسام ولا اجماع على شيء من اقسامه

عمل المتجزي بظنه ليس بحرز وتجوز على

ولا على القدر المشترك والقول بان الاجماع على القدر المشترك غير مفيد فكلام واه لان
بعد تحقق الاجماع عليه وعدم الدليل على التعيين يحكم العقل بالتخيير بخلاف ما ليس فيه
قدر مشترك اجماعي على انه لا خلاف في اقسام المطلق اصلا فان الخلاف الذي كلامنا فيه
هو الخلاف في حجية ظنه لنفسه ولمقلديه وهذا غير واقع في اقسام المطلق فانه لا خلاف بين
الطوائف الثلث في حجية ظن كل طائفة منهم لنفسه ولمقلديه وانما الخلاف فيما ذكرنا في سائر
المسائل الاصولية ورابعا ان قوله لا نم وجوب متابعة كل ظن بل المتيقن هو متابعة الاقوى
وخامسا ان قوله مع ان الكلام في تكليف المتجزي فيه ان الكلام ليس فيه وحده وسادسا
ان قوله ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المطلق فيه منع عدم حصول الظن بالحكم
مع هذا الاحتمال فانا نرى حصول الظن لنا مع احتمال وجود معارض لادلته وسابعا
ان قوله فغاية الامر تساوي الاحتمالين فيه منع التساوي لموافقة التقليد للاستصحاب
وثامنا ان قوله فبطل المنع ويتم المط بعدم الفصل فيه ان الخصم ان يقول بعد التخيير ثبت جواز
التقليد فيبطل المنع ويتم المط بعدم الفصل هذا ثم ان المخالف لنا احتج بوجوه منها
ان التجزي لو جاز لزم الدور لان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده
في جواز التجزي وهي على صحة اجتهاده في المسائل او على صحة اجتهاده فيه او على جواز التجزي
اولان جواز عمل المتجزي بظنه في الفروع يتوقف على جواز عمله بظنه في الاصول فيتوقف الظن
على الظن وهو الدور واجيب بجواز التجزي في الاصول اجماعا وهو حسن لو ثبت الاجماع
المدعي وهو في حيز المنع فالصواب ان يجاب بان صحة اجتهاد المتجزي في الفروع يتوقف على صحة
اجتهاده في مسئلة التجزي وهي غير موقوفة على ما ذكره بل على صحة دليل التجزي عنده فان
كان دليله عليا فلا يتوقف على شيء وان كان ظنيا فيتوقف صحة اجتهاده فيه على صحة اجتهاده
في حجية هذا الدليل الظني فان كان دليله ايضا ظنيا فعلى صحة اجتهاده في الدليل الذي يتوقف
هذا الدليل عليه وهكذا الى ان ينتهي الى القطع ولو لم ينته اليه فلا يصح اصل اجتهاده لا في
الاصول ولا في الفروع وهذا هو الجواب عن الاعتراض بمثل هذا الدور في عمل المجتهد المطلق
في الفروع ومنها انه لو جاز لزم التسلسل لان جواز اجتهاد المتجزي في الفروع مسئلة
اصولية وليست ضرورية فلا بد لها من دليل ولا دليل قطعي عليها بل دليله ظني وهو ايضا
يحتاج الى دليل والمفروض عدم القطعي اصلا فيحتاج الى ظني اخر وهكذا وجوابه منع الفرض
ومنها ان الدليل على حجية ظن المجتهد هو الاجماع والدليل العقلي المركب من انسداد باب
العلم وانتفاء التكليف بما لا يطاق المنتج لوجوب العمل بالظن وشيء منهما لا يجري في التجزي اما
الاجماع فظاهر واما الدليل العقلي فلعدم صحة دعواه انسداد باب العلم بالنسبة اليه

لاحتمال

لاحتمال ظهور خلاف ظنه وكذا دعواه التكليف بما لا يطاق في حقه اذ في وسعه تحصيل
المعرفة بكل المدارك وفيه ان دعوى انحصار الدليل فيهما واهية فان الحجة كل من الادلة الظنية
لمن يتمكن من الاستدلال بها كالخبر والكتاب والاجماع ودليل العقل اذ لا منتهية الى القطع
بواسطة او بدونها ولا يختص دليلها بانها يفيد الظن كالمطلق مع ان عدم جريان الدليل العقلي
في ظن المتجزي لما ذكره مردود بان دعواه انسداد باب العلم في مسئلة لا يتوقف على الاقتدار على
استنباط كل الاحكام وكذا لا مدخلية لتلك القدرة في العلم بكل مسئلة حتى يمنع امكان
تحصيلها من التكليف بما لا يطاق مع انه قد لا يتمكن من تحصيل القدرة التامة مطلقا او في وقت
حضور المسئلة نعم يمكن ان يقال ان القدر المتيقن لا يقتضي للمتجزي وجوب العمل بالظن لامكان ان يكون
حكمه تقليد المجتهد المطلق ولكن مثله وارد في المطلق ايضا لامكان ان يكون حكمه الاحتياط
منهاج اختلفوا في اصابة كل مجتهد وعدمها وعلى الثاني في اثمه وعدمه والكلام
اما في العقليات او الشرعيات القطعية او الظنية وعلى التقادير اما من جهة الاصابة والخطاء
او الاثم وعدمه ففيها هنا ابحاث البحث الاول في الكلام في الاول من الجهة الاولى فذهب
غير العنبري الى ان المصيب من المجتهدين فيها واحد وهو مطابق اعتقاده الواقع وقال العنبري ان
كل مجتهد فيها مصيب واوجهها العلامة والذي ره الى عدم الاثم والا لخروج عن المعقول
والمطلب اوضح من ان يحتاج الى البيان البحث الثاني في الكلام فيها من الجهة الثانية والكلام فيما
كانت متعلقة بالتكاليف واما غيرها فقط عدم الاثم على الخطاء فيه فذهب الاكثر الى ان المخطي
فيها اثم وعليه الاجماع في مختصر الحاجبي والتهذيب والانيس ونفى الخلاف في العدة وقال الجاحظ والعنبري
لا اثم عليه وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفار ان كان الحكم مما ثبت كفر منكره واختاره بعض
متاخري اصحابنا وهو المختار لنا قبح الظلم على الله وبطلان التكليف بما لا يطاق وقوله سبحانه لا يكلف
الله نفسا الا ما اتيها والا وسعها وما ورد من ان الله لا يحتج على العباد الا بما عرفهم فان قلت لا نم
ذلك عدم التعذيب من جهة المخالفة لم لا يجوز ان يترتب على هذا الاعتقاد المخالف للواقع الم اخروي
كما قد يترتب الالم الدنيوي على بعض الافعال الغير الاختيارية كالوقوع من الجبل قلت فيه مع
انه خروج عن النزاع لانه انما هو في الاثم والمواخذة ان ذلك الالم الاخروي ان كانت فيه جهة مصلحة
وخير فلا يكون الما حقيقة كما في كثير من الالام الدنيوية ولا يلزم ان يكون المامور به متضمنا لمفسدة
خالية عن المصلحة فان مودى الاجتهاد يكون هو المامور به لا محالة وهو لا يوافق قواعد العدلية
احتج الاكثر بوجوه منها العمومات الدالة على عذاب الكفار وجوابه انها مختصة بغير من اجتهد وبذل
وسعه للتحري بل صرح بعضهم ويستفاد من بعض الظواهر الاخر ان المراد المعاندين والجاحدين
عتوا واستكبارا ومنها الظواهر الدالة على وجوب تحصيل العلم في العقائد وهو الاعتقاد المطابق
للواقع وجوابه انها مختصة بحال التمكن مع ان هذا المعنى للعلم اصطلاح خاص والظاهر من التبادر صدقه

بجهة السلب وتتبع اللغة ليس الا الجزم ومنها الاجماع لا على الاثم كما قيل حتى يمنع بل على قتال الكفار
من غير تفرقة بين المقلد والمجتهد ولو كان الاثم على المجتهد لوجب الفحص لئلا يقتل من لا يجوز قتله واجيب
عنه بان قتل الكفار لا يستلزم تعذيب غير المقصر منهم في الاخرة لانه من الاحكام الدنيوية ولا كلام
فيها كالقطع بجواز الاسر والبيع والشرى وكثير منها يرد على المسلمين ايضا كالعبيد المتولدين على الايمان
وايضا هم ليسوا باعلى شان من المسلمين اذا تترس بهم الكفار وليست الاحكام الدنيوية مربوطة
بالتقصير والعصيان فان الكلب والخنزير ابعد من التقصير من الكفار مع الحكم بنجاستها وورد الحث
على قتل الحيات والعقارب مع عدم كونها مقصرة والايذا جاز في غير المقصرين من الكفار حيث يوجب
تقويتهم وتكثير الكفار مع ان الحاكم بنجاستهم وقتلهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله
بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول حكم النواصب بحلية دمائنا يوجب الظلم من الله ويرد
عليه ان جواز القتل وان كان من الاحكام الدنيوية ولكنه يوجب الالم ولم يترتب هو الا على اعتقاد
خلاف الواقع الذي هو المامور به وكيف يامر الله سبحانه بالايلام من اتى بالمامور به لاجل الاتيان
به وينهى عنه بعد تركه وهل هذا الا ظلم ولا فرق في قبح الظلم بين كونه في الدنيا او الاخرة كما هو
مقتضى العقل والنقل مع انه اذا كان مامورا به يكون حسنا وما على المحسنين من سبيل والقتل سبيل
واي سبيل واما بيع العبيد المسلمين وشرائهم فهو وان كان نوع اهانة لهم ايضا ولكن بعدما ورد حكم
مقابلة من الثواب الاخروي والحث على مراعاتهم يرتفع كونه ظلما واما الحكم بنجاسة الكلب والخنزير
وقتل الحيات والعقارب فلا ينفع لنا شيئا حيث انه لا سبيل لنا الى علمهم حتى نحكم بانه هل يحصل
لها في مقابلة ذلك شيء ام لا واما القول بان الحاكم بذلك هم المسلمون واما هم فلا يعتقدون ذلك [illegible]
من الله ففيه كلام واه لان المسلمين يحكمون باذن من جانب الله والبحث معهم لا مع الكفار فانه لو امر شخص
باهانة رجل بحيث لم يعلم انه من هذا الشخص يقال لم امرت باهانة رجل بحيث لم يعلم انه من هذا
الشخص يقال له لم امرت باهانته من غير تقصير منه هذا مع ان القتل كان لهذا الاعتقاد ولو رجع
لم يقتل وكان النبي يامره بالرجوع وكيف يجوز للنبي الامر بترك المامور به واختيار المنهي عنه
وهذه شبهة اخرى ترد على القول بعدم الاثم لا يندفع بما ذكر فالصواب ان يجاب بان المعتقد
خلاف الحق لو لم يظهره بل اظهر الحق بلسانه لا يقتل ولا يحكم بنجاسته ولا اسره بل المعتقد للحق لو اظهر
خلافه بلسانه يقتل ويحكم بنجاسته فهذه الاحكام الدنياوية ليست مترتبة على ذلك الاعتقاد بل على
هذا الاظهار وترك اظهار الحق كما يأتي في بحث التقليد في الاصول وهذا امر اختياري من جانب
المكلف نفسه وليس مامورا به بل هو منهي عنه مع عدم تمكنه من دفع اجراء الاحكام عليه ولما
انما الشرع النهي عن اظهار ما هو الحق عنده والامر باظهار خلاف الحق عنده فهو كما لو شرع سائر الاوامر
والنواهي لا يجب تداركنا له ويمكن ان يجاب ايضا بمنع جواز قتل غير المقصر بل منع دعوته الى الحق
الا بالدليل وبتخصيص عمومات الظواهر لو سلمت بالعقل القاطع واما قتل النبي اياهم من غير فحص

فلظهور

فلظهور التقصير حيث ان النبي المدعي النبوة القادر على صرف المعجزات كان حاضرا وبلغت دعوته
اليهم ولا يتحقق بذل الجهد الا بالرجوع اليه ورد دلالة معجزاته ولذا كان لا يرد طالب المعجزة
ولا يقتله نعم يجوز قتل من لم يعلم عدم تقصيره لعدم دليل على خلافه ومع كون الاصل عدم الاجتهاد
وكذا النجاسة والبيع والشرا ولكن يخدشه انه يوجب تخصيص العمومات وهو يتعين اذا كان الحكم
لاجل هذا الاعتقاد فان العقل يحكم بالتخصيص ح ولكنه يجوز ان يكون للاظهار او ترك اظهار الحق فلا
يكون دليل التخصيص ومنها ان الله سبحانه كلف في الاصول بالعلم ونصب عليه الدليل كما يدل
عليه النقل والعقل من الكتاب والمستفيضة من الاخبار فمن لم يدرك الحق لم يجتهد حق الجهد فيكون
مقصرا اثما وجوابه انا نسلم ان ادلة المعارف منصوبة واضحة ومنارها لايحة والعقل دال عليه والنقل
ناطق به من الايات والاخبار كما ذكرناها بجمعها في شرح التجريد ولكن ليس المراد انها واضحة لكل
احد بلا مانع وبدون اجتهاد بل الثابت انه سبحانه نصب دليلا يمكن لكل احد ان يصل اليه
ولو احتاج الى تحصيل شرايط ورفع موانع بل هذا هو الموافق للطف التكليف كما في مسايل الفروع بعينها
فقد يحصل للمكلف مانع من تحصيل المعرفة بها وذلك المانع قد يكون من الله سبحانه مثل ان يخلقه
اعمى واصم او ناقص العقل او ينشاه في مكان لم يصل اليه الدعوة او لم يتحقق فهم مراد الله سبحانه وامثال
ذلك وقد يكون من العباد اما من غير الطالب كان يقصر الناس في تبليغ الدعوة واحكام الاصول
الى شخص حتى لم يسمعها او في بيان الدليل له بعد سؤاله او القاء شبهة اليه لا يتمكن من ازالتها ومن
هذا القبيل ما اختلف فيه الاخبار من الاصل بسبب التقية او الجعل ومنه ايضا غيبة الامام او من
الطالب نفسه كان يصرف عمره في الامور الدنيوية الى زمان لم يتمكن فيه من تحصيل الدليل وامثال
ذلك والاذم على الاول رفع التكليف ولذا رفع عن المستضعفين وهم كما في بعض الاخبار
الذين لا يستطيعون حيلة الى الايمان والكفر ولا يهتدون سبيلا الى الايمان وفي بعض الاخبار
انهم البلهاء والذين لم يبلغ اليهم الدعوة وكذا بعض افراد الثاني واما البعض الاخر منه فلا ذم
عليه الاجتهاد والاعتقاد بما ادى اليه ولا يكون عليه اثم الا مع التقصير واما الثالث فيكون اثما
معذبا الا ما شاء الله فالحق في مسئلة نصب الدليل التي هي ايضا احدى المسائل المختلف فيها ان الله
ادى ما عليه من اللطف باقامة الدليل والحجج بالعقل والنقل كلا في موقعه على كل من كان مكلفا
بالمعرفة ورفع الموانع التي من قبله ومن لم يرتفع بالنسبة اليه رفع عنه التكليف بمعرفته واما الموانع
التي من قبل المكلفين فلم يجب عليه رفعه فان لم يكن من جانب الطالب نفسه ومنع عن نفس المعرفة
بشيء من الطرفين يرتفع معه التكليف ايضا وان منع عن معرفة الحق وان لم يمنع عن اصل المعرفة دفع
معه التكليف بمعرفة الحق وان كان من جانب الطالب فيترتب عليه الاثم ولا فرق في شيء من ذلك
بين الاصول والفروع فلا ملازمة بين الخطاء والتقصير فان قلت قال الله سبحانه والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا ومقتضى ذلك الوصول الى الحق بعد الاجتهاد وهو ينافي ما ذكر [illegible]

بعد الاغماض عما اورد على الاستدلال بهذه الآية لان الحق عدم وروده كما ذكرنا في شرح التجريد
بالنقض والحل اما النقض فبالفروع فانها ايضا سبيل الى الله سبحانه بل هي اقرب الى كونها سبيلا
من العقايد مع ان المجتهدين فيها مختلفون والحق مع واحد واما الحل فبان سبيله سبحانه ما يتقرب به
العبد اليه في الدار الاخرة ويمكن ان يتقرب العبد الى الله بعنايات الله سبحانه بواسطة ما فعله
بعد بذل الجهد والكد والسعي وان لم يكن مطابقا للواقع فان لكل كبد حرى اجرا كما في الفروع
هذا مع ان ههنا مرتبة اخرى فوق الاجتهاد الذي هو السعي في تحصيل الدليل وهي المجاهدة
بالاوادي بالعبادة وقطع العلائق والرياضات الصعبة الشرعية وتصفية الباطن وتهذيب
الاخلاق مع ابتهال وتضرع الى مبدا الافاضة والحق امكان الوصول الى الحق بتوسطها اذا تحققت
شرايطها المقررة من صاحب الشريعة مع موهبة من الله سبحانه كما يرشد اليه الكتاب والسنة والاثار
بل المشاهدة والعيان والاعتبار فيمكن حمل الآية عليها لا على الاجتهاد بل هي الظاهر من المجاهدة فان قلت
فعلى هذا يكون غير المحق اثما لتقصيره بترك المجاهدة فلم حكمت بعدم اثمه بعد اجتهاده لان عدم الوصول
اليه حينئذ لا يكون الا بالتقصير في طريق المجاهدة قلنا كلامنا في المسئلة الى الآن كان مع قطع النظر
عن هذه المرتبة وحصر طريق تحصيل المعارف بالدليل والبرهان كما هو محط نظر الاكثر واما مع
الالتفات اليها فنقول المكلف على قسمين لانه اما يعتقد احد الطرفين بحيث لا يحتمل خلافه بسبب
اجتهاده في تحصيل الادلة او لا فالاول لا اثم عليه وان اعتقد خلاف الواقع لان التكليف بتحصيل
غيره وبالمجاهدة لتحصيله تكليف بما لا يطاق والثاني وهو الذي لم يعتقد شيئا ولو بعد اجتهاده على
قسمين احدهما من لم يحتمل ان يكون ههنا طريق اخر يمكن به الوصول الى الحق ولم يتفطن بامكان
الوصول بالمجاهدة فلا اثم عليه ايضا والثاني من جوز ذلك او ظنه او علمه وهذا ايضا على قسمين
لانه اما لا يمكن له المجاهدة فانها امر صعب ليست شريعة لكل وارد فلا اثم عليه ايضا او يمكن منه
ومع ذلك تركها ولم يصل الى الحق فنقول بكونه اثما وخلاصة المقام انه على تخطئة المجتهد في
الاول يمكن كون المجتهد مخطئا ولا اثم عليه وعلى شموله للثاني يكون كل مجتهد مصيبا واما المخطئ
فعلى التقديرين يمكن كونه اثما اذا كان مقصرا وغير اثم اذا لم يقصر فيما هو عليه البحث الثالث و
الرابع في الكلام في الشرعيات القطعية من الجهتين والمراد بالشرعيات الفرعيات منها وبالقطعية
ما كان عليه دليل قاطع كان من شانه افادة القطع لكل مجتهد بعد التحري واما ما لم يكن من شانه
افادة القطع لبعض فلظنه بالنسبة الى من لا يفيد القطع له كالظنيات وبالجملة لا خلاف في ان
المصيب فيها واحد وغيره مخطئ لان المصوبة يقولون ان الشارع جعل ما ادى اليه ظن المجتهد حكما
في حقه ولم يتبين حكما اخر فيما ليس فيه قاطع واما ما فيه قاطع فحكم الشارع فيه واضح ولا دليل على
كون ما ادى اليه ظن غير المتحري وطلب ذلك القاطع حكما في حقه فيكون خطاء وبعد ما عرفت
من المراد من القاطع يظهر لك وجه اثم المخطئ البحث الخامس والسادس في الكلام في الشرعيات

الظنية

الظنية من الجهتين اما من جهة الاثم وعدمه فالاجماع القطعي وبطلان التكليف بما لا يطاق
يدلان على الثاني ولم يخالف فيه احد الا بشر المريسي وابو بكر الاصم والظاهر ان نزاعهما لفظي
حيث يقولان بقطعية جميع الادلة كما صرح به العضدي واما من جهة الخطاء والتصويب
فذهب الاكثر الى التخطئة ومعناها ان في كل مسئلة لله حكما خاصا من اصابه فهو مصيب ومن
لم يصبه فهو مخطئ وقال بعض العامة بالتصويب ومعناه انه ليس لله حكم معين في المسائل التي
لا قاطع فيها بل له حكم واحد عام وهو ان حكم كل احد ما ادى اليه ظنه او ظن مجتهده احتج الاولون
بشيوع التخطئة بين السلف ولقوله عم للمصيب اجران وللمخطئ واحد وبقوله تعالى وفيه تبيان
لكل شيء وما فرطنا في الكتاب من شيء وباستلزام صحة التصويب لبطلانه لاجتهاد المخطئة انه باطل
وباستلزامه تعلق القطع والظن بواحد لان كل مجتهد لو كان مصيبا فاذا ظن حكما حصل له القطع
ببقاء هذا القطع مشروط ببقاء ظنه فيلزم تعلق القطع والظن بواحد في زمان واحد لانه لا حكم
ح في الواقع الا ما استنبطه وبامتناع الترجيح عند التعدد واجيب عن الاول بان المخطئة الشايعة انما هو
في طريق الاجتهاد واما تخطئة المجتهد مع صحة طريقه فممنوعة ولو سلم فانما هي من المخطئة وشايع فيهم
وعن الثاني بعدم الثبوت وعن الثالث بانه لا يمكن ان يكون مدلوله ان فيه الحكم الخاص لكل جزئي
لوجود العمومات والحكم العام لا ينافي التصويب وعن الرابع بانه يستلزم بطلانه في حق المخطئة لانه لا علم
مع ان الكلام في الفروع وهذه مسئلة اصولية وعن الخامس بان لهم ان يقولوا باختلاف
المتعلقين مثلا يقولون ان المظنون بالقياس اشتراك العلة وبالاستحسان وجود الحسن الخالي
عن القبح وبالمصالح وجود المصلحة الخالية عن المفسدة وهكذا وعن السادس بان المخطئة يقولون
بتعدد حكم الله الظاهري ويثبتون لكل واقعة حكما واقعيا ايضا فالتعدد انما هو على المخطئة دون المصوبة
احتج الاخرون بانه لو تعين الحكم فالمخالف لم يحكم بما انزل الله وبانه لو كان المصيب واحدا والمخطئ
يجب عليه العمل بمقتضى ظنه فاما يجب عليه مع القول ببقاء حكم الله الواقعي في حقه او مع زواله
والاول بالتكليف بالنقيضين والثاني بالخطاء او بعدم العمل بالصواب واجيب عن الاول بان العمل
بمظنونه ايضا مما انزل الله وعن الثاني باختيار الثاني ونفي الباس عنه مع عدم ظهور الخطاء اقول
لا يخفى ان اختيار وجوب العمل بمقتضى الظن وزوال حكم الله الواقعي يستلزم انحصار الحكم في حقه في ما ادى
اذ ما زال عنه لا يكون حكمه بل التحقيق انه لم يكن له حكم اخر حتى يزول وكان الحكم واقعا في حقه او له
ما اداه الله ظنه لان حكم الله الواقعي الذي اتى به النبي بخصوصه ان كان حكم هذا المجتهد الذي ادى
ظنه الى خلافه مطلقا سواء ادى اليه فهمه او الى خلافه فهو تكليف بما لا يطاق وان كان حكمه
ذلك لو ادى اليه فهمه فلا يكون حكمه مع اداء ظنه الى خلافه في اول الامر ايضا كما انه لا يصح
ان يقال المسافر في الصلوة حكمان وايضا الحكم لا يكون الا لمحكوم عليه فحكم الله الواقعي ان كان اولا
حكما لهذا الشخص مع هذه الحالة اي الجهل ولا صالة لم يكن حكم الله الظاهري في اول الامر حكما له ايضا

فيلزم وجوب شيء وحرمته عليه مثلا لو ظن حرمته واجب وان كان الوجوب حكم العالم به والحرمة
حكم الجاهل فلا يكون للجاهل حكم ذال وبتقرير اخر لا شك ان المخطئة يقولون ان تعبد الظان لحرمة
السورة بظنه انما هو لقول الشارع فيمتنع ان يكون قول السورة واجبة شاملا لهذا الشخص مع
هذه الحالة ويثبت من ذلك انه لا مفر للمخطئة من القول بان حكم الله في حق المجتهد هو مظنونه
وانه ليس له مع هذه الحالة حكم اخر في الواقع الا ذلك بل الظاهر انهم لا يقولون الا بذلك ايضا
فيكون قولهم في حق المجتهدين بعينه قول المصوبة نعم بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان المخطئة
يقولون ان الله سبحانه نزل على نبيه احكاما خاصة لكل واقعة هي احكام لمن علم بها لا للمجتهد
وهي مخزونة عند اهله ويجب على المجتهدين التحري في طلبه والمصوبة لا يقولون بذلك والحاصل
ان ههنا امرين احدهما ان هل لله سبحانه احكاما مخصوصة في القضايا انزله على نبيه وهي احكام
للعالمين بها وان لم يكن حكما للمجتهدين ويقاس خطاء المجتهدين وصوابهم بالنسبة اليها ام لا والثاني
ان للمجتهدين هل حكم واحد واقعي تابع لظنه ولم يخطأ المجتهد فيما هو الحكم في حقه ام له حكم اخر
ليس حكمه تابعا لظنه والحق في الاول مع المخطئة لتواتر اخبارنا بذلك وانعقاد اجماعنا عليه وفي
الثاني مع المصوبة وجهه ظاهر مما مر بل الظاهر ان المخطئة في الثاني ايضا موافقون لهم ونزاعهم
في الاول خاصة وعلى هذا فلا يترتب على هذا النزاع ثمرة في الاحكام وبما ذكرنا من كون قول
كل مجتهد حقا غير خطاء صرح الشيخ في العدة فان قلت كيف يجتمع ما ذكرت بل ما عليه فقهائنا من
تكليف كل مجتهد بما ادى اليه ظنه وبين ما قال امير المؤمنين ع في نهج البلاغة يرد على احدهم
القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم يرد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله
ثم يجمع القضاة بذلك عند امامهم الذي استقضاه فيصوب ارائهم جميعا وإلههم واحد وكتابهم
واحد ونبيهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا
ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما
فقصر الرسول عن تبليغه قلت طريق الجمع واضح فان امر الشارع بالعمل بمؤدى الظن انما هو بعد
التحري في طلب الحكم المنزل على النبي وعدم امكان الوصول اليه واما مع امكانه وقبل التحري
فلا وكان الوصول اليه ممكنا في زمانه ع وكان المخالفون لا يتحرون في طلبه بل يعملون بارائهم
وبالاقيسة فلم يكن حكمهم مؤدى ظنونهم مع ان الحكم بالرأي مختص بهم دون من يستخرج الحكم من الكتاب
والسنة وكان سبب الاختلاف الاختلاف في فهم الحكم منهما فالمعول عندهم ايضا الاله الواحد
والكتاب الواحد والنبي الواحد فائدتان الاولى فرعوا على مسئلة التخطئة والتصويب
في الفروع فروعا منها في وجوب القضاء او الاعادة اذا ظهر الخطاء في القبلة للمجتهد فيها وعدمه
فانه لا قضاء على التصويب ولا اعادة اذ لا خطاء بخلاف التخطئة ومنها في حرمة انفاذ حكم حاكم
في اخر خلافه اذا لم يتم القضاء وكان بدء فعلى التخطئة يحرم وعلى التصويب يجوز ومنها ما لو صلى

او مقلد مجتهد

او مقلد مجتهد يرى وجوب السورة او التسليم مثلا خلف من لا يرى وجوبها فعلى التصويب يكون
صلوته صحيحة وعلى التخطئة باطلة وفي هذه التفريعات نظر اما في الاول فلان الكلام في المجتهد
في نفس الاحكام دون موضوعاتها وقيل ايضا ان القضاء والاعادة بفرض جديد وسقوطهما
لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت والاجزاء
ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا الاعادة يدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب وفيه
مضافا الى ان الاعادة ليست بفرض جديد ان عدم القضاء وان لم يكن مبنيا على التصويب ولكن
القضاء مبني على التخطئة والحاصل انه اما مع دوام القضاء مع ظهور الخطاء في القبلة ام لا فعلى الاول
فعلى التصويب لم يظهر خطاء فلا قضاء وعلى التخطئة ظهر فيجب وعلى الثاني فعلى التصويب لا قضاء قطعا
وعلى التخطئة يرجع الى ان القضاء بامر جديد او لا فيظهر صحة التفريع على التقديرين واما في الاخيرين
فلانهما انما يتفرعان على المسئلة لو كان مراد المصوبة كون الحكم حكم الله في حق الجميع واما على ما هو الظاهر
منهم فلا يظهر فرق على القولين ثم ان هذه الصلوة هل هي صحيحة حقيقة من المأموم ام لا قد يقال بعدم
الصحة لان الواجب عليه ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا عند غيره وفيه ان صلوة الامام صحيحة عند
المأموم ايضا اي اعتقاده ان الامام صلى صلوة صحيحة نعم لو صلاها المأموم بنفسه لم يكن صحيحة فهو اقتدى
بالصلوة الصحيحة عنده نعم ليست هذه الصلوة صحيحة في حقه لو صلى مثلها ولم يدل دليل على لزوم
هذه الصحة في صحة الاقتداء حتى يخصص بها عموماته ولذا يصح اقتداء الحاضر بالمسافر وبالعكس نعم لو كان
الخالف في امر يجب على المأموم الاتيان به ويوجب اتيانه انتفاء المتابعة او مثل ذلك فلا يبعد البطلان
واما لو ذبح مجتهد او مقلد مجتهد يرى الاكتفاء بقطع الحلقوم خاصة بقطعه كذلك فلا يجوز لمن
يرى وجوب فري الاوداج الاربعة الاكل من ذبيحته ولو غسل مجتهد او مقلده الذي يرى غسل الثوب
مرة من نجاسة ثوبا كذلك لا يجوز لمن يرى وجوب غسله منها مرتين الصلوة معه ولو باشره بالرطوبة
يتنجس والفرق ان الصحة في الصلوة ومثلها من العبادات موافقة المأمور به اي موافقة الفعل لما امر به
فاعله لا لما امر به كل احد فكل فعل شخصي صدر من فاعل يكون صحيحا اذا كان موافقا لما امر به ذلك
الفاعل وان لم يكن موافقا لما امر به غيره ولا يكون هذا الفعل الشخصي صحيحا وفاسدا من جهتين لان
الفساد عدم الموافقة لما امر به فاعله لا غيره فليس اربع ركعات التي يصليها الحاضر صحيحا وفاسدا
من جهتي الموافقة لما امر به الحاضر وعدمها لما امر به المسافر نعم لو قيل هذا الفعل فاسد من غير
هذا الفاعل كالمسافر معناه انه لو فعل مثل ذلك يكون فاسدا لا ان هذا الفعل الشخصي فاسد
ومنه يلزم اتصاف مطلق هذا الفعل بالصحة والبطلان من الجهتين فيقال الصلوة الرباعية صحيحة
من الحاضر فاسدة من المسافر بمعنى صحة الفرد وفساده واذا كان هذا الشخص صحيحا مطلقا فيكون
الاقتداء به صحيحا اذ لم يثبت الا وجوب الاقتداء بالصلوة الصحيحة واما لزوم صحة مثلها من المقتدي
لو اتى به فلم يثبت واما غير العبادات فالصحة فيه بمعنى ترتب الاثر ويمكن ترتب اثر الفعل بالنسبة الى

وذلك لان بيان الرجوع [illegible]

دون اخر ولم يثبت في الافعال التي يصير متعلقا للاجتهاد ويختلف باختلافه من المعاملات الا
ترتب اثره بالنسبة الى من ادى اجتهاده مثل مجتهده دون غيره والحاصل ان الثابت من كل فعل اجتهادي
في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او متعلقا لاحدهما او موضوعا
له فيكون شيء حراما في حق مجتهد وواجبا او مباحا في حق اخر وقد يكون شيء صحيحا في حق الاول
فاسدا في حق الثاني وقد يكون نجسا في حق مجتهد طاهرا في حق اخر وقد يكون وقت يوما في حق
مجتهد ليلا في حق اخر كما بين المبدئين اذ الظن احدهما ان مبدا الليل الاستتار وللاخر انه زوال
الحمرة واللازم من اختلاف ثبوتها بالنسبة اليهم اختلاف الاثار واللوازم فيما يترتب عليه اثر
وكان له لازم فيجوز الافطار فيما بين المبدئين لاحدهما ولا يجوز للاخر ويجب الاجتناب على من ظن
الخمر نجسا دون من ظنه طاهرا ويجوز الاكل لمن ظن حصول التذكية بقطع الحلقوم دون من ظن
عدم حصوله الا بفري الاوداج وهكذا ووجه الاختلاف ما مر من عدم ثبوت ازيد من ذلك
وتعبد كل بما ادى اليه اجتهاده دون اجتهاد الاخر وعليه الاجماع ايضا كما على جواز الاقتداء
المذكور فانا نرى كل احد من الصدر الاول الى هذا الزمان يقتدي بالائمة من غير تفحص
عن بنائه في افعال الصلوة مع امكان الاختلاف في الاغلب اذ ليس مجتهدان متحدي الراي
في جميع افعال الصلوة وشرائطها ومقدماتها وامكان تقليد الامام مجتهدين والاكثر فلا اصل
هناك يقتضي عدم الاختلاف **الفائدة الثانية** وما يلحق بها تتمة الكلام في كفر منكري ضروري
الدين وتحقيقه بعد مقدمات الاولى المراد بالكافر من حكم الشارع بكونه كافرا فهو من الامور التوقيفية
فلا يحكم بكون شخص كافرا الا بعد ثبوت تكفيره من الشرع الثانية الكلام تارة يكون في كون شخص كافرا
او غير كافر واخرى في كونه معاقبا مخلدا ونجسا وواجب القتل وامثالها من احكام الكفار ولا شك في ثبوت
هذه الاحكام للكافر ثبوتها كلها او بعضها مع عدمه كذلك او التفصيل لا ريب انه لا ملازمة عقلية ولا عرفية
بين كون شخص كافرا وبين ثبوت هذه الاحكام كليا او جزئيا له فان كانت ملازمة فانما يكون
شرعية فاللازم الرجوع الى الادلة الشرعية وليس التكلم فيه من شان هذا المقام بل الخلود وعدمه
من مسائل الكلام والبواقي من الفروع وان كان اصل كون الشخص كافرا او غير كافر من الفروع ايضا
الثالث الكلام هنا في كفر منكر الضروري وعدمه من حيث هو منكر الضروري فلا ينافي تكفيره او عدمه
من جهة اخرى وبالعكس فانه يمكن ان يثبت من الشرع مثلا كفر مستحل ترك الصلوة فيحكم بكفره
وان لم يثبت كفر منكر الضروري الرابعة اعلم انه لو كانت هناك اية او رواية تضمنت كفر منكر الضروري
اي كان فيها هذا اللفظ او ما يدل عليه لم يكن في المسالة اشكال ولكن لم ير رواية ولم نعثر على رواية
تضمنت ذلك ولا سبيل للعقل الى درك هذا الحكم ايضا ولا اجماع وان انعقد عليه ولكنه لم ينعقد
عليه مطلقا بل عدم الاجماع على المطلق ثابت فانهم صرحوا بانه لا يكفر لو احتملت في حقه شبهة توهم
من الشبهة ما يوجب اشتباه كون هذه الضروري من النبي بل القدر المحقق من الاجماع كما صرح به جماعة

منهم

منهم المحقق الخوانساري في بحث الاجماع من شرح العضدي ليس الا كفر من رجع انكاره الى
انكار النبي وتكذيبه وهذا اي كفر منكر الله ورسوله او مكذب احدهما ثابت من الروايات ايضا
فالمناط في تكفير منكر الضروري هو تكذيبه الرسول فان كان انكار الضروري بحيث يستلزم تكذيب
الرسول يوجب الكفر والا فلا الخامسة ليس كل ضروري من ضروريات دين النبي ضروريا لكل من
امته بل لا يلزم ان يكون ضروريا للجميع على انهم ايضا فقد يكون شيء ضروريا عند البعض ونظريا او غير ثابت
من الدين عند اخر ولذلك اختلف العلماء فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بالقطع والاخر عدمه
وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر انه ضروري وعلى احتمال فالحكم بكون شيء
ضروريا من المسائل الاجتهادية السادسة يختلف الاشخاص في ثبوت كون شيء ضروريا عنده وعدمه
بحسب الاوقات والبلدان والتتبع والاطلاع والحدس وسبق الشبهة والاعتزال عن الاسلام وامثاله
فان صيرورة الشيء ضروريا من الدين في هذه الازمان لا يكون الا بالتسامع والتظافر وانضمام القراين
ويختلف القراين باختلاف الاحوال والاشخاص والامكنة وقد يتفطن احد بقرينة لا يتفطن غيره
بها فيمكن ان يكون شيء ضروريا في صدر الاسلام اختفى بطول الزمان او في بلاد الاسلام دون
غيرها او في قبة الاسلام دون حواشي بلادها او في بلد يكثر فيه العلماء والكتب دون الصحاري و
مواطن الاحشام او لمن دخل في الاسلام واهله وزاول كتبهم او كتب الفروع خاصة دون غيرهم
او لصاحب حدس دون اخر او لمن لم يسبق ذهنه لشبهة او لم يقصر في الفحص دون غيره ومن هذا
القبيل انكار بعض حكماء الاسلام بعض الضروريات حيث قصر في الفحص مع ما اشرب قلبه من
قواعد الحكمية ولا يتوهم ان مثل ذلك يكون كافرا لتقصيره في النظر او في دفع ما سبق الى ذهنه لانه
لاجل تقصيره او مسبوقيته بالشبهة يقول بانه ليس من النبي لا انه يكذبه غاية الامر اثمه بتقصيره لو قصر وهو
لا يوجب الكفر السابعة اعلم ان ما يثبت من النبي ضرورة قد يكون باللفظ والمعنى معا وقد يكون
باللفظ خاصة بان يثبت منه صدور هذا اللفظ ووقع الخلاف في مراده وكان مظنونا مستخرجا
بالقواعد اللفظية وقد يكون بالمعنى خاصة ككون صلوة الظهر اربع ركعات وقد يكون الثابت ضرورة
امرا معلوما من جميع الجهات وقد يكون مجملا ووقع الخلاف في تفاصيله كالمعاد الجسماني بالنسبة
الى بعض تفاصيله والمناط في الكفر هو الثبوت ضرورة الثامنة قد يقال ان كثيرا من المسائل الكلامية
ما فهمه بعض حكماء الاسلام او الصوفية مخالفا لما فهمه السالكون مسالك الظواهر هل يوجب خلافهم
هذا خروج ما اقتضاه الظواهر عن الضروري ام لا وهذا كلام سطحي خارج عن قانون التحقيق
اذ بعد ما علمت ان كون الشيء ضروريا يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والقراين فربما كان
ذلك ما فهمه من الضروري عند شخص غير مانع عند اخر فان العامي ربما يسمع ان العالم الكذائي يقول
بالمعاد الجسماني فشك في ثبوته من النبي بل ربما يعتقد عدم ثبوته والفقيه المتتبع مثلا لا يتفاوت
الحكم والضرورة عنده بقول ذلك الحكيم اصلا اذا عرفت تلك المقدمات فنقول ان المنكر للضروري

على اقسام لان انكاره اما لاجل عدم كونه من اهل هذا الدين او مع كونه منهم والثاني على اقسام
الاول ان يحكم بكذب النبي في هذا القول بخصوصه ويقول انه كذب من غير مصلحة او لخطاء او لطمعه
العوام وغيرهم او يقول لا ادري سبب كذبه ثم قوله بذلك اما الفساد او التشهي او لمصلحة دنيوية او لكونه
امر يخالف مقتضى عقله ولا يقبل تاويلا عنده الثاني ان يكون انكاره لاجل عدم ثبوت هذا الامر عنده من
النبي لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى اما لاجل عدم مخالطته اهل الاسلام او لاجل كونه جديد الاسلام
او لتقصيره في التتبع او لاحتياج ثبوت الضرورة على قراين قصر نظره عن دركها والثالث ان يكون لاجل
عدم ثبوت هذا الامر عنده من حيث المعنى بان يسلم اللفظ ولكن لا يحمله على المعنى الثابت لهذا الضروري
اما بحمل العام على بعض الافراد او المطلق على المقيد او الظاهر في معنى على المجاز او ارتكاب حذف او اضمار
وهذا قد يكون الامر عنده بسبب جعله امرا خارجيا كناية اخرى او رواية قرينة على حمله وقد يكون مع
تسليم عدم قرينة مقالية ولكن يجعل ما يزعم دليلا عقليا قرينة عليه فهذه اقسام كثيرة ويمكن ابداء غيرها
ايضا ولكنها راجعة الى احد المذكورات ثم الكافر من جميع هذه الاقسام هو الاول والثاني من جميع اقسام
واما الاقسام الاخر فليس شيء منها بكافر والوجه بعد ما تقدم ظاهر وقد في بعض الاخبار اشارة الى ما ذكرنا
ايضا ولا فرق في جميع ما ذكر بين كون الضروريات من باب الاعتقادات او الاعمال منهاج
اختلفوا في تفويض الاحكام الى النبي والائمة او المجتهد فالاكثر على العدم وطايفة على الجواز وهم بين قائل
بجوازه عقلا وان لم يقع وقائل بالوقوع ومراده في الجملة لا في كل الاحكام ولما كانت الاحكام منوطة
بالمصالح والمفاسد الواقعية فالحق امتناع التفويض الذي لا يتمكن من ادراكها وجوازه للذي يتمكن لعدم
دليل على الامتناع واما الوقوع فالحق وقوعه بالنسبة الى النبي والائمة لتصريح المستفيضة من الاخبار
الصحيحة وغيرها به كصحيحه زرارة وحسنة الفضيل ومرسلة الكافي وروايتي ابن سنان والشحام وفي رواية
اخرى لابن سنان ثم خلق محمدا وعليا وفاطمه فمكثوا الف دهر ثم خلق جميع الاشياء فاشهدهم خلقها واجرى
طاعتهم عليه وفوض امورها اليهم فهم يحلون ما يشاءون ويحرمون ما يشاءون ولا يشاءون الا
ان يشاء الله وفي رواية الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين
فهو له حلال لان الائمة منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وفي رواية
ورفيد اذ ارايت القائم اعطى رجلا ما نال الف درهم واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر
مفوض اليه الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة واكثرها صريحة في التفويض وما ليس بصريح فيصرح بالفرض
المرجحات وارتكاب التاويل فيها فرع ما يوجبه ويدل عليه ايضا قوله ص لامرتهم بالسواك وقوله في
قضية قتل ابن الحارث لو سمعت ما قتلته وقوله ص في سؤالهم عن الحج لو قلت نعم لوجب وقضية عباس
في الاذخر ويؤكده قوله تعالى وما حرم اسرائيل على نفسه وحمل الثلثة الاول على التخيير مع كونه خلاف
الاصل والظاهر ينافي التفويض وارتكاب التجوز فيها وفي الاخرين لا دليل عليه احتج الثاني بان قوله سبحانه
فيه تبيان كل شيء وان اتبع الا ما يوحى الي وان هو الا وحي يوحى وبالروايات الدالة على ان لكل شيء حكما

والدال على ان الله سبحانه ما قبض نبيه حتى اكمل دينه وبتوقف النبي ص في بعض الاحكام وانتظار
الوحي وبعدم تحويله القبلة مع رضائه به حتى نزل قوله سبحانه قد نرى تقلب وجهك في السماء
فلنولينك قبلة ترضيها والجواب اما عن الاول فبانه ليس المراد انه فيه بلسان كل شيء بخصوصه او فيه
من العمومات ما لا يحصل فلو كان في القران ان ما حكم به الرسول فهو صواب وحكم النبي بشيء يكون في
القران حكم ذلك الشيء ولو بالعموم ومنه يظهر عدم صحة التمثيل به واتم ما زعم ان الله تعالى انزل في القران
تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل
في القران الا وقد انزله الله تعالى فيه ومنه يظهر الجواب عن الثاني واما عن الثالث فبان الغير راجع
الى القران واما عن الرابع والخامس فبعدم منافاتها للتفويض واما عن السادس فلاحتمال ان يكون
التفويض بعد الياس عن النص والوحي وهو الجواب عن الرابع مضافا الى جواز عدم التفويض بعد
او اختصاصه ببعض الاحكام منهاج اذا اجتهد المجتهد في واقعة وادى اجتهاده فيها الى
حكم لم يلزمه تكرار النظر عند تكررها بل يكفيه الاستمرار على الحكم الاول وعن الشهرستاني لزومه مطلقا
وذهب المحقق الى لزومه ان لم يتذكر الادلة ونعمد ما ان تذكر وهو مذهب الرازي وقال بعض متاخري
اصحابنا باللزوم ان زادت القوة بكثرة الممارسة لنا وجود المقتضي للحكم الاول بالاستصحاب وعدم
المانع اذ ليس الا المتغير والاصل عدمه ويمكن استصحاب الحكم الاول ايضا واما استصحاب ظنه به
فغير صحيح لانه ان كان ظانا بالفعل فلا حاجة الى استصحابه والا فهو يقطع بانتفاء ظنه واما انه لاجل ان
يحصل له الظن الموافق للاول فهو استصحاب لوجود المقتضي وعدم المغير لا للظن ولنا ايضا على المخالفين
الاولين استلزام قولهما للعسر والحرج وعلى الثالث ان هذه الزيادة في القوة ان كانت شرطا
في الاجتهاد فلا يكون الاول مجتهدا والا فالباعث على وجوب التكرير حصولها الا ان يقال
ان مرتبتها مع وجودها شرطه لا مطلقا وقد يقال ان حصل له تغير الاحوال وتبدل راي في
بعض المسائل الاصولية وحصل له شك في المسئلة وتساوي الطرفين فيجب عليه التكرر
والا فلا اقول لو لم نقل بان عمل المجتهد بمقتضى اجتهاده لاجل انه ظنه فسقوط هذا الكلام واضح
وان قلنا به فغاية ما يحصل بهذه التغيرات الشك في عدم المغير ولكن يبقى بقاء ما كان حكمه الاول على
ما كان بسبب ادلة الاستصحاب باق على حاله لم يحصل له معارض حتى يزول هذا ثم انه لو كرر الاجتهاد
ثانيا لم يمنع منه اجماعا فان ادى اجتهاده الثاني الى مؤدى الاول والا فيرجع عنه ثم المقلد ايضا
يرجع عن الاول لو علم برجوع مجتهده والا فلا يجب على المجتهد ان يعلم مقلده بذلك الا ظهر للعدم
الاصل ولا يتوهم ان الاول حينئذ يكون منكرا عنده فيجب دفع العامل به لان كونه منكرا بالنسبة الى
المقلد الغير العالم بالرجوع ثم وحكم في المعارج باولوية الاعلام محتجا بان المقلد يبقى عمله حينئذ
بلا دليل وفيه ان الاستصحاب كاف له وتوهم ان دليل المقلد منحصر في فتوى المجتهد فاسد لانه
يعمل بالاستصحاب اجماعا والا لوجب عليه السؤال دائما منهاج لا يجوز للمجتهد تقليد غيره

في مسئلة بعد الاجتهاد فيها بالاجماع لان التقليد خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع الدليل
ولا دليل على جوازه هنا ولان ظن المجتهد لا بد وان يكون منتهيا الى العلم فهو عالم بحكم المسئلة في
حقه فانما القدر خلاف المعلوم فلا يجوز العمل به فان قلت ظن المجتهد الاخر ايضا كذلك قلنا نعم ولكن
في حقه وحق من ثبت جواز تقليده ثم لو حصل له التردد في المسئلة بسبب مخالفة مجتهد اخر او حصل
الظن بخلاف اجتهاد نفسه فهل يجوز له التقليد او يجب عليه الفحص والنظر في ادلة المخالف
بعمل بمقتضى اجتهاد نفسه لازم قول من يقول بان الحجة للمجتهد ظنه من حيث هو الفحص على الاول
والتقليد على الثاني واما من لا يقول بذلك فان كان له علم ولم يقل بوجوب الفحص عن المخصص
فيعمل باجتهاده والا فيلزم عليه الفحص مع الامكان بل كذلك مع احتمال وجودها الغير عند
المخالف هذا بعد الاجتهاد في المسئلة واما قبله فكذلك ايضا الا مع ضيق الوقت عن الاجتهاد ففيه
لبعض المتاخرين من اصحابنا والاكثر ومنهم العلامة قدس سره والذي في العلامة الى عدم الجواز مطلقا
واحمد والثوري الى الجواز كذلك وابن شريح الى الجواز فيما يخصه دون ما يفتي به وفيما يخصه [illegible]
قال محمد بن الحسن من العامة بجواز تقليد الاعلم والشافعي بجواز تقليد غير الصحابة من المجتهدين الصحابي منهم لنا
ان التقليد خلاف الاصل فلا يخرج منه الا القدر المجمع عليه او الثابت بظواهر ادلة التقليد الاجماع مفقود هنا والظاهر
غير معلومة الشمول لذلك لظهور الادلة على وجوب التفقه هنا اجماعا وارتكاب المحرز فيها ليس اولى من التخصيص … ثم
فيخصص المسائل به لعدم امكان الاجتهاد وعدم جواز ترك العمل اجماعا فان قلت الاجتهاد ايضا لا يفيد غير
الظن والعمل بالظن خلاف الاصل قلنا جاز عمل باجتهاده … مع انا لا نسلم ان العمل بالاجتهاد عمل بالظن لان الظن
المنتهي الى العلم علم واستدلوا ايضا بان التقليد بدل الاجتهاد الذي هو بدل عن الاخذ عن المعصوم او الظن بقول المجتهد الاخر
هو التقليد بدل عن الظن بقول المعصوم الذي هو الاجتهاد الذي هو بدل عن العلم به فلا يجوز مع امكان الاصل وفيه اولا
منع بدلية المجاز كون كل منهما بدلا عن قول المعصوم وثانيا تجويز كونه بدلا اختياريا كالواجب المخير وقد يستدل
ايضا بان العمل بالظن انما هو فيما انسد فيه باب العلم وعمل المجتهد بظنه … علم بانه مظنونه … على … ظن …
فلا يجوز الثاني مع امكان الاول وفيه ان التعليلين مختلف وعدم جواز العمل بالظن مع انفتاح باب العلم انما هو …
المتعلقين … ان ظن المجتهد اقوى من ظن المقلد اذا احتمال الخطاء في الاول من وجه وفي الثاني من وجهين وما …
عند حصول الظن بقول المجتهد الاخر لحصول الظنين … احدهما اقوى … ان كونه … اقوى من الظن الحاصل
من التقليد مطلقا ممنوع … ولكن يجب متابعة الاقوى لا دليل عليه … الا عدم حصول الظن بالتقليد مع
اجتماع الظنين في ان … انه لم يجتهد بعد ولم يحصل له ظن بالحكم … الخ
له اصلا … كما اذا كان هناك مجتهدين … والنزاع في انه
هل يتعين سلوك احدهما او يتخير احتج المخالف الاول بما مر من ادلة المنع … في سعة الوقت والثاني بقوله سبحانه
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد الاخر من اهل الذكر واجيب بانه مخصوص بالمقلد بقرينة الشرط ولكون المجتهد
من اهل الذكر وفيه ان قبل الاجتهاد لا يعلم فلا يصير الشرط قرينة ولا يكون من اهل الذكر فالصواب ان يجاب عنه …

وعدم قيام وجوب الاحتياط هنا لانه … انه لا مانع من شمول اطلاقات التقليد له

عن

عن مسئلة من ادلة التقليد بانه شامل للقليل قطعا والامر بالنسبة اليه للوجوب اجماعا فلو كان شاملا للمجتهد ايضا
فاما ان يكون وجوب التقليد عليه وهو خلاف الاجماع او استعمال الامر في الوجوب والاباحة وهو ما غير جائز او مخالف
للاصل او حمل الامر مطلقا على الجواز وهو تجوز ليس باولى من التخصيص مع ان المستفاد من السياق ان اهل
الذكر المسئولين هم الائمة خاصة وادلة النافين غير … انه يرد على الثالث انه ان اريد بعدم الجواز فيما
لا يخصه انه لا يجوز الفتوى لغيره بتقليد مجتهد اخر بان يخبر الى نفسه فهو غير جائز لانه كذب وان اريد عدمه ولو مع
غير نسبته فيرجع الى الخلاف في انه هل يجوز نقل فتوى الغير من غير نسبة اليه ام لا وان اريد عدمه ولو مع نسبته الى المجتهد الاخر
فلا وجه له بل يجوز بعد الاجتهاد ايضا نعم ان اراد عدم الجواز في العمل بما لا يخصه دون الافتاء كان يدفع الى الساعي
ما لا يطلب فيه الزكاة … مجتهد … الفقير او العادل … الدفع الى فقير او عادل عند مجتهد اخر
فهو صحيح والوجه … الا انه اعلم من الدافع انه … الفقير والعادل عند المجتهد الفلاني هذا كله في غير المتجزي
اي من تمكن من الاجتهاد في بعض المسائل واما هو فيقلد فيما لا يتمكن من الاجتهاد فيه قطعا لما مر عن
التقليد … الخالي عن المانع فيها **منهاج** صرح والذي في العلامة في الكتابين بعدم جواز نقض حكم
المجتهد وجوازه في قوله … ان الحكم لما كان غاية قطع المنازعة لا يجوز نقضه لحاكم اخر بل يجب
ان ينفذه غيره من الحكام ما لم يخالف قطعيا والفتوى يجوز نقضه لمفت اخر اذا ما خالف ما ادى اليه اجتهاده و
للمستفتين اذا لم يقلدوه وبذلك صرح الشهيد في قواعده بل هذا الكلام متكرر في عباراتهم واستدلوا على
عدم جواز نقض الحكم بان جواز نقضه يوجب جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم …
ونفي العسر والحرج وادعى الاجماع عليه ايضا والظاهر ان دليلهم على جواز نقض الفتوى الاصل … كل مجتهد متعبد
بما ادى اليه اجتهاده وتحقيق المقام يتم برسم ثلثة ابحاث **الاول** قال الذي في العلامة في بيان الفتوى هو اخبار
عن حكم الله عز وجل في قضية خاصة والحكم هو الزام احد المتنازعين بما يقتضيه الاجتهاد لصالح المعيشة ولم يذكره
الاخير القيد الاخير وقال الشهيد في قواعده ما ملخصه ان الحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية
وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه خصمان لمصالح المعاش قال فبالانشاء يخرج الفتوى وبالاطلاق و
الالزام نوعا الحكم وقال وبتقارب المدارك يخرج ما ضعف مدركه جدا كقتل المسلم بالكافر فلو حكم به حاكم وجب
النقض وبمصالح المعاش خرجت العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها
كذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيها وان الميراث لا خمس فيه فان الحكم فيه لا يرفع الخلاف بل للحاكم غيره ان
يخالف في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن الاخذ
اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت …
على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من المعاش … يصح حج من ادرك المشعر وكان
ناسيا … في نفس الامر ولكن يوقع … عليه … انتهى
وقيل الحكم الزام خاص او اطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد
مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد اقول مرادهم في تعريف الفتوى انه اخبار عن حكم الله في قضية

خامسها اعم من ان يصرح بكونه حكم الله او يظهر بالقرينة الحالية واخبار اعم من ان يكون صريحا اى
نصا او خصوصية القضية اعم من ان يكون اضافية او حقيقية ومنه يظهر ان كل حكم يستلزم الافتاء
ولا عكس فما ذكره بعضهم من انه قد يحصل الحكم اعتبارا واعتبارا ان احدهما يكون حكما والاخر فتوى
ليس في محله والمراد بالافتاء او الالزام او الاطلاق اعم من ان يكون بالالفاظ الموضوعة للانشاء
او الجزئية الدالة على الانشاء والحكم عادتها او بالقرائن الحالية او ان يفعل ما يستلزم الحكم و
اورد على تعريف الحكم بالحدود فما يختص بحقوق الله سيما اذا لم يكن هناك نزاع حتى يقع الخصومة وقد
صرحوا بكونه حكما كما يادى به قولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق
الله دون حقوق الناس واستدلالهم بعموم السارق والسارقة والزانية والزاني وبثبوت الهلال الذى
متعلق بالمعاد ويتحقق فيه الخصومة غالبا مع انهم جعلوه من الحكم كما يدل عليه استنادهم في كفاية قول الحاكم
فيه بعموم ما دل على ان له ان يحكم بعلمه وبانه لو حكم به بالبينة يقبل والعلم اقوى وقد يجاب عن الاول بان
المراد بالخصومة المأخوذة في الحد اعم من ان يكون بالقوة ايضا اى مقصودا بان يرفع قصد الحاكم لرفع الخصومة
الفعلية او المتصورة فان النزاع قد يكون بعد الترافع بالفعل وقد يكون قبله اذا كان هناك نزاع مقصود ويكون
من شأن الى ان حصول النزاع فيها كمثل ما اذا زوج حاكم احدا لمتراضعين بعشر رضعات الاخر مع علمه
بقول احدهما بالخلاف بل وعدم علمهما بالرضاع وكان قصد الحاكم دفع الخصومة لو علما واختصما في الحرمة
من الثاني فان المراد الحكم بثبوت الموجب لها وعدمه ولا شك ان الخصومة فيه بالتصديق والتكذيب متصورة
او لعل بان كونه يشترط في كونها حكما من ضم قصد الحاكم بها عن ما لا بد منه والا لدخل اكثر الفتاوى بل
جميعها وعلى هذا فلو لم يسقط الحاكم المحدود بالنزاع المقصود ولم يكن في ذلك قصد لزم عدم كونه حكما
بل يلزم جواز النقض لو لم يعلم قصد الحاكم وعدمه للاصل مع ان كلامهم مطلق وكلما مر من الشهيد من الفرق
في ذكرى ما بالحاكم بين قول المجتهد واختلاف مع ان في الاول قد يقصد الحاكم بالنزاع بين الفقير والمالك بعضيد
وغيره في الثاني فكما لا يقض بما فيه ولما ذكروا ان المجتهد اذا اوقع عقدا بالبكر بدون اذن ابيها
او اذن فيه فهو حكم فانه غير مقيد بقصد دفع خصومة والحاصل ان المقصود هنا تعيين معنى الحكم والفرق على
مصطلح القوم فلا بد من اتباع ما يفهم من كلامهم وليس هو ما يشعر بذلك مع ان هذا لا يقع النقض بالحدود
من حيث كونها من متعلقات المعاد ثم اقول يمكن ان يجاب بوقوع الخصومة لان ثبوت موجب الحد انما بالشاهد او شهادة
الحاكم او الاقرار ويمكن جعل الخصومة في الجميع هو الحاكم حيث انه المتكفل للنهي عن المنكر ولا سيما في اتحاد الخصم والمنكر في
من جهتين بل لا يلزم اتحاد ... وانه سبب اجراء الحدود هو محافظة العقل والنسل والمال والبدن والعرض
وهي من مصالح المعاش واجيب عن الثاني بان المراد بامر المعاش ما لا اختصاص له بالشارع بل هو من موضوعات حكمه
فالحكم في الهلال يرجع الى انه هل تحقق الرؤية فيتم عدد الشهر ام لا ويدخل الثالث في اصل الحكم الشرعي واذ كان
يرجع اليه بعض الاعتبارات ولا بأس به بعدما لا ايراد بعد التزام فيه غالبا فلم اعثر عليه جوابا عنه ومنه يظهر اشكال
تصحيح هذا الحد الحكم ومع ذلك ماجعلوه من خواص الحكم من عدم النقض ولو من مجتهد اخر اشكل اجرائه في جميع

موارد الحدود فانه يكون فتح قول المجتهد هذا الحرام يكفي وهذا الشيء نجس حكما سيما بعد التشابع والحكم بها بمنع
مجتهد اخر لم يثبت له ذلك وفيه في غاية الاشكال ولكن الظاهر انه لم يتحقق تصحيح هذا الحد ببعض افراد الحدود كثيرة
فائدة قال بعض المتأخرين فائدة هو تعيين ما يجوز نقضه وما لا يجوز وما يجوز النقض عنه وما لا يجوز وهي انما تتم لو
كان هناك اية من الكتاب او خبر دال على عدم جواز نقض الحكم وتعديه وجواز ذلك في الفتوى وليس شيء منهما متحققا الا
ثبت اجماع على ذلك الحكمين وادعاء على القطعي بعد انه غير ثابت والمنقول منه غير مفيد مع انه لو فرض ثبوت اجماع
فانما هو في بعض خاص من معاملة الحكم مع هذا لا اجمال الواضح في معنى النزاع والمعاش بما يرجع الاختلاف في كثير من الموارد
في كونه حكما ام لا وما افهم من القول مع انه لم يكن خبرا ولا اية فلا وجه في حمل الفتوى او الحكم فيه على هذا الفقه اللذين لم يتحقق
اللغوية ولا الشرعية **البحث الثاني** قال بعض المعاصرين ما لخصه بعبارة ان مرادهم من نقض الفتوى ان كان
نقضها بالحكم بعد المرافعة فلا وجه له في الجملة فان احد طرفي الدعوى اذا ابى طلبه على فتوى مجتهده والاخر على خلافه
وتحاكما عند الحاكم فلم ينقض بمقتضى الفتوى في الجملة اذا احتاج القضايا وكذا اذا كانا مجتهدين وان كان المراد نقض
بالفتوى فان اراد نقض المستفتين في هذه الواقعة اذا لم يعمل بعد الفتوى على وجه واقعة اخرى ولم بعد العمل في ...
اذا تغير رأي المجتهد او تبدله بمجتهد فهو صحيح لا شك فيه واجماعهم ينعقد عليه وكذا من المفتين في الوقائع الحادثة
يجوز على كل مجتهد بما رآه وان كان نقضا للاخر وان اراد الاعم من ذلك حتى يشمل ابطالها من دليل
تغيرها من الحين بطلها ففيه اشكال لان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرأ عليه مزيل كتحليل
مثل العقود والايقاعات فانه اذا افتى المجتهد باستقلال البكر وعقدناها في غيبة ابيها تلك الفتوى فالعمل عليها
ما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار ما دام دائما او الى امد وقطعه يتوقف على ما جعله الشارع لذلك
ومنها ما لا يستلزم الدوام مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر فان الحكم بوجوب الاجتناب
عن القليل الملاقي ليس حكما يقتضي يوجب الاستمرار ووجوب الاجتناب ليس مما يستلزمه وكذا الحكم بجواز الاستعمال
فان استعمله فبعد تجدد الرأي يحكم بالغسل بل كان اذا افتى بنجاسته قدح خاص وجواز النقض في الاولى اشكل اذ العلة
الموجبة فيه هي العلة المبقية ووقوع عقد صحيح يتوقف ازالة حكمه على ما جعله الشارع لذلك مثل الطلاق وبحث لم يتغير
ان تجدد الرأي من المزيل وكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز نقضه لئلا ينافي المقصود
منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتى ونصبه ان يبقى امر دينهم ومعاشهم على قوله ومن امر المعاش ما هو من الامور الدائمة
فاليوم الذي يحصل المستحق الرخصة من الشارع في ايجاد مثله فان الامر فيه قد يحصل الرخصة لا دائما وكما ان نقض
الحاكم بنافي النظام فكذلك خلاف الفتوى في هذا القسم ولا يضر تجدد رجحان الحرمة من جهة تغير رأي المجتهد حتى يبعد
جواز التصرف مع رجحانها كما لا يضر ذلك في الحكم ويدل على عدم جواز النقض في هذا القسم الاستصحاب ولزوم الحرج
والهرج وعدم الانتظام في امر المعيشة والامثال ولم يظهر على جواز النقض فيه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق في
كلام بعضهم ممنوع مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها في زمن الائمة بعيد ولو قلنا بالنقض
في هذا القسم لزم ان نقول في النكاح المذكور ببطلان المهر المسمى ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق و
جواز الرجوع الى ما انفقه الى غير ذلك لانها من توابع العقد الصحيح والمفروض انتفائه ولو قلنا بصحته الى الحين

ونقضه من حين التغير لا الابطال من راس فيكون ذلك انفساخا من قبيل الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع ونحوه
ولم ينقل شيء من ذلك احد مع انا لو قلنا بالانفساخ لم يكن من نقض الفتوى بل النزاع في جواز نقض النكاح في
عدم نزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى لا في نقض الفتوى وح قلنا ان نقول ان الفتوى يجوز نقضه مطلقا
ويكون مثاله في العقد ان يفتي المجتهد بجواز تزويج الباكرة باذنها ثم تغير رايه قبل التزويج واما النقض بمعنى
نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد فقد يجوز كما في القسم الثاني وقد لا يجوز كما في الاول وبالجملة
مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الان على العمل على الفتاوى في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات
اكثرها خلافية فلو قلنا بجواز نقض الفتوى فيلزم ان يلزم على كل عاقل ان يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه [...]
كلها في حضور المجتهد ويباشره او يراه [...] ان يجوز ذلك تحقق الحكم والا فليبتعد [...]
بجواز تبدل راي مجتهد او مجتهديه ثم تعين ليستعد لتصحيح ثانيا ثم لتصحيح ثالثا وهكذا [...] بعده
جواز تقليد الميت والحاصل ان كلما دل على جواز العمل براي المجتهد وهو نفي العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء
على مقتضاه اذا في هذه المعاملات ثم ذكر انه لا يمكن ان يكون بناء العلماء في هذه الاعصار في عدم النقض في المعاملة
على حمل افعال المسلم على الصحة ولا على الحاق النادر بالغالب ثم قال وبالجملة تغير الراي في المعاملة او تبدل المجتهد
انما يقتضي انشاءها لارادة جديدة بالنسبة الى الاحوال المترتبة على الاول ولم يحصل ابرام الامتثالات فانه عسر وحرج
عظيم بنفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني قال براي لزوم ابطال اثار الاول فهذا كلام اخر وكلامنا
ح مع ذلك المجتهد في هذه المسئلة فاذا اظهر بطلان اجتهاده السابق فهي مسئلة اخرى يأتي ثم قال وبالجملة
الكلام في المعاملات بخلاف العبادات فلو تجدد رايه في قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها وهو في الركعة
الثانية يجب عليه القراءة فيها وهكذا في القبلة نعم يقع الاشكال فيما اذا احرم في الحمد من اجزاء [...] الجنس
بتقليد من يرى طهارته فيبدل استحالته ثم تجدد الراي او تغير المجتهد فقال بنجاسته وعدم [...] ما يفيد الاستمرار ام لا ويمكن
التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب واشكل منه ان حكم بجواز بناء المسجد من ذلك الاجر وقلنا
بوجوب تنجيسه حيث ان المسجد من النجس ثم قال فان قلت كثير مما ذكرته في نقض الفتوى يجري في نقضها
بالحكم ايضا مع انك قلت فيه بالجواز قلنا تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر فلا يترتب عليه عسر و
حرج ولو فرض تحققها بعد مدة فمع عدم ثبوت التراخي عليه نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم في
النقض بالفتوى ولا تباع دفع العسر في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب غلبة على الاخر بخلاف صور الفتوى
التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو غالب المسائل الخلافية التي هي اسباب المعاش ومع ثبوت التراخي في الاول
وحصول الخلاف بينهما بعده فالحكم بجواز النقض يشكل لزوم اكثر ما ذكر عليه ثم قال وقد كمل المقام في
بيان حال حصول المخالفة بين الرايين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها مخالفة الرأي
مع قطع النظر عن المخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب تغير رايه وتبدل الحكم بالنسبة اليه
كما اذا تزوج الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تغير رايه فالمشهور بل ادعي عليه الاجماع البناء على الراي
الثاني فيحرم عليه زوجته الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك وتأمل بعضهم مع الحكم ايضا ويشكل الحكم بالحرمة

ولم يلحق

وان لم يلحق به الحكم لعدم دليل عليه وغاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو الابتداء لا الاستمرار
مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح من غير طلاق فيجوز لها التزويج بالغير فلو اذا تغير رايه بعد التزويج ثم ظهر له صحة
الاول يجوز له الدخول بها من غير عقد وهكذا فالظاهر عدم التحريم بدون لحوق حكم ايضا والاجماع ثم ذكر [...]
بعد الحرمة اذا الحقه حكم فان الدليل عليه ان كان هو الاجماع فهو تام وان كان دفع التسلسل والحرج يلزم ذلك في
الفتوى ايضا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد اخر ولا شك انه لا يلزم من صحته ولا مزاحمة لمقلده والظاهر بنائه على صحة
ما حصل بفعلهما الثالثة مخالفة من لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد والظاهر وجوب الحمل على
الصحة الرابعة مخالفة من علم انه يعمل على احد الاقوال بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد
او غافلا والاظهر وجوب الصحة في الارشاد لكن الحكم ببطلان عقد احدثه كذلك مشكل مع كونه موافقا لاحد
الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة الخامسة مخالفة من يكون كذلك لكن لم يكن جاهلا
غافلا بل ترك التقليد مساهلة ولا ريب في لزوم الهداية واما بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق احد
الادلة والاقوال ففيه الاشكال ويمكن توجيه عدم جواز النقض فيه بانه ان كان لان مظنة انه خلاف حكم الله
فلا بد من القول بالجواز فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف بحسب ظنه لحكم الله لما كان لانه لم يقع فيه مجتهدا
فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا وهو غير صحيح ثم اخذ في بيان عدم مدخلية العلم والجهل في ترتب الاثار
الوضعيات وسياتي تحقيقه ان شاء الله عز وجل في اخر بحث التقليد انتهى اقول ان فيما ذكره غناء وفيما تركه [...]
في قول من حرم ما يمتاز به كل منهما عن الاخر فنقول الكلام اما في صورة تغير الراي او تبدل المجتهد او في صورة تعلق
راي المجتهدين والثاني يظهر حكمه فيما نذكر في الكلام في التذكرة واما البيان الاول فنقول [...]
راي مجتهد في زمان على شيء [...] ثم تجدد رايه فنقض الاول في الزمان الثاني [...]
ابطاله من راس والحكم بعد كونه [...] على الحاصل [...] حتى في الزمان المتقدم مثلا
اذا افتى اولا بجواز الصلاة في مكان ثم تغير رايه يحكم بوجوب قضاء ما صلى فيه واذا افتى اولا بكون [...]
الليل ثم استقر رايه بانه زوال الحمرة يحكم بقضاء الصوم الذي افطر قبل الزوال الثاني ابطال المتقدم في هذا الزمان
الثاني يعني انه لا يعمل بالاول في الثاني ويحمل اعمال المتجددة على الثاني الثالث ابطال الاثار المترتبة على عمله
في الزمان الاول بمعنى الاول الفعل الذي تغير الراي لقطع بترتب هذه الاثار عليه الى العمل مثل ان يحكم بالفتوى
الاول بانكحة بغير اذن الولي فاذا ترتب على ذلك النكاح اثار ثم تجدد الراي يقطع بترتبها عليه اما الاول
فلا خلاف في عدم جواز النقض بهذا المعنى والاجماع بل الضرورة ولزوم الحرج واستصحاب عدم شغل الذمة
وعدم البطلان يدل عليه ولولاه لزم على كل احد قضاء عبادات المدة على راي مجتهد بعد ما او تغير رايه [...]
ما شاء ولزوم رد ما باعه وكذلك الزكوة المخرجة وغيرها وهو مما لم يقل به احد واما الثالث فيظهر عدم
جوازه من عدم جواز النقض بالمعنى الاول لان العمل الصادر في الزمان الاول كان صحيحا مستتبعا للاثار وقد
في الاول وبعد تجدد الراي لا يجوز الحكم بكون هذا العمل باطلا في الزمان الاول ولم يخرج عن كونه صحيحا [...]
الفتوى الثانية فاوقع له لم يرتب عليه الطلاق فلم لا يترتب عليه اثره والحاصل ان المفروض ان العمل الذي يستتبع اثره

ما لا يطرأ عليه الفساد ولم يطرأ عليه امارة السابق فقط واما في اللاحق فلعدم وجوده وايضا لم يحدث في اللاحق الا استتار
الرأي بان هذا الفعل لو وقع في هذا الزمان لم يترتب عليه الاثر ولا تاثير لذلك في ارتفاع اثر الفعل السابق ومن تتبع الفقه
ان يحكم بان لو تبدل الفتوى بجواز نكاح لا يحتاج بتغير الرأي فانه يترتب على هذا النكاح حلية البضع ووجوب الانفاق والتمكين
وغير ذلك وهي آثار النكاح الجائز بالفتوى ولم يتوهم لم ينقض جوازه ولان اتفق جوازه ثانيا في اللاحق فيحكم ببقاء هذه
الآثار بعد التغير لعدم جواز النقض بالمعنى الثالث الذي هو الاثر بعدم المعنى الاول بل يدل عليه استصحاب الاستتباع
ايضا فانا نقطع في السابق بترتب هذه الآثار على ذلك الفعل وانه يستتبع لها ونشك في ان تجدد الرأي هل يزيل
الاستتباع ام لا والاصل عدمه بل يدل عليه استصحاب نفس الآثار كالزوجية في المثال ويدل عليه ايضا عمل السلف والخلف
فانه لا يزال عدم الحكم عليه بما اشترى اهل المملكة من الاملاك والبيوت والحيوانات بعد موت مجتهدهم او تغيير
رأيه وكذا انكاحهم وغيرها سيما على القول بجواز البناء على الاجتهاد او التقليد في المعاملات اذ لا معاملة
الا وفيها خلاف من جهات شتى والحمل على القطع لو ثبت لا يفيد لان البناء على اجتهاد من تقدمه صحيح واحتمال
الموافقة لا يجري غالبا الا بقال انه لا يعلم ان الاثر المترتب على الفعل السابق هل هو مترتب عليه بشرط اعتقاد الترتب
او مطلقا فيكون هذا من المواضع التي ليس الاستصحاب فيه حجة وايضا لو كان اثره من الفعل ما دام الاعتقاد
فلا يحتاج مطلقا الا ان اثر الحيرة الفعل مع الفتوى الثانية بل يقتضي بزوال الاعتقاد ولا يمكن القول بان الاصل
عدم التقييد على ما مر في مبحث العام المخصص بالمجمل وايضا قد مر هناك عدم استصحاب الحكم السابق بعد ظهور الخطاء
والحاصل ان اثر عقد النكاح مثلا اذ لو لم يحتج اعتقاد جوازه لما جاز ان يكون الزوجية ما دام بقاء هذا الاعتقاد
فلا يتم ما ذكر لانا نقول ان المجتهد اذا تعلق ظنه بشرعية جواز العقد المذكور وكونه سببا للزوجية مثلا ففيها امران احدهما ما
هو ظنه وثانيهما حجية ظنه او حجية ما ظنه سببا يترتب الاثر عليه في حقه ولا شك ان ظنه هو ان هذا العقد اذا وقع
يترتب عليه الزوجية مطلقا بل دائما ما لم يطرأ احد المبطلات المقررة في الشرع اذ دليل ذلك وسببه حصول الظن
هو ادلة جزئيات الاحكام ولا شك ان شيئا منها ليس مقيدا بانه سبب مثلا للزوجية حال ظن المجتهد سببيته بل مطلقه
فيقتضي الدوام نعم حجية ظنه سببيته شرعا اي كونه سببا في حقه وترتب الاثر عليه يجب ان يكون مقيدا بزمان
ظنه ولانه علم السببية اذا تحقق بعد زوال الظن كما ان لا نعلم السببية قبل زوال الظن لعدم العلم بالواقع قبل ترتب
عليه ما ظن انه اثر والمظنون ان اثر الزوجية المطلقة او الدائمة فهي يترتب عليه قبل ارتفاع الظن وبتحقق
فيستصحب والحاصل انه قبل زوال الظن نظر ان هذا العقد سبب الزوجية المستمرة الى طرو احد المبطلات المقررة
وظنه حجة وبمقتضاه تحقق هذا السبب فيستصحب والملخص ان هنا امرين احدهما كون العقد المذكور كلما
وقع يصير سببا للزوجية الدائمة وثانيهما سببية العقد الواقع حال الظن حال الزوجية الدائمة والاول
مقيد بحال بقاء الظن بكونه سببا دون الثاني لان ظنه حين ايقاعه كونه سببا للزوجية المستمرة وظنه
حجة في حقه اي يترتب عليه ما ظنه اثرا له من الزوجية فيترتب الزوجية المستمرة حال الايقاع والاثر يكون ظنه
ايضا حجة وهو يظن فبعد الزوال يستصحب واما عدم الاستصحاب مع ظهور الخطاء فقد مر في المبحث المذكور لانه انما هو
في غير الآثار المترتبة على الحكم ولكن عدم النقض هنا انما هو في مثل النكاح المذكور من العقود

والايقاعات والاسباب مثل الذبح وامثالها واما سائر الاسباب مثل الحجر النجس وامثالها مثل ذلك والقصد ان
الافعال الجزئية المتعلقة حال الرأي الاول من الاسباب والشروط والموانع على قسمين احدهما ما يكون تاثيره ومتعلقه
بالنسبة الى شخص خاص او اشخاص معينين من غير تجاوز عنها اصلا كالامثلة الاولى فان العقد على الجزئية الواقع
على امرأة انما يصير سببا لحليتها على الزوج المعين من غير مدخلية غيره اصلا واما كان بالاملاك يكون غير مؤثر في حق كل
وثانيهما ما ليس كذلك كغسل الثوب المعين من البول مرة فانه يصير سببا لطهارة هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء بالمرة وغير
مؤثر في حق كل من لا يرى ذلك وكذلك قطع الحلقوم في التذكية اذا قطعه فانه يصير المذبوح المعين حلالا على كل من يكتفي
في التذكية بقطع الحلقوم وعلى مقلديه ويكون حراما على كل من لا يكتفي فيها به فما كان من الاول فلا يجوز النقض
فيه وما مر من الاجماع وسائر الادلة يدل عليه واما ما كان من الثاني فانه ينتقض بعد التغير فيقال لمن يرى غسل المرة
غير كاف اذا غسل الثوب مرة يكون نجسا ما دام على ذلك الرأي واذا تبدل رأيه وادى كفاية المرة تطهر له هذا الثوب
وذلك لان هذا الغسل الجزئي لذلك الثوب المعين مثلا حال الظن عدم كفايته كان غير مؤثر في حقه لا لان هذا الشخص
مندرج تحت عنوان من يظن عدم كفايته ولذا كان نجسا لكل من يظن ذلك وهذا الغسل بعينه لهذا الثوب بعينه في هذا الحال
سبب الطهارة في حق كل من يرى الكفاية بالاجماع والضرورة ولانه لا يشترط في تطهير الثوب كون الغسل صادرا ممن يرى
كفاية المرة ولا كون الثوب لكذا فاذا تغير رأي الشخص الاول واندرج تحت العنوان الثاني لابد وان يكون الثوب طاهرا في
حقه ولا يشترط ان يكون الغسل ايضا صادرا حال التغير الرأي لان المندرج حجة في حقه وظنيته الحاصل بسبب الادلة الشرعية
ان الغسل مرة سبب للتطهير مطلقا وليس مقيدا بان الغسل المخصوص بهذا الظن كذلك اذ لا تقييد في شيء من الادلة الظنية
بذلك اصلا ولذا ترى المجتهدين اذا حدثت الوقائع قبل اجتهادهم فيها واستفتوا منهم يتاملون في حكم المسألة بعد ذلك
ويحكمون على الحادثة السابقة بما استقرت عليه آراؤهم بعد الاجتهاد وليس المراد ان الغسل السابق صار سببا
بل سببيته متحققة اولا ولكن لم يكن هذا الشخص داخلا في عنوان من تحققت في حقه السببية ودخل فيه كما
ان من وقف شيئا على صنف فصار شخص بعد مدة صنفا لهم فان الوقف عليه لا يحتاج الى الدخول في العنوان بخصوصه في هذه
الحالة وعلى هذا فلا اثر للاستصحاب المذكور لثبوت السببية في حق من دخل في هذا العنوان ولان عدم السببية انما
كان لمن دخل في عنوان آخر فقد تغير الموضوع واما الاجماع المذكور فاختصاصه بالاول ظاهر بل لا يمكن دعوى الاجماع على
النقض في الثاني وكذا الحال في غير هذا المثال ومما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستشكال في الاجر الذي جعلوه ثانيا للعبد
او يعوض منه لان الطبخ الواقع في حال الظن كونه مطهرا لحكم الاجر بل نظن ذلك وملاقيه ثبت في حق من يظن عدم كونه مطهرا
بل كان نجسا له وقد اندرج هذا الشخص بعد تغير الرأي في العنوان الثاني فيكون نجسا له وعلى ما يتوهم عدم النقض
في القسم الثاني ايضا فيقال لان الطين بالطبخ الواقع في زمان كان الطبخ مطهرا صار طاهرا اثر لذلك الطبخ وهذا الطبخ
الواقع لم يصر حين تبدل الفتوى عدم كونه مطهرا اصلا فاذا كان مطهرا وطهر ذلك الاجر فاستصحب نجسه بعد ظن ان الطبخ
لا يطهر انما هو في الزمان اللاحق ولا زمان الواقع فيه غير مطهر وهذا الاجر طهارة ثم نجس هذا الاجر بامور عليه
المطهر الذي لم يطرأ عليه فترى على المطهرية وفيه ان الطين تطهر بالطبخ الواقع في الزمان الاول لمن يراه مطهرا وكان
نجسا لمن يراه نجسا سواء يراه كذلك او بعده واما توهم ان هذا الطبخ لم يصر بعد الفتوى عدم كونه مطهرا فيمنع ذلك

بل كان في الاول موردا للطهارة في حق من يرى طهارته وغير مطهر في حق من لا يرى فهي في الاول مورد
التمكين بالاجماع ولا نقول انه صار نجسا حتى يقال لا وجه لتجنبه بل يقال انه كان في الاول نجسا في حق كل
من يندرج تحت ذلك العنوان وظهر ايضا عدم صحة ما ذكره من جواز نقض الفتوى بالحكم في الجملة فما كان من الا
كيف واذا لم يجز نقضها بالفتوى فيلزمه عدم جواز نقضها بالحكم ايضا لان الحاكم لا يحكم الا بما يجوز له الفتوى به
فانه اذا راى المجتهد ان النكاح المتقدم لا يؤثر بتغير الراي كيف يجوز له الحكم بزوال الاثر بعد التغير وما
ذكره في بيان تقييد جواز نقضها بالحكم ليس من الامارات الشرعية وما ذكرنا ظهر وجه عدم جواز نقض الحكم
مطلقا لان اثار الحكم اثار لنفس قوله بخصوصه في حق الشخص الخاص لا للفتوى فانه اذا اداه الاجتهاد الى شهادة
شاهدين بملكية شيء لشخص وهو في يد غيره فهذا له لا يصير الملك الذي بيد هذا الشخص ملكا له وان
شهد الشاهدان بل يتوقف على حكم الحاكم بخصوصه وحكمه على صادر بسبب فتواه فيستتبع اثاره وذلك بخلاف ما
قوله هذا الفقيه من الماء الملاقي للنجس نجس فان نجاسته ليس قوله هذا بخصوصه بل بسببه اصل فتواه ومن
هذا ايضا يظهر عدم صحة استشكاله في بعض الامثلة التي لم يذكرها حيث توهم كونه حكما وظهر ايضا وجه
للفرق بين الحكم المصطلح والفتوى فيقال ان كلا يحتاج في ثبوت الحكم فيها الى انضمام قوله بخصوصه ولا يكفي
مجرد اخباره عن حكم الله فما كان من قبيل الثاني فهو حكم وما ليس كذلك فهو فتوى وظهر ايضا وجه تفرقة الشهيد بين قول المجتهد
في الميراث زكي ويبين اخذ الزكوة فانه لم يحصل عنه في الاول فيجوز نقضه بخلاف الثاني بقي الكلام فيما ذكره في
هذا المقام فنقول ان مما ذكرنا ظهر صحة ما قاله في الصورة الاولى وكذا صحة ما ذكره في الثانية من عدم وجوب
المزاحمة له ولمقلده واما ما ذكره فيهما من جواز بنائه على صحة ما حصل بفعلهما فان اراد انه يجوز له ان يحكم بكون
ما فعلاه صحيحا في حقهما فهو كذلك وان اراد انه يجوز له ان يحكم بترتب جميع الاثار عليه حتى ما يتعلق بهذا الحاكم
في حقه فليس باطلاقه بل الاثر المترتب عليه اما في حق الفاعل او هذا المخالف فما كان من الاول فيحكم
بترتبه وما كان من الثاني فان كان مترتبا على صحته في حق الفاعل فكذلك ايضا وان كان مترتبا على
الفعل فلا مثلا اذا طلق رجل زوجته طلاقا يصح عند مجتهده دون اخر فيحكم الثاني بصحة الطلاق في حق
الزوج فلا يجب عليه الانفاق ولا عليها التمكين ويجوز لهذا الثاني تزويجها لنفسه او لغيره لان جواز تزويجها مترتب
على صحة الطلاق في حق المطلق اذ بعد صحته في حقه يتحقق البينونة فلا مانع من التزويج وان كان من المخالف
وكذا اذا تزوج ابن هذا المجتهد بزوجة لا يرى المجتهد جوازه بتقليد من يراه فيجوز لهذا المجتهد النظر اليها ويكون
محرما له لان اثر كونها زوجة للابن وقد تحققت زوجيتها له وكذا اذا اشترى مجتهد او مقلده امة وحللها للمخالف
في صحة الشراء واما اذا ذبح شخص ذبيحة بتقليد مجتهده فلا يجوز للمخالف الاكل منه لان جواز اكله اثر الصحة الذكاة
في حقه لا في حق الذابح وعلى هذا فلو راى مجتهد جواز ادخال النجاسة الغير المسرية في المسجد وادخلها مقلده فيه
وكان هناك مجتهد يرى وجوب تجنيبه منها فلا اثم على الاول في الادخال ويجب على الثاني اخراجه لو تمكن و
كذا لو غسل المسجد من لا يرى نجاسته ويلزم على الثاني تجنيبه منه ويشكل فيما اذا وقف مجتهد شيئا يراه طاهرا
على المسجد وشرط عدم اخراجه منها واطلع مجتهد يراه نجسا والظاهر انه يجب عليه الاخراج لان شرط الواقف

انه اختص بمن يراه طاهرا هذا المجتهد ليس منه وان كان عاما فالظاهر فساد ذلك الشرط حيث شرط مخالفا
للمشروع وهو عدم اخراج من يجب عليه اخراجه ذلك الشيء فتامل ولو اشترى احد شيئا بعقد يراه صحيحا فيجوز للمجتهد
الذي لا يراه كذلك شراؤه منه لان جواز شرائه اثر الملكية وقد تحققت في حقه وكذا يجوز للثاني الاكل منه باذن المشتري
اما لو عمل دبسا مثلا من الزبيب من دون نقص الثلثين بتقليد من لا يراه الا ربما لا يجوز اكله لمن يراه لان جواز اكله
ليس اثر الحلية للعامل واما ما ذكره في الثالث من عدم وجوب المزاحمة فهو كذلك اما لو وجب حمل فعل المسلم على الصحة
لو ثبت او لعدم دليل عليه فانه لم يعلم مثلا انه حصل بسببه او بكونه من باب النهي عن المنكر وهل يجب على المخالف على صحة ما
حصل بفعله ام لا فان قلنا بوجوب حمل فعل المسلم على الصحة او بعدم وجوب بناء العاملات على الاجتهاد او التقليد
بل كفاية الموافقة لاحد الاحوال الممكنة حكمه كالثانية في جميع ما مر وان لم نقل بهما فالاظهر التوقف في حق الفاعل
بمعنى انه يحكم لا اعلم انه صحيح في معتقده لا مبنيا على المخالف على رايه فما يترتب على فعله في حقه ما ليس اثر الصحة في حق الفاعل
فيحكم بعدمه فلا يحكم ولا بالبناء على الاصل في الاثار المترتبة في حق المخالف على صحته في حق الفاعل فيحكم بعدم محرمية
زوجة الابن بل لا يبقى وقته الى ذلك سواء كان راى انه لا يحكم بصحته ام لا وهكذا في سائر الامثلة واما الرابعة فما ذكره فيها
من وجوب احتياط في الارشاد فليس ببعيد واما في ابطال عمل القائل على صحته فان قلنا بكفاية الموافقة لاحد الادلة
او الاقوال فحكمها كالثانية والا فيحكم بالبطلان فيما كان في حق الفاعل واما الخامسة فمبني البناء على الصحة وعدمه
يتفرع على وجوب البناء على الاجتهاد او التقليد وعدمه ويظهر الحكم على التقديرين مما مر وهذا حكم سوى المخالف واما اذا
وافق على راي المجتهد فان علم انه بناها على اجتهاد او تقليد فحكمه واضح ولا ينفيه صورة ثالثة ولا حاجة لا يعلم البناء الثاني
ان يعلم البناء على تقليد من لا يجوز تقليده ففعله الثالث ان يعلم عدم البناء مما حصره حكمها نظيره مما سابقا في حكم
البناء في العاملات على اجتهاد او تقليد او عدمه بملاحظة الصور المتقدمة هذا حكم الفتوى ولو صدر حكم من حاكم
في امر خاص فهو ان كان حكما لشخص او عليه فثبت ذلك الحكم من له او عليه ويجب على سائر الحكام ومقلديهم البناء عليه
وقبول جميع الاثار المترتبة عليه ولو علم الحاكم الاخر مخالفة الاول معه في جهة الحكم وهذا اجماعي وان لم يكن حكما
لشخص او عليه بل كان حكما بثبوت شيء او نفيه كحكم بان اليوم اول الشهر وهذا الماء نجس او هذا اللحم مذكى فهو يجب
قبوله على الحاكم الاخر او مقلده اشكال سيما اذا علم ان جهة ثبوته ما لا يثبت فيها عنده والاظهر العدم اذ شمول الاجماع
لمثل هذا غير ثابت كيف وقد وقع الخلاف في كون اثبات ذلك حكما ايضا ووجوب العمل بحكم هذا الحاكم لو ثبت على الا
الا في حقه واما مثل قوله صلوات الله عليه واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا وقولهم فاذا حكم
بحكمنا فلم يقبل منه فقد استخف بحكمنا فلا دلالة له فان الظاهر من الاول الرجوع اليهم فيما يظهر من الاحاديث مطلقا
فيختص الحوادث الواقعة بالمحتاج حكمها الى الرجوع الى الحديث كما اذا قال الرجل المسافر العهد فيما يحدث لك الى
الامير فانه يظهر منه ان المراد ما من شان الامارة الحاجة على ان الظاهر ان المراد الحوادث التي من شانهم بيان حكمها
مع ان الثابت منه ليس الا الرجوع واما قوله ما ثبت عنهم فلا يحتمل ان يكون المراد الرجوع في امثال الرجوع الى البينة
واما الاخير فقد قيل حكما قوليا وظهر في حكم الائمة وكون ذلك حكمهم ثم لا يحتج الا بما يدل على وجوبه على كل احد
بقبوله بعينه بل موضع النزاع ايضا ثم ان ما مر في الفتوى انما هو اذا لم يكن احد المخالفين منازعا للاخر فيما خالفه

او ان الاثر المترتب على العقد وغيره في حق الفاعل يعني ... في حق الفاعل

ادعاء حق له واما اذا تنازعا كما اذا ادعى احد الشركاء الثلثة الشفعة بتقليد من يرى ثبوتها مع زيادتهم عن الاثنين
وانكرها الاخر بتقليد من لا يراه او تخالف البكر العاقلة لمن يرى استقلالها والولي المقلد لمن يرى استقلاله او الولاية للاكبر
القائلين يرى الحبوة مجانا وسائر الورثة المقلدين لمن يعطيها اربابا الى غير ذلك فالامر الى الترافع الى الحاكم تراضيا او بحق
المدعي مطالبه لعدم ثبوت تعرضه لديه او لدى مجتهد حتى في مثل العين ايضا حتى ما سرا او براي مجتهد ثم وظيفة الحاكم
الحكم عليهما بما يوافق رأيه سواء وافق احد القولين او لا لان الظاهر من الاخبار وطريقة العلماء ان كان حكم الله في حق
كل مجتهد ومقلده فيما لا نزاع فيه هو ما ادى اليه اجتهاده كذلك حكم الله في حق المتنازعين ما ادى اليه اجتهاد الحاكم
ان تراضيا عليه فهو بناء منهما على تقليده فيكون رأيه حكم الله في حقهما وان كان باختيار المدعي فامر الشارع بنفوذ حكم
المدعى عليه حكم من لتنازل المدعي امر بتقليده فيكون الحاكم مجتهدهما في الواقعة ولا يضر تقليدهما غيره في مثلها
اذا اجماع على عدم الرجوع عن التقليد بعد العمل او لم يتحققه فيما يحتاج الى الترافع ثم يا بعض النصوص ما يحكم على كل
منهما بما يوافق رأي مجتهده او لواحد معين منهما كان الى التخيير او القرعة والاول يستلزم جمع النقيضين والثاني الترجيح
بلا مرجح والاخيران مما لم يقل بهما احد على ان الظاهر اتفاقهم على ان غير حكمه بما يوجب حكمه بما لم يظهر عنده كونه حكم الله في
حق المتنازعين او احدهما ولا ظن كونه حكم الله الواقعي ثم لا فرق فيما ذكرنا فيما اذا كان الترافع بعد وقوع عقد
من كل منهما او من احدهما فيما فيه عقد كما لا الباكرة لان وقوع عقد من شخص بتقليد من لا يقلده لا يسقط حقا ثابتا
لاخر بتقليد من يقلده ولا يوجب علم سماع دعواه فانه لم يعهد كون ذلك من اثار العقد على ان ما يترتب على العقد
من الاثار انما يترتب في حق من يقلده دون غيره

البحث الثالث

صرحوا بان علم جواز النقض في الحكم
او الفتوى على القول به انما هو فيما اذا لم يخالف قاطعا وان خالف احدهما ينقض كلا واحدا فان كان المراد القاطع
عند الكل والعلماء فهو كذلك لان مخالفته دليل على التقصير في الاجتهاد وان كان القاطع عند شخص فهو ليس كذلك اذ كونه
قاطعا عند شخص لا يستلزم كونه قاطعا عند اخر فكل مكلف بما يؤدي اليه نظره وفسره الشهيد الثاني بالنص القطعي المتن
الجلي والمعنى جيدا او الاجماع وكان وجه النقض بما خالفه هذه الامور انه دليل على التقصير وعلى هذا فلا يختص بمخالفة
القاطع بل يعم مخالفة ما لو اطلع عليه هذا المجتهد لحكم بمقتضاه وكان عدم اطلاعه لتقصيره وهذا ايضا مراد العلماء
من ظهور بطلان الحكم حيث يقولون ان كل حكم ظهر بطلانه للحاكم بمقتضى اي ظهر مخالفته للقاطع او بتقصيره لا بمجرد تغير الرأي
وذكر المحقق الاردبيلي في تحقيق ظهور البطلان ما مرجعه ايضا الى ظهور التقصير لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض
الكتب والاعتماد على ما نقله بعض المصنفين وجعل بعيان ما ذكرنا من مخالفته ما لو وجب اطلاعه عليه لتتبعه وكان
عدم الاطلاع للتقصير قيل فلا يضر مخالفته رواية لم يعثر عليها لكونها في الكتب الغير المتداولة او في غير بابها
ولا مخالفته بعض الترجيحات في تعارض الاحوال واشاله ونحو مخالفته حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه فضلا
عن الاية والاجماع والقياس الجلي بعضها فانها كاشفة عن التقصير وقال الشهيد في شرح الالفية وقد يحصل ذلك اي ظهور
بطلان الحكم بمخالفته نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او
منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار واستشكل الشهيد الثاني في خبر الثلثة الاول لان
الخبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فمخالفته لا يستلزم البطلان اقول ويمكن ان يكون نظر الشهيد له الى ان

الخبر الواحد الكناني لم يقل احد بعده او بزعمه انه ظهر بطلان حكم من يعمل انه يعمل بخبر الامور لوجد فهاحيث ان
مخالفتها دالة على التقصير او اقول قد عرفت ان جواز النقض في صورة التقصير ينحصر ان المخالفة دليل على بطلان اجتهاده
وان مقتضاه ليس بحكم الله في حقه وقد عرفت عند بحث العمل بالعام قبل الفحص ان من العلماء من يقول بعدم لزوم الفحص
وقيل لا يجب عليه الفحص فلو حكم من علم بعام وكان له مخصص لو تتبع لاطلع عليه ولم يعلم به ولم يقع لم يكن اجتهاده باطلا
بالجملة فيحتمل ان سبب جواز نقض الحكم ظهور بطلانه في صورة عدم الفحص ووجود ما لو تفحص لعثر على انه كان
عدم التتبع فقط السبب من يقول بكونه ذلك بطلا مناسبا بالدليل ولم يحكم وان كان لظهور بطلان الاجتهاد لم يكن
كذلك باطلاق فان القائل بعدم لزوم الفحص ليس تكليفه الفحص في اجتهاده على ان الفرق بين الكتب المتداولة
وغيرها سيما مع ان وجود غير المتداولة لا دليل له فالصواب ان يجعل المناط هو بطلان الاجتهاد كيفما كان وهو
هو ان حصل بالتقصير لكن مراتب التقصير في حق الاشخاص متفاوتة ولو لم نقل بصحة اجتهاد مجتهد في مسئلة
وبطلانه فالظاهر انعقاد الاجماع بل الضرورة على البناء على الصحة اذا كان المجتهد عادلا كما نشاهد في تقليد
المجتهدين ومصاحبة المجتهدين مع المجتهدين وتقليدهم ولزوم العسر والحرج لولاه بل التكليف بالمحال غالبا ولو
قلنا بانا ماعلمناه على الحمل على الصحة لكان الامر المحصور على الحصر

الفصل الثاني

في التقليد وهو الاخذ
بقول الغير من غير حجة في الفروع والعمل به وهو العامي بقول المفتي ومن خلط بين الفرع الاصلي والطارئ لقصور
عبارات الاصحاب وقع في حيص وبيص

منهاج

التقليد لا ريب في جوازه على غير المجتهد وقيل يجب الاستدلال
على الكل وهو منقول عن بعض قدماء الامامية واكتفوا فيه على ما ذكره بمعرفة الاجماع الحاصل من موافقة
العلماء عند الحاجة والنصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة فيقتضي ما لم ينص فيه
منه ويكون التقليد منقول عن ابن زهرة ايضا وقيل يجب على العامي الرجوع من العلماء وان لم يتكلم رتبة الاجتهاد وهو قول
بعض البغداديين من المعتزلة لنا وجوه منها الاجماع القطعي بل الضرورة الدينية فانه قد اجمع السلف من الامة
والخلف على تسويغ التقليد لغير العلماء من غير منع لهم من الانكار بل مع تعييرهم عليه وذمهم على
تركه ومنها بقاء التكليف وتوقف امتثاله على المعرفة المنحصر طريقها في الاجتهاد والتقليد والاول
منتف في حق غير المجتهد فتعين الثاني والقول بكونه منتفيا ايضا عدم تحصيل الاجتهاد وتكليف الكل به
يوجب الحرج واختلال امر المعاش لانه ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر او اغلبه
فيه سيما في امثال هذا الزمان فقبل الاجتهاد في الاصول ما يوجب الكل قطعا وهي اشكل من الفروع واكثر شبها
منها فمن يتمكن منه فيها يتمكن منه فيها قلنا المسائل الاصلية الكلفة بها مسائل قليلة لا يستغرق تحصيلها الاوقات
بخلاف الفروع وايضا مسائل الاصول من النظريات العقلية ويكفي فيها بالدليل العقلي الواحد الاجمالي وادلة الفروع
من الجزئيات المنتشرة واكثرها مبنية على مدلولات خفية محفوفة باختلافات واختلالات غير محوجة الى الزوال
ومنها الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها في صحيحة ابي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا وفي مقبولة ابن حنظلة ينظران الى من كان منكم ممن قد روى
حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا

لم يقبل منه فانما بحكم الله استخف الحديث محط الاستدلال عموم قوله ع فاذا حكم بحكمنا ولا يمكن ان يكون المعنى اذا
حكم بما هو معلوم عند سامعه انه حكمنا اذ ح لا يكون حاجة الى قبول حكم الغير والرجوع اليه بل تمام الحديث دال على
اختلاف الخبرين وجهل السامع بالحكم فيكون المعنى اذا حكم بحكم منسوب الينا ويقول انه حكمنا يجب القبول ولعل المراد
بالحكم ما يكون بعد التنازع لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه ونفي تعرض الامام ع فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه
حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وفي رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع فقولوا العلم
من حملة العلم والظن الشبيه لحملة العلم علم ويدل عليه ايضا مفاهيم الاخبار المستفيضة الناهية عن الافتاء بغير علم
من غير العلم بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعقيدة لصفات الحق وامر الائمة بعض اصحابهم بالافتاء وامر الناس
بالرجوع اليهم وقد يستدل ايضا بما يجيء في الفروع السؤال وفيه مناقشة من وجوه وبالتوقيع الشريف واما الحوادث الواقعة
فارجعوا فيها الى رواة حديثنا وفي دلالته ايضا نظر احتج المخالف بان متابعة المقلد للمجتهد يؤدي الى احتمال اتباع
الخطأ وهو امر مشترك مع ان ما اشترطوه لا يخرج عن التقليد ثم الاستشكال الخاص بجواز التقليد وعدمه مسئلة
اجتهادية فتقليد العامي فيها يؤدي الى الدور وقد يدفعه في مسئلة اجتهادية فتقليد العامي فيها يؤدي الى
الدور تقرير جليل حضر في مسئلة التجزي مع ان الاحتياج اليه انما هو في حق غير الغافل واما هو فيا في الكلام فيه
بقي الكلام فيما العامي غير التقليد وطاعة المجتهد هل هو عام او خاص وان كان خاصا فالمخصص ما الاشك
في وجوب الطاعة وقبول قوله على غير المجتهد في كل حكم شرعي ووضعي وموضوعاتها ومتعلقاتها التوقيفية والحاصل
في كل ما يحتاج ثبوته الى قول الشارع وكل ما من الادلة يدل عليه وكذا لا اشك في ان ما لا تعلق له بالدين والشرع لا يجب
عليه قبول قوله وانما الاشكال في موضوعات الاحكام ومتعلقاتها الغير التوقيفية ككون هذا الجلد جزءا او هذا اليوم
اول الشهر او هذا الاناء مما وقع فيه البول مثلا او موت زيد او حياته او كون هذا المال لزيد واشباه ذلك والاظهر
وجوب الطاعة وقبول قوله فيها ايضا اذا جعلت محلا للتنازع وموردا للتخاصم والاجماع المنقول وطريقة الخلف من
السلف ولزوم الحرج لولاه ويدل عليه بل يدل عليه الاخبار الغير العديدة الواردة في احكام الدعاوي والقضاء الآتية
واما اذا لم يكن محلا للتنازع ففيه الاشكال والاصل يقتضي العدم ونفي من الادلة لا يدل عليه الا الاجماع وفيه انه نص فيه
طريق معرفته الى الاجتهاد او التقليد ولا يتوقف معرفته على معرفة العلم واختلال المعاش وكذا فيما لم يطلع على
كثير منها العامي ولا يطلع عليه المجتهد واما المقبولة فلم يعلم صدق حكمنا على شيء من هذه الامور واما سائر الاخبار
فلعدم عمومها فيه **منهاج** اختلف العلماء في جواز التقليد في اصول العقائد ولفقد مقدمات الاكتساب
لا شك ان العبادة في الاصول والمطلوب فيها هو الاذعان والاعتقاد على سبيل الجزم او الظن ولا ريب في تجويز
الاعتقاد على الظن بقول الغير بما لا يقتضي حصوله فانه ليس العقد فح يجوز تحصيله من امر
يصلح للنزاع وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع وسائر الامور الحاصلة من الجوارح فان المراد بما فيها العمل
بمقتضاه لا الاعتقاد به فلا بد من توجيه ذلك ويمكن توجيهه بان المراد بالاخذ بقول الغير فيها العمل بمقتضاه مثلا ان
من قلد المجتهد الذي يعتقد نبوة نبينا تقليد في الاصول ان يحمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل
له اذعان بحقيته بالخصوص اقول لا يخفى انه لا تقليد في الاصول بل هو بعينه التقليد في الفروع غاية الامر ان

ان كان معتقد النبوة نبيا كان معتقد الصحة تقليده وح يكون خاليا عن ذلك الاعتقاد والصحيح ان في ما هيهنا
مسئلتين احديهما انه هل يجب تحصيل القطع في الاصول ام يكفي فيه بالظن وثانيتهما انه هل يكفي فيه بالقطع او الظن الحاصل
بالتقليد ام يجب النظر وبذل الجهد والطاقة ولا يكفي التقليد ولو حصل به العلم ثم ان منهم من يمنع حصول القطع من التقليد
ويخص طريق تحصيله بالنظر وهذا يقول بابتناء النزاع على وجوب تحصيل القطع او كفاية الظن من يوجب تحصيل القطع
لا يجوز التقليد ومن لا يوجبه يجوزه والى هذا يشير كلام شيخنا البهائي في اخر هذا البحث من ده والى هذا الاخير
يرجع الكلام والايراد عليه تارة بامكان حصول القطع من التقليد واخرى بامكان عدم حصوله من النظر وثالثة بامكان
القول بعدم لزوم القطع وعدم جواز التقليد قولنا اما الايراد الاول فكلك وسياتي واما الثاني ففيه ان امكان حصول
القطع من النظر يكفي للايجاب حيث يظن علم حصوله من التقليد مع انه يمكن ان يكون بناؤه على ما اشتهر من ان مسائل
الاصول مما يقتضي النظر في ادلتها الى العلم واما الثالث فوجهه انه يمكن الفرق بين افراد الظنون فان الظن الحاصل من
النظر قد يكون مع بذل المجهود واحساس العجز عن الزيادة بخلاف الحاصل من التقليد فان بعد يمكن النظر فيمكن ان لا يكتفي
بالتقليد وان قلنا بكفاية الظن وتحقيق المقام ان ههنا اختلافات الاول انه هل يحصل القطع من التقليد ام لا والثاني
انه هل يؤدي النظر الى القطع ام لا والثالث انه هل يجب القطع في الاصول ام لا والرابع انه هل يكفي التقليد فيها ام لا وهذه
الخلافات مترتبة بعضها على البعض من يقول بعدم حصول القطع من التقليد واداء النظر اليه يلزمه وجوب القطع
في الاصول يلزمه القول بعدم كفاية التقليد بل يلزمه القائل بالاول القول بوجوب القطع في الاصول لانه اذا كان النظر
مؤديا اليه يكون تحصيل القطع ممكنا ومن يقول بالاول فقط يلزمه القول بعدم وجوب تحصيل القطع لبطلان التكليف
بما لا يطاق ولكن لا يلزمه القول بكفاية التقليد لان ههنا نزاعا اخر وهو انه على القول بكفاية الظن هل يجب
تحصيل الظن الحاصل بالنظر بعد احساس العجز ام يكفي الظن المطلق الى غير ذلك من الصور المترتبة على هذه الخلافات
واللازم في تحقيق مسئلة كفاية التقليد وعدمها تحقيق ما يترتب هذه المسئلة عليه من الخلافات المذكورة وقد
تقدم واحد منها في بحث الاصابة والخطأ وان الحق عدم لزوم اداء النظر الى القطع وما بقى الباقي فايضا **الثانية**
اعلم انا نستبين ان التقليد قد يفيد القطع وهو اما للعوام والاطفال والنساء الغافلين عن تجويز الخطأ او
للذين زالت عنهم الغفلة ولكن ذلك لا بتقليدهم للعالم بل لجماعة من العلماء ولكن ذلك مع ندرته لا يكون الا
بعد ان يلهم في ان هؤلاء الاشخاص لا يجوز عليهم الخطأ فهذا حقيقة راجع الى الاجتهاد وقد يفيد الظن وهو
في حق الجميع فالتقليد على ضربين المفيد للقطع والمفيد للظن ثم التقليد كما عرفت هو الاخذ بقول الغير فهذا الغير ما يكون مجتهدا
كما في الاصول نظير المجتهد في الفروع او يكون كل من يفيد قوله القطع او الظن فحل النزاع يحتمل ان يكون النزاع في التقليد
مطلقا وفي التقليد المفيد للقطع وفي المفيد للظن مطلقا وفيه مع كونه تقليدا للمجتهد في الفن قد يقال ان قول من يقول برجوع الكلام
الى اشتراط القطع يشعر بان النزاع في الثالث وفيه انه يمكن ان يكون بناؤه على عدم حصول القطع من التقليد فلا ينافي
كون النزاع في الاول وقد يتحقق يكون النزاع في الرابع واما تقليد الاباء والامهات بل العلماء مع عدم معرفة الحكم تحقيق
للاعتقاد فخارج في هذا المقام عن مطرح الانظار لانهم يقولون بجواز التقليد في الفروع وعدم جوازه في الاصول
واحدا الا ان يمكن لفظ التقليد في عنوان المسئلتين اول مقابلة الفروع لا يقتضي التخصيص بتقليد المجتهد اذ تقليد المجتهد

احد افراد التقليد لاحد معانيه ولا يصح ذلك لزم التفكيك على ارادة تقليد المجتهد ايضا لان المراد بالمجتهد الذي يقابله في
الاصول ليس المجتهد في الفروع والظاهر من بعض ادلة الطرفين عموم النزاع وكيف كان فلا بد من تعميم العنوان والكلام
على الجميع **الثالثة** قد عرفت ان منهم من خص النزاع بالرابع فاعلم انه قال ان النزاع انما هو في صورة امكان
تحصيل القطع فيختص النزاع بغير العوام الغير القادرين لتحصيل القطع ونظره الى ان بعد عدم امكانه لا وجه للنزاع بين
الطرفين اذ لا يظهر فرق بين الظن الحاصل بالدليل او بحسن الظن فيختص فقال وعلى هذا فيظهر ان الحق مع جمهور العلماء
حيث قالوا بعدم كفاية التقليد اقول يجوز حمل النزاع للعوام وغيرهم حيث ان مذهب الجمهور امكان تحصيل القطع للكل
ح فيرجع النزاع معهم في هذه المقدمة ولا يكون الحق معهم **الرابعة** اعلم اولا ان من البديهيات ان كلا من العلم
والظن لا يحصل الا من دليل والدليل اطلاقان احدهما ما هو مصطلح الاصوليين وهو ما يفيد العلم بشيء او الظن وبعبارة
اخرى ما يستلزم العلم به العلم او الظن بشيء اخر مفردا كان او مركبا وثانيهما ما يمكن به التوصل بصحيح النظر الى مطلوب
جزئي مفردا كان او مركبا وهو يشمل الامارة وثالثها ما هو مصطلح المنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا وهو
قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر ومنه المنحصر في البرهان وقد يسقط قيد الاستلزام ليدخل جميع الطرق الستة والظن
الماخوذ في تعريف الدليل الاصولي هو ترتيب القضايا الموصلة الى الظن التي هي الدليل المنطقي ثم الدليل لا يوصل الى
الظن الا بالاستدلال والنظر وهو على قسمين اجمالي وتفصيلي والمراد بالاجمالي هو الحكم بوجود المدلول بعد العلم
بوجود الدليل من غير التفات الى كونه دليلا والى ترتيب القضايا بل الاكتفاء بما هو كوزن في الخاطر والتفصيلي هو
الحكم بعد ترتيب القضايا والالتفات الى الاستدلال فلا يختص الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطالب
والمطلعين على شرائط البرهان والا فيلزم عدم حصول يقين بمطلوب جزئي لاحد وظاهر ان كل الناس يستندون اعتقاداتهم
في معاشهم الى مبادي هي مرتبة في اذهانهم على مبانيها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها انهم لو سئلوا عن سبب الاعتقاد
يستدلون عليه بدليله وان لم يكن بطريق علم الميزان بل الظاهر وجود تلك المبادي للحيوانات ايضا اذا عرفت ذلك فاعلم
ان من يقول بوجوب الاستدلال في العقائد واخذها من الدليل لم يرد الدليل المنطقي والاستدلال التفصيلي ولا لزم
وجوب معرفة شرائط البرهان وكيفية الترتيب بل وجوب تعلم علم المنطق على كل احد ولم يقل به احد وايضا لا وجه لتخصيص
العقائد بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعتبرة فانا نعلم قطعا انه لا يراد من العامي من معرفة الصانع بدليل
المصنوعات ازيد من معرفة ما يناديه من شاهدة الدخان مع انه لا يحتاج فيها الى دليل منطقي واستدلال تفصيلي و
لم يدع احد كون ذلك من الامور التعبدية فالمراد به الاستدلال الاجمالي الحاصل بالعلم بالدليل الاصولي وعلى
هذا فيرد له اشكال وهو انه لا شك في ان مرادهم من التقليد ليس مجرد الاخذ بقول الغير عند حصول العلم او الظن به
كاحسن ظن بمن يقلده بل القول بمثل قوله من غير ان يريد في القلب بل هذا المبني حقيقة اخذ بقول الغير في الاعتقادات
بل هو القول بمثل ما قال ومثل ذلك لا يعبا به العقلاء وخارج عن مطارح الانظار بل مرادهم منه حصول الاذعان
والظن في القلب بقول الغير وعلى هذا فنقول لا ريب في ان مثل هذا التقليد وحصول العلم او الظن منه لا يكون الا
باستدلال اجمالي ويكون دليله قول المجتهد بل كذلك في الفروع ايضا فالتقليد ايضا استدلال فكيف يجوز ان يقع
الاستدلال ولا يكفي التقليد وما وجه تخصيص التقليد بالنزاع دون غيره من الاستدلالات العلمية او الظنية

وتوجيهه ان الاستدلال له افراد متكثرة ولكن الاصوليين سموا ما كان بالاخذ بقول الغير تقليدا وما كان
بغير ذلك كلا اجتهادا فالاستدلال عندهم على قسمين الاجتهاد والتقليد وجرى اصطلاحهم على تسمية
الاجتهاد استدلالا وان كان التقليد ايضا نوع استدلال فمرادهم من الاستدلال في هذه المسئلة هو الاجتهاد
فنزاعهم في انه هل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد وان كان في الاجتهاد ايضا نزاع اخر وهو انه هل يلزم الاجتهاد
المحصل للقطع او يكفي ما يحصل منه الظن فيصح المقابلة ووجه تخصيص التقليد بالذكر اما وروده الذم عليه بخصوصه
في الايات والاخبار او لاجل انه لما ثبت حجيته في الفروع كان موهما لحجيته في الاصول ايضا فنفيا وان لم يفد
الا الظن ولم يقل بكفاية الظن في الاصول فلذا لم يختص بالنزاع دون سائر طرق الاستدلال **الخامسة**
اعلم ان النظر والاجتهاد كما قد يفيد العلم كذلك يمكن حصول العلم من التقليد ايضا وهذا شاهد محسوس بيان ذلك ان
الانسان لجنود متفرقة وفيه اصناف مختلفة وله افراد متفاوتة فربما يحصل العلم للبعض بدليل لا يحصل للبعض الاخر
ولا شك في ان بعض افراد الانسان يكون بحيث ليس له قوة النظر والاستدلال اصلا بل لو اقيم اليه دليل لا يفيد له
شيئا من العلم او الظن ككثير من اهل البوادي والقفار بل النساء والاطفال ولا يخطر ببالهم شبهة احتمال الكذب
خصوصا بالنسبة الى العالم او امره واستاده وكثيرا ما يكون بحيث يحصل له القطع بقول من اشتهر في العصر
بالاجتهاد والصلاح بل يعلم قوله كالوحي المنزل من السماء كما نشاهد كثيرا وقيل استماع شيء منه يصدقه بحسب الاثار
فيه اصلا ثم منهم من يترقى من هذه المرتبة فلا يحصل له العلم الا بالشياع والتواتر ولكن من دون استدلال
بان قول هذا الجم الغفير لا يكون الا صدقا وهكذا وبالجملة حصول العلم لبعض الاشخاص ظاهر وهو كما هو في
بحث الاخبار من حصول العلم بخبر الواحد احيانا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انا قد اشرنا الى ان فيها مقامين
احدهما وجوب تحصيل العلم او كفاية الظن في العقائد وثانيهما كفاية التقليد وعدمها والكلام في الاولى
في تعيين مقدار الواجب من الاعتقادات وفي الثانية في تعيين طريق اخذها ففيها مقامات الاول في
بيان الاول فنقول اختلفوا في وجوب تحصيل العلم بالاصول او كفاية الظن فالظاهر من الاكثر الاول ونقل الاجماع
عليه العلامة في الباب الحادي عشر والعضدي وغيرهما والمستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل
المنسوبة اليه ونقل عن ظاهر صاحب الايضاح ايضا وكذا المقدس الاردبيلي كفاية الظن وهو الظاهر من شيخنا البهائي
والمنقول عن المحدث المجلسي وبعض افاضل المتاخرين ايضا وقال نه في وفيه ان الاخباريين من الامامية
كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد والمستفاد منه كون عملهم في الاصول بالظن ولكن
لاعتقادهم افادة الاحاد للقطع لا يدل على تجويزهم كفاية الظن ايضا استدل الموجبون للقطع بالاجماع وبالايات
كقوله سبحانه فاعلم انه لا اله الا الله امر نبيه بتحصيل العلم فكذلك الامة لوجوب التاسي وقوله تعالى وانه
انما الحكم الواحد وبالاخبار كما روي انه قال الاسلام عن الامام من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه ايمانه
ومن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه وما رواه عن حمران عن ابي جعفر عليه السلام الايمان ما استقر في القلب
ولا شك في ان الاستقرار لا يكون الا مع العلم ورواية الزبيري عن الصادق عليه السلام فاما ما فرض على القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة
والعقد والرضا والتسليم بان لا اله الا الله وحده لا شريك له الها واحدا لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وان محمدا عبده ورسوله

والاقرار بما جاء من عند الله من نبي او كتاب فذلك ما فرض الله على القلب من الاقرار والمعرفة وفي مكاتبة
الفضيل عن العبد الصالح الايمان هو الاقرار باللسان وعقد في القلب وما ورد في وجوب معرفة الرسول والامام كقوله
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والظواهر الناهية عن اتباع الظن وغير العلم كما مر حجة الطائفة [illegible]
المكتفين بالظن بوجوه منها ان الشاهد العيان في كثير من الاصول عدم حصول العلم لكثير من المكلفين فلو وجب
تحصيله لزم التكليف بما لا يطاق ومنها انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم بها بالتواتر فانه كيف
يحصل له العلم بطبقات التواتر وهو يمكن ان من حصل قدرا كاملا من العلم فلزم الحرج ولو سلم كونه [illegible] علم
العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم والمتن في الكتب لان ما يحصل به التواتر لكل احد وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد [illegible]
الامر حصول التواتر بالقرائن لبعض اهل العلم وكذا الكلام في العصمة مع ان تمييز المعجزة عن السحر غير ممكن لكل احد ومنها
تقرير المعصومين في اعتقاداتهم بعضهم بعضا كلا منهم عقيب الآخر فان العوام والنساء كانا لا يمكنهم العلم بذلك
الا بالاخبار ويستحيل عادة حصول التواتر لهم ومنها انه لو وجب العلم يلزم كون الثقلين بالنظر [illegible]
بعد غاية ما اوتي [illegible] في النار ومنها انه ورد ان الايمان مستقر ومستودع والثاني لا يكون
الا عن ظن ومنها ان عدم الفرق بين المكلفين يوجب العسر والحرج بل التكليف بما لا يطاق اذ اثبات حقية الصانع
والنبوة ونفي الرؤية والعصمة وامثالها اليقين [illegible] لكل احد ومنها ما رواه الشيخ قدس سره في كتاب الغيبة عن صاحب الامر
ان جماعة من الحنفية [illegible] ايام احملهم اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء
من المقلدين ولا يحصل من التقليد الا الظن اقول لا يخفى ان مراد الموجبين للعلم اما وجوبه على كل احد وفي كل العقائد
[illegible] بوجود دليل مفيد للقطع يمكن لكل احد الوصول اليه ومن لم يصل اليه فمقصر كما ذهب اليه جماعة [illegible]
عدم امكان الوصول الى بعض العقائد فان كان الاول فالكلام معهم في ادعائهم وجود الدليل المذكور [illegible]
عدم ثبوت وجوده وان كان الثاني فبطلان التكليف بما لا يطاق يرد عليهم [illegible] ان الواجب في العقائد تحصيل
العلم والسعي فيه [illegible] كل تكليف بالقدرة لا حاجة اليه [illegible] ثابت والمقصود ان الواجب على كل من يمكن
له العلم تحصيله والسعي فيه فمن وصل اليه فقد امتثل ومن لم يصل مع الامكان فقد ترك الواجب ومن لم يتمكن [illegible]
تحصيله فان وجب عليه السعي حتى يظهر عدم الامكان ولا يجب عليه تحصيل الظن من حيث هو [illegible] لا يحصل له الا [illegible]
في بعض الاوقات فان كان ذلك مرادهم يكون صحيحا اما وجوب تحصيل العلم على من امكن في حقه فلما مر واما عدمه
مع عدم القدرة فظ واما عدم وجوب تحصيل الظن فلعدم الدليل عليه وعدم امكان العلم لا يدل على وجوب تحصيل
الظن غاية [illegible] تحصيل العلم كما انه اذا لم يمكن تحصيل الظن كما شاهد لبعض [illegible] يسقط هو عنه
ثم مراد المكتفين بالظن ان كان الاكتفاء به في الكل [illegible] فبطلانه ظ [illegible] الاخبار والايات من غير
[illegible] من الادلة التي ذكروها لا يدل عليه اما الاول فظ واما الثاني فلعدم جريانه فيما طريقه العقل [illegible]
مع ان القرائن المنضمة مع اخبار المعجزة والامامة لكثير من الناس ممكنة واما الثالث فلاختصاصه بزمان [illegible]
انما يكون حجة لو لا مانع من الانكار ولا نسلم ان الائمة لم يكونوا متمكنين من انكار ذلك على الجميع [illegible]
[illegible] واما الرابع فلوروده على القول بكفاية الظن ايضا اذ تحصيله ايضا قد يحتاج الى سعي وطلب

ان [illegible] ان لم يقصر اولا لا يجب عليه اصلا وان قصر فلتركه يعاقب واما الخامس فلمنع ان الايمان المستودع
لا يكون الا عن ظن [illegible] واما السادس فظ واما السابع فلانه لا يدل على كفاية الظن اصلا كما لا يخفى وان كان
مرادهم ان الواجب تحصيل العلم في حق من امكن له ومن لم يتمكن منه يجب عليه تحصيل الظن ففيه [illegible] الى انه
قد لا يتمكن من تحصيل الظن ايضا فلا وجه للتعميم انه لا دليل على وجوب تحصيل الظن لمن لم يتمكن من العلم اذ لا [illegible]
الاسد باب العلم وهو لا يدل على وجوب تحصيل الظن اذ القدر المعلوم ان المكلف به هو العلم فاذا لم يمكن
لم يصر المكلف به تحصيل الظن وله لا يسقط كالعاجز عن تحصيل الظن وليس هذا نظير الفروع اذ فيها نعلم
ان لنا تكليفا لا بد من تحصيله ولا يمكن التحصيل بالعلم فنحصر في الظن واما هنا فنعلم ان لنا تكليفا بعلم [illegible]
فاذا لم يمكن سقط هذا التكليف ولا دليل على وجود تكليف آخر [illegible] التحقيق في المسألة على ما يبلغ اليه فهمي القاصر
ان ما يتعلق به الامر هو العلم ولكن بطلان التكليف بما لا يطاق قيده بالقادر والتمكن ولا يبعد تمام [illegible]
وصرف جميع اوقاته وترك جميع علائقه والمسافرة الى البلاد النائية وملاحظة الاديان المختلفة فمن علم عدم
قدرته على العلم لا يتعلق عليه تكليف كما لم يتمكن منه بعلم ولا ظن ثم يجب عليه السعي حتى يعلم عدم التمكن وقد يستلزم ذلك
حصول الظن فهو من لوازم المامور به الذي هو السعي وليس مامورا به [illegible] والفائدة تظهر في الثواب [illegible] اما
[illegible] المكتفين بالظن في عدم كونهم من [illegible] ولم يحصل له العلم بل الظن يعاقبا ولكنهم يقولون بامره [illegible]
انه امتثل بتحصيل ما يجب عليه من الظن ونحن نقول انه امتثل بالاتيان بالواجب عليه من السعي ويلزم على ما قلنا انه لو علم
احد بعدم حصول العلم له في مسألة ولكن احتمل حصول الظن لا يجب عليه السعي وعلى ما يقولون يجب ولكن هذا الفرع
غير متحقق اذ لا يعلم ذلك الا بعد السعي هذا حال تكليف المكلف وعقابه وعدمه واما لبيان حاله في الدنيا فنقول
انه قد اجمعت الامة كما مرت الاشارة اليه على ان اجراء الاحكام الدنيوية انما هي بظاهر اقرارهم دون ما عقد
عليه سرائرهم والاخبار بذلك مستفيضة روى جماعة عن ابي عبد الله ع انه قال الاسلام شهادة ان لا اله الا
الله والتصديق برسول الله به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس و
الايمان الهدى وما ثبت في القلوب وروى حمران عن ابي جعفر ع الايمان ما استقر في القلب وافضى
به الى الله وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامر الله والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه
جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح وفي رواية محمد بن مسلم
عن ابي عبد الله ع والاحكام تجري على القول والعمل في اكثر من يشهد المؤمنون بالايمان ويجري عليه احكام المؤمنين
وهو عند الله كافر وقد اصاب من اجرى عليه احكام المؤمنين بظاهر قوله وعمله الى غير ذلك وعلى هذا فقولنا ان الذي
لم يحصل له العلم ان لم يقصر بعدم حصوله بل اقر بما يقر به المسلم يجري عليه احكامهم نعم ان ظهر عنه ما يدل على حكم بكفره
ان اوجبه وعدم [illegible] بين القائلين بالاكتفاء بالظن انه لو قال احد اني اظن ان محمدا رسول الله حكم
باسلامه لانه يعلم ان القدر الذي يتحقق منه الاسلام مطلقا انما يتحقق بغير التمكن من العلم هو الظن [illegible] انه لم يقل
بل لا احد **المقام الثاني** في بيان المسألة الثانية وهي انه هل يجب تحصيل العلم او الظن على القول به بالنظر
والاستدلال او يكفي التقليد فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم وجوب النظر ونسبه العلامة الى المحققين

كما صرح الشيخ في العدة وان جعل المقلد المحق معفوا عنه كما ياتي وقيل يحرم النظر وقيل يجب التقليد وهو مذهب العنبري
والحشوية والتعليمية وذهب اليه بعض اصحابنا الحجج الاولى بوجوه الاولى ان التكليف بتحصيل اصول الدين ثابت
والبراءة اليقينية لا تحصل الا بالنظر وغيره انا لسلم انا نقطع بالمواخذة على ترك كلا الامرين لا انا مكلفين
باحد الامرين المبهم فلمن يدعي كفاية التقليد ان يقول الاصل براءة الذمة عن النظر والثاني قوله سبحانه قل انظروا
وقوله تعالى اولم يتفكروا في خلق السموات والارض وغيرها من الايتين وارده تاني في مقام الذم على منكري الصانع
الذين لم يحصل لهم العلم بالتقليد ولم يقلدوا احدا والخصم يقول بوجوب النظر على مثله فلا يتم القول بانه لم يكفي
التقليد فلم يجز ذمهم على ترك النظر بل على تركه وترك التقليد لا فرق النزوعين فيهما كما قال الذين لا يفيد
التقليد العلم في حقهم لانهم كانوا سمعوا المعارف من النبي واصحابه ولم يحصل لهم علم ولا ريب ان الطريق
ينحصر لمثله بالنظر مع انه ان كان حصل لهم العلم ايضا كانوا مجحودين فلا يمكن اسكاتهم الا بالاستدلال والثالث
ما ورد من الاخبار انه يسئل في القبر عن الدليل التفصيلي ولم يعلم اختصاص الدليل بغير خاص الا بعرف خاص طار وانما
الاجمالي فقول المجتهد ايضا دليل المقلد والرابع الظواهر الناهية عن التقليد مثل قوله عز شانه واذا قيل لهم اتبعوا
ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا انا اطعنا سادتنا
ونذر ما كان يعبد اباؤنا بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون ونحوه الكافي عن العالم
انه قال من اخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه زالت الجبال قبل ان يزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال وفيه
ايضا عن ابي الحسن موسى في باب مسئلة القبر فيقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد الى ان قال فيقال
من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلت فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها
الايرادات ان النزاع في اصول الاصول فاثبات احد طرفيه بالاخر غير صحيح والتمسك بهذه الظواهر تقليد لانه اخذ بقول الله
جل شانه والاخبار وجوده انه ليس من التقليد المتنازع فيه ولو سلم فانما هو جري السئلة على طريق خصمه مع انه انما هو
من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو في نفس الامر ثابت بعد المعرفة بالله وفراغهم عن تحصيل
اليقين والحاصل ان الاستدلال بها انما هو بعد معرفة كون هذا الكلام صدقا مطابقا للواقع ومن نظرهم الجواب
عن الايراد بانها لا تفيد القطع اذ لا تفيد ظواهر الالفاظ غير الظن مع ان مثل هذا الظن خارج قطعا بل المسئلة ان نقول
اجتماع هذه الظواهر بعضها مع بعض سيما بانضمام القرائن الخارجية يفيد القطع ثم يرد على الدليلين ان اكثر الظواهر
واردة في حق المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتكبروا عتوا او قيمت عليهم الحجج كانوا يقصرون في النظر ولا يدل على ان
الجاهل والغافل والذي حصل له الاطمئنان ولم يتقليده نحو معاقب على ذلك وتقرير ذلك ان هذه الظواهر واردة في النهي
عن التقليد مع بقاء علم الظن في خصوص المقام لان كون عبادة الاحبار منهيا الا بانهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم
لا يبقى بعد الظن حجتهم كما يشهد به حكاية ابراهيم على نبينا وعليه السلام مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا احرقوه الى آخر الآية هذا مع ان الخصم
لا ينكر انه على العالم ارشاد المقلد المبطل بان يقول هذا الذي تقلد ليس اهلا للتقليد وهو خائن ويقيم البرهان
عليه وانما يقول لو تقلد وحصل له العلم ولم تتفحص احد على خطائه لم يكن اثما سيما اذا كان مقلدا للمحق واما القول

عن الدليل على العقائد وغيرها الا العلماء فيكفي
من الدليل على ذلك تقليد اذ ليس هذا اول مقال

فاولها

فاولها لا يدل الا على ان المقلد في الدين يجب بالتقليد ايضا ويكون تابعا للرجال بخلاف الاخذ من الكتاب والسنة
فانه لا يرجع وهو كذلك ولا يضر الخصم ثم يفيد التمام الترجيحية وهو كذلك وثانيهما خارجة عما نحن فيه لان مفادها
انه انما قال بذلك في القبر لما عد من التناسخ في الدنيا لا على انه قال بها في الدنيا ايضا كما يدل عليه تتمته كما في وجه
ان القول في الدنيا من دون ارشد القلب خارج عما نحن فيه والخامس انه يجب في الاصول تحصيل العلم كما مر والعلم لا يحصل
من التقليد لجواز الكذب على من يقلد في كلامها لو لم يحصل به العلم لم يكن تقليد الائمة يحصل به العلم لاجل العلم بان
الخبر صادق وفيما اخبر به هذا العلم انما يكون ضروريا او نظريا في الادلة بالحمل قطعا والثاني لا يحصل الا بالدليل ولانه لو افاد
العلم لزم اجتماع النقيضين اذا قلد اثنان المجتهدين المختلفين وفيه منع عدم حصول العلم من التقليد كما مر قوله لجواز الكذب على
من يقلد قلنا ان ذلك في الواقع فمسلم ولا يضر لانه يمكن ان لا يتفطن به المقلد فيحصل له العلم من قوله وان اريد جوازه عند
المقلد فممنوع لانه ربما لم يتفطن بذلك قوله لو لم يكن تقليدا قلنا تام ولا توقف على حصول العلم بانه صادق لمقلديهم لم يحصل له
مع الغفلة عن ذلك كما يحصل العلم من الاخبار المتواترة من دون نظر قوله لزم اجتماع النقيضين قلنا انه يلزم لو اراد
الاطراد والخصم لا يدعيه مع انه يلزم لو كان المراد من العلم هنا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وليس كذلك بل المراد هو
الجزم والسادس الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب ولا استقرار الا بالاستدلال لجواز رجوع المقلد عند
الاخر اجيب بمنع الانحصار والحجج الثلثة الاولى فيه من الكلام والمنع في مسئلة التقدير كما ورد في احاديث كثيرة من ذم
ان القائلين بالوجوب لا يقولون به في كل مسئلة بل انما يجب معرفته وتتبع مسئلة القدر ليست منه بل مما يحرم النظر فيها لانه
مظنة الوقوع في الشبهات التي لا يرجى الخلاص منها الا الذي النفس القدسية ومن نظرهم الجواب عن الاخبار الكثيرة
الناهية عن التفكر في الله والمراد به في ذاته كما في احاديث اخر وقد روي ابو بصير عن ابي عبد الله ع انه قال تكلموا في
خلق الله ولا تكلموا في الله وفي حديث حريز تكلموا في كل شيء ولا تكلموا في ذات الله ونحن نجوز النظر في كل شيء سوى
ذاته والثاني ان النظر في الاصول بدعة لعدم نقل الاستدلال من احد من الصحابة والتابعين وعدم امرهم
احدا من الامة به ولا النقل الينا مع توفر الدواعي كما نقل بحثهم في المسائل الفقهية وامرهم باخذها وفيه
منع ذلك فان من اليقينات التي لا يتطرق شبهة انهم كانوا يستدلون على الاصول ويطلبون الدليل عليها
من الرسول وال الرسول كيف مع ان جميع المعجزات التي نقلت عنه وردت في مقام اثبات نبوته
وصدق مقالته وكذا طلبهم المعجزة وليس هو الا الاستدلال والنظر والكتاب الكريم مشحون بالمناظرات
مع الكفار وما وقع من الانبياء السابقين ومن نبينا صلى الله عليه وآله بعد فقال عز شانه وجادلهم بالتي هي احسن والاخبار
التي وردت في مناظرات اهل الكتاب لا سيما من ائمتنا وصحابهم ومباحثهم مع الكافرين بلغت
حدا تجاوزت حيز الاحصاء كالادلة التي ذكرها الامام مع الديصاني وابن المقفع وعبد الملك وجاثليق
ورأس الجالوت وغيرهم ومناظرات هشام بن الحكم مع الكفار والعامة مشهورة والثالث ان الشبهات
في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع فيها والوقوع فيها ضرر ودفع الضرر المظنون واجب واجيب بان
المظنة جارية في التقليد ايضا اذ لا بد للمقلدين ممن يقلدونه وهو اما يقلد او ينظر فعلى الاول ينتقل الكلام الى
مقلده فيتسلسل وهو باطل فينتهي الى شخص يجوز له النظر والمظنة جارية فيه ايضا وضلالة يستلزم ضلالة

مقلدا فيلزم المحذور مع زيادة هو لتجويز الكذب المقلد الفحص اقول والجواب ان يقول انه ينتهي الى المعصوم عليه
ليس بالنظر ولو كان فلا نسلم ان وجه الوقوع في الشبهة وايضا مراتب الاشخاص في العلم وصفاء النفس
وقوتها على دفع الشبهات متفاوتة فيحتمل ان لا يقع بعضهم في الشبهة ولا يكون مظنة الوقوع فيحتم
فالحكم بوجوب النظر على الجميع لا وجه له والاولى ان يجاب بمنع كون كل نظر مظنة الوقوع في الشبهة وانما هو عن طريق
اهل الكلام من كثرة التدقيق والغور في دقائق المسائل واما النظر بمعنى الرجوع الى ما يطمئن به النفس وان كان من قبيل
الدلائل ومعرفة البعيد او الواجب من النظر هو الطريق الثاني احتج المجوز للتقليد بوجوه منها ان معرفة الاصول بالاستدلال
صعب لا يتمكن منه كل احد بل يستحيل في حق اكثر الناس كاغنياء الترك واجلاف العرب واكثر النساء والاطفال في اوائل
البلوغ واكثر من يتمكن منه يتوقف على صرف برهة من عمره في تحصيله وربما ادى ذلك الى استيعاب الوقت واختلال المعاش
والجواب انه ليس المراد الاستدلال بالبراهين الكلامية والبراهين الحكمية بل الاذعان بمعرفة دليل جزئي اجمالي يوجب الاطمئنان
وان لم يوجد اتفاق العلماء واجماع العقلاء وهذا يحصل بادنى نظر ويتمكن منه كل احد ولذا اكتفى النبي صلى الله عليه وآله من الاعرابي بقوله
البعرة تدل على البعير اقول اذا كان القدر اللازم ما يوجب الاطمئنان فلم لا يكون في التقليد لو وجد فانه ايضا دليل اجمالي
ومنها انه لو وجب النظر لزم الدور لان وجوب الاول لانه لو وجب والوجوب انما يثبت بالشرع لتوقفه على العلم
بصدق الرسول وهو على النظر في معجزته ووجوبه على وجوب النظر في معرفة الله الثاني انه لو وجب الوجوب لا يكون الا عقليا
لكان وجوبه موقوفا على معرفة الله وانه يجب اتباعه وهي موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله عز شانه والثالث ان وجوب
النظر [illegible] موقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر اخر فيجب في ذلك ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله
يمنع كون وجوب النظر شرعيا بل هو عقلي والاستدلال ببعض الظواهر انما هو من باب مناظرة المجتهدين بعد فراغهم عن
تحصيل المعرفة اقول لا يخفى ان هذا انما يمشي على التقرير الاخير واما على الاول فلا لعدم ابتنائه على الوجوب الشرعي بل
يمكن الجواب بعد تسليم ان الوجوب لا يثبت الا بالشرع اما عن التقرير الاول فبان اللازم ان العلم بصدق الرسول يتوقف
على النظر في معجزته لا على وجوب النظر فيها فتوقف وجوبه على وجوب النظر في معرفة الله لا يوجب دورا واما على الثاني
فبان توقف معرفة الله على وجوب النظر مم اذ يمكن معرفته بالنظر وان لم يكن واجبا واما على الثالث فبان النظر في الدليل
على وجوبه بل وجوبه يتوقف عليه وقد يجاب عن هذا التقرير بمنع توقف وجوب النظر في الدليل على وجوب النظر في معرفة
الله بل يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد وفساده ظ ثم ان الدور لو صح لكان واردا على
القائل بوجوب التقليد ايضا بل يرد عليه انه لا يجوز له الاستدلال بهذه الادلة لكونه عين النظر الا ان يمنع كون هذه ادلة
اصلية ومنها ان النبي صلى الله عليه وآله كان يكتفي من الكفار في حكمه باسلامهم بالشهادتين بلا تكليف باستدلال ولو كان واجبا
لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة وتقرير اخر لو وجب النظر فلا معرفة الا به ولم يتحقق الاسلام
على معرفة الله ورسوله فلا يحصل معرفتهما الا بعد النظر مع انه صلى الله عليه وآله كان يكتفي في حكمه بخروجهم عن الكفر بمجرد اظهار
الشهادتين والجواب بان الكفار منهم بها الاعتقاد بسبق الباعث على الاسلام فان اللازم من النظر ما يحصل
ما يشهد بسببه عقل الناظر بثبوت المنظور فيه وهو يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص يتفاوت جودة قريحتهم ودقة
اذهانهم ولما كان في عصره صلى الله عليه وآله بواعث الاطمئنان من معجزاته وصفاته واخلاقه وشمائله كثيرة فكان اكثر

العقول

العقول يشهد بحقيته على ملاحظة واحد منها وان كان لا يظهرونه اولا لعصبية او عناد وكان النبي صلى الله عليه وآله عالما
بذلك بمجرد اظهارهم الشهادتين كان يكتفي منهم لذلك اقول لا يخفى ان اثبات هذا المطلب في حق جميع الكفار
مشكل والاولى ان يجاب بان لكل من الايمان والاسلام اقساما الايمان والاسلام بالقلب وبالجوارح وبالعقل
ولكل منهما ثمرات ومراتب فثمرة الاول النجاة من النار بشرط اعتقاد القلب على مقتضاه والعزم على الاقرار به بل الاقرار
لا بعض العمل والا لزم اسلام المعاندين الجاحدين لما استيقنت به انفسهم وثمرة الثاني هو الفوز بالدرجات
ومرافقة الصديقين بشرط اجتماعه مع الاول والحكم بالطهارة وعدم الاهانة [illegible] الاحكام الدنيوية وعلى
هذا فمراد المستدل ان كان اكتفاء النبي صلى الله عليه وآله منهم بالشهادتين في الاسلام الذي لا يحقق الا الاذعان فهو غير مسلم وان
كان اكتفائه في اجراء الاحكام الظاهرة عليهم فهو مسلم ولكن القائل بوجوب النظر لا يقول بوجوبه لاجل ذلك بل
للخلاص من النار ثم وجوب ذلك عليهم لا يقتضي تكليفهم به دفعة لانه ايضا كساير الواجبات التي لا يكلفهم بها
معجلا ومنها انه لو وجب النظر لكان الايمان والعدالة موقوفا عليه مع ان السلف اجمعوا على قبول شهادة العامي
مع عدم تحصيله المعرفة بالنظر وجوابه انه ان اريد اجماعهم على قبول شهادة مطلق العامي حتى من يعلمون منه عدم النظر
فمم وان اريد اجماعهم على قبول شهادة من لا يعلمون منه النظر فلا يثبت المدعى لانه يمكن ان يكون بناؤهم على اصالة الايمان
والعدالة كما هو داب [illegible] منهم او نقول لا يلزم من اجماعهم على قبول شهادة العامي قبول شهادة من لم يحصل
اذ النظر لا ينحصر بالدليل [illegible] العامي ايضا ومنها ان قول من يوثق به كالنبي والامام بل العدل العارف قد يفيد في
النفس من الاطمئنان ما لا يفيده هذه الدلائل المدونة اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف دركها على [illegible]
[illegible] من صفاء نفس ولا يمكن الوصول اليها الا بدفع شكوك وشبهات والجواب بانه [illegible] قول
غير الحجة ممنوع كيف مع انه مستند الى النظر مع احتمال الكذب والاختلاف في الانظار ليس اكثر من الاختلاف الحاصل
بسبب احتمال الكذب في التقليد [illegible] في النظر على ان الاختلاف في الانظار انما هو في افرادها لا في افادتها
العلم للناظر فان المفروض انه على نظر كل احد يوجب الاطمئنان واما قول الحجة وان كان اوثق ولكنه ليس تقليدا فان
قيل المراد من التقليد هنا ليس هو المصطلح في الفروع بل المراد هو الاخذ بقول الغير من غير دليل على [illegible]
كان معصوما او غيره والاستدلال بالمعجزة [illegible] ليس [illegible] عن التقليد لانه ليس استدلالا على [illegible] والا لكان الاخذ
بقول المجتهد ايضا استدلالا فلا فرق [illegible] بين الاخذ [illegible] وبين الاخذ بقول [illegible]
على امتناع مع قطع النظر عن مطابقة الواقع وعدمها [illegible] تقليدا قطعا والاخذ بقول المعصوم [illegible]
[illegible] المجتهد في الفروع من الثاني اقول [illegible] على هذا الجواب ان [illegible] ولو كان غير المعصوم [illegible]
[illegible] فان من الناس من يحصل له الاطمئنان والعلم [illegible] من الدليل [illegible] ومنها قوله
تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان اهل الذكر اعم من ان يكون في الفروع او الاصول وكذا لا تعلمون [illegible]
لعله [illegible] ان ادلة وجوب النظر [illegible] مع انها مختصة [illegible] بشريعة الانبياء [illegible] عليه [illegible] الاية [illegible]
ان اهل الذكر هم الائمة [illegible] انما [illegible] النظر [illegible] في تخصيص السؤال بالفروع
ادون من حمل الامر على [illegible] وبما قاله صلى الله عليه وآله عليكم بدين العجائز حيث ان دينهن التقليد [illegible] النظر لعدم قدرتهن عليه قال

ويحكم بالصلاح والعدالة [illegible] الثالث [illegible]

والدعيماء انه غير تام فعن اول ذلك لان المذكورة في الاستة والمستفاد من كلام شيخنا البهائي في حاشيته ده
ان هذا هو حكاية دوكا بها وكيف اليدعن غيركما لاظهار اعتقادها بوجود الصانع والذي ذكره القوشجي في شرح
التجريد وغيره هو ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلتين بين الكفر والايمان فقالت بحجرين قال الله سبحانه هو الذي خلقكم
فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال عطلتم بين المعادلين وكيفما كان يكون باستدلالا
مع انا لانم عدم قدرة العجاير على النظر على ان هذا الكلام ليس من كان قواعد بل هو من سفيان الثوري ومنها انه لو
النظر لزم كفر اكثر الناس لانهم لم ياخذوا عقائدهم بالدليل والنظر وهو خلاف الاجماع فانا نرى العلماء يعاملونهم
معاملة المسلمين ويباشرونهم ويقبلون شهاداتهم وجوابه انه لم يرجع ان حصول الايمان يتوقف على النظر بل يقولون انه واجب
وليس كل واجب من اجزاء الايمان فالمعتقد الحق بالتقليد وان ترك الواجب الا انه محكوم عليه بالايمان كما صرح به
جماعة كالشيخ والمحقق ط وسياتي تحقيقه ومنها ان الاصول اغمض ادلة من الفروع واذا جاز التقليد في الفروع
مع سهولة ادلتها فالاصول اولى به فان منا المجوز التقليد هو لرفع العسر والحرج لولاه وهو في الاصول لا
اشد وجوابه ان غمضه ما يطمئن به النفس من ادلة الاصول ممنوعة فانها لا يحتاج الى تتبع ولا الى الاخذ من افواه الرجال
ولا المقدمات ولم يقم دليل على وجوب بيانها بما يقتضيه هذه الادلة ومع ذلك فهي امور عقلية وجدانية بخلاف ادلة
الفروع فانها منتشرة مبتنية على ادلة سمعية الفقر متعارضة لا مدخلية لادراك العقل فيها ولها مقدمات وشرائط
يحتاج الوصول الى الكل منها الى صرف برهة من العمر مع ان مسائل الاصول التي يجب معرفتها مسائل قليلة لا يحتاج الى
كثير زمان بخلاف الفروع فان مسائلها غير محصورة ومما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الاقوال باجمعها والحق ان يقال
ان الانسان اما غافل بالمرة عن وجوب المعرفة كالاعم مطلقا او عالم به وهو اما حصلت له المعرفة والعلم اليقيني من
الاصول او يحيها بتقليد محض كابيه او معلمه بحيث لا يزال لوعظ بالسواه فهو ليس مكلفا بازيد من ذلك لكونه
تكليفا بما لا يطاق كما ياتي تفصيله في بعض المناهج الاتية او لم يحصل له ذلك بل يريد تحصيل المعرفة او حصل شاك
لكن لم يزل فيه فيجب على ... ولا يجوز له التقليد فيه ايضا فالجاير له
اما مطلق التقليد سواء كان تقليد الحق او الباطل او تقليد الحق والاول باطل ضرورة لاستلزامه جواز اعتقاد الباطل
والثاني اما يكون الجاير تقليد من يدعي كونه حقا او مطلقا انه ليس ظاهر اذ كل يدعي حقية ما يعتقده وتقليد من يعلم المقلد كونه
حقا او علم حقيته اما بالتقليد فيلزم التسلسل او بالنظر فيجب عليه النظر وهو المط وههنا فائدتان ينبغي التنبيه
عليها الاولى اختلف القائلون بوجوب النظر وعدم كفاية التقليد في ان النظر هل هو من اجزاء الايمان فلا يتحقق مع
التقليد او هو واجب اخر فالقاضي في هذا الباب الحادي عشر والشهيد الثاني في الالفية وبعض اخر على عدم تحقق الايمان
مع التقليد وصحح والدنا العلامة في بداية انه واجب اخر وهو صريح الشيخ في العدة ومال اليه المحقق بل ذهبا
الى انه مع كونه واجبا اخر لا يؤاخذ بتركه بل هو معفو عنه اذا كان مقلدا للحق في الواقع والتحقيق انه لا شك ان كلا
من الاصول التي امر باعتقاده امر واقعي والحق فيه واحد وان مطلوب الشارع من الامر باعتقاده اعتقاد ما هو الحق في
الوصول اليه ولم يثبت كونه شيئا داخلا في الايمان وشرطا له الا ذلك الاعتقاد ولكن الاعتقاد لكونه امرا قلبيا
لا بد له من مولد ولا يتيسر تعلق الامر به فتعلقه بمولده من باب المقدمة ويختص بمكلف لغير من علم الله من انه

والتقليد

والتقليد ليس الاول ولكن لا يمكن ان يكون مرادك الذي امرنا به التقليد المامور به لانه ان كان التقليد مطلقا يلزم الامر
بما هو ليس بمقدمة الواجب بل مقدمة الحرام وان كان تقليد الحق فلا يتحقق ذلك الا بالاستدلال فانحصرت مقدمة
الواجب المامور به في الاستدلال فهو مامور به ولكن قد يتفق لتارك النظر تقليد الحق والاعتقاد بالحق فهو
قد حصل المط من باب الاتفاق ولكون الاستدلال واجبا توصليا يسقط وجوبه عنه كما ذكر في بحث مقدمة
الواجب من ان الواجبات التوصلية واجبات مشروطة بعدم الوصول الى ذي المقدمة من طريق اخر وعلى هذا فلا يلزم
من عدم الاستدلال عدم الوصول الى المط اي عدم حصول معرفة الحق فانها قد تحصل بالتقليد ايضا فالمقلد للحق واجد
لذي المقدمة وان كان تاركا للمقدمة المامور بها ثم نقول لم يترتب علينا من الايمان والكفر سوى ان الايمان هو اعتقاد
الحق والكفر هو اعتقاد خلافه ولم يدل خبر او اية او اجماع على مدخلية شيء اخر فيهما ان لم يدل على خلافه واما وجوب
الاستدلال فانما هو بالدليل المتقدم الدال على انه واجب توصلي ولم يثبت منه توقف الايمان عليه فثبت من ذلك صحة
ما ذكره الشيخ ووالدي من كون النظر واجبا اخر وليس جزء الايمان بقي كلام اخر وهو ان الشيخ ذكر ان ترك هذا الواجب
ايضا معفو عنه ولا يوجب فسقا فقيل انه لا يبان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكباير اقول هذا غفلة
عن حقيقة الامر كيف مع ان كونه صغيرة لا يوجب الجزم بالعفو وقد يرتكب المقلد الحق الكباير والاصرار في الجزم بالعفو ايضا
تدبر فثانيا انه لا دليل على وجوب الاستدلال سوى كونه مقدمة للايمان وقد عرفت في المباحث السابقة ان الواجب
التوصلي واجب مشروط وجوبه بعدم تحقق ذي المقدمة من طريق اخر فان حصل من طريق اخر يسقط وجوبه لعدم تحقق
شرطه ولا عقاب على تاركه مع الترتيب شرط وجوبه نعم قد يكون الطريق الاخر محرما فيترتب عقاب من حيث سلوك هذا
الطريق وقد لا يكون كذلك واما تعلق الامر بفعل كونه موصلا الى المط بالاختيار فلا يصلح لكونه متعلق الوجوب
لانه تكليف بما لا يتعلق بعض الاختيارات كما اذا وقع الثوب النجس في الماء من دون اختيار المكلف فهو لا يستحق عقاب
على ترك ذي المقدمة لانه لم يتركه ولا على ترك المقدمة الواجبة لعدم تحقق شرط وجوبه ولا على التوصل بالطريق الاخر
لعدم تعلق نهي به والامر في المعتقد الحق بالتقليد من هذا القبيل لوصوله الى المط وعدم ثبوت حرمة التقليد واما
ادلة حرمة التقليد فغير ناهضة لاثبات تحريم مطلق التقليد لما عرفت من امكان حصول العلم منه ومن هذا التحقيق
ظهر فساد ايرادات اوردها بعضهم على الشيخ منها ان رضي الخطا من تقليد اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم لان
المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر ومطمئنين بما اخذوه فكلهم متساوون في العفو فلا يلزم الظلم وان
كانوا متفطنين بوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختياري ايضا فلا وجه للعفو
عن بعض دون بعض ووجه الفساد انا نختار الشق الاخير انهم متفطنون بوجوب الاستدلال ولكن مقلد الحق تركه لسقوط
وجوبه في حقه من حيث يعتقدون الوصول وهم تركوه مع عدم الوصول وعدم سقوط الوجوب في حقهم وبعبارة اخرى علة
العقاب والتكليف يتساوون مع انهم اتوا بالواجب الاصلي وهم لا ياتوا به فعقابهم من هذه الجهة لا من جهة ترك الاستدلال
واما علم تكليف الغافل من جهة الغفلة فهو امر اخر والفرق بين الفريقين الفرق بين شخصين كان لهما ثوبان نجسان
على احدهما مع ثوبه من غير الالتفات بنجاسته وكذا الاخر ولكن وقع ثوبه من غير اختيار في الماء وتطهر فكلاهما
متساويان في عدم تحقق الغسل المامور به منهما ولكن ثوب احدهما نجس والاخر طاهر ومنها ان ما استدل به الشيخ

مقدس مع ما ذهب اليه من تقرير الائمة والعلماء الامم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر لان ترك الواجب مما
يجب النهي عنه وان كان المكلف عاملا وغافلا لان فائدة العلماء تكميل نفوس العامة ووجه فساده ان التقليد ان كان
منهيا عنه بل كان الاستدلال واجبا شرطا لم يتحقق شرطه فمن لم يتمكن منه اولم يعلم مثل المصلي مع الثوب النجس
الذي لم يطلع على نجاسته الماء ومنها ان ما ذكر من وضع الخطاء الايمان يقتضي بالتاركين الكتابة والا فلا معنى للوضع
يرجع الى عدم كونه معصية فاطلاق القول بالعقاب فيه بعيد فساده ظاهر **الثامنة** في بيان اقسام الناس
واحكامهم من جهة معرفة اصول الدين وعدمها فنقول الانسان على نوعين لانه اما لا يتفطن بوجوب معرفة اصلا
او يتفطن به والاول على صنفين احدهما من ليس من شانه المعرفة والتفطن كالمجانين وثانيهما من من شانه ذلك
ولكن لم يتفطن لكونه ناشيا في بادية ولم يسمع بصانع ولا دين ولم يخطر بباله وجود المعبود ورسول وتكليف وعذاب
وثواب وهذا النوع بصنفيه ملحق بالبهائم لا يتعلق به تكليف اصلا واما بالنسبة الى الاحكام الدنياوية فان
كان ممن ثبت من الشارع اجراء احكام المسلمين عليه كمجانين اهل الاسلام فلا اشكال والا فالظاهر اجراء احكام
الكفار عليه واما النوع الثاني فالكلام فيه اما في الاحكام الدنيوية او العذاب الاخروي ولبيان الاول
نقول هذا النوع بجميع اصنافه لا يخرج عن قسمين اما يظهر الشهادتين مع عدم ظهور ما ينافيهما قولا او فعلا اوليس
كل فالاول يجري عليه احكام المسلمين مطلقا والثاني يجري عليه احكام الكفار ولبيان الثاني نقول ان هذا النوع
لا يخرج عن ثلثة اصناف لانه اما لم يحصل المعرفة اوحصلها والثاني اما حصلها بالاجتهاد او التقليد فالاول على قسمين
لانه اما لم يكن متمكنا من تحصيل المعرفة اصلا او كان متمكنا ولم يقطع البلاد وترك الاهل والاولاد والاول ليس
معاقبا والثاني معاقب والصنف الثاني على ستة اقسام ١ من حصل المعرفة العلمية بالاجتهاد ووصل الى الحق وهو قد
وصل الى المرتبة العليا وفاز بالدرجة الكبرى ٢ من حصل المعرفة العلمية به ووصل الى الباطل والظاهر [illegible]
عدم عذابه لكونه متناسيا ٣ من حصل المعرفة الظنية الحقة ولم يتمكن من الزايد ولا عقاب عليه ايضا ٤ من حصل
الظنية الباطلة مع عدم التمكن من الزايد وهو ايضا كسابقه ٥ و٦ من حصلها بالظن حقا او باطلا مع التمكن
من الزايد وهما معذبان والصنف الثالث فالكلام فيه اما على القول بعدم جواز التقليد في الاصول او على القول
بجوازه فعلى الاول نقول هذا الصنف ايضا على ستة اقسام ١ المقلد المحق مع الجزم وهذا مع انه مثاب وليس بواجب النظر
اصليا حتى يكون واجبا لما سلمه ٢ المقلد المحق مع الظن وعدم التمكن من النظر وهذا ايضا لا يعاقب من هذه الجهة
٣ الثالث مع التمكن من النظر وتركه وهو معاقب وليس بمؤمن ولا مسلم الا على القول بكفاية الظن ٤ المقلد المبطل
مع الجزم والظاهر عدم العقاب او كونه من المرجين لامر الله ٥ الرابع مع الظن وعدم التمكن من العلم وهذا ايضا كما
٦ الخامس مع التمكن وهو معاقب وعلى القول بجواز التقليد يتحقق تلك الاقسام ايضا وحكمها يظهر مما مر لو قلنا
بكون وجوب النظر اصليا بتكثر الاقسام ويتفاوت الاحكام ويمكن ابداء اقسام اخر يظهر حكم الجميع من الاحاطة بما
ذكرناه ثم ما ذكرناه في بعض الاقسام من عدم العقاب نخصصه بعدمه من هذه الجهة فلا ينافي ما ورد في بعض الاخبار
من اقامة الحجة على بعض هذه الاقسام في العقبى **منهاج** يشترط في المفتي الاجتهاد و[illegible] والعدالة
للاجماع واية النبأ وما ورد من الصدق في الخصال فالفقه الفاسق من العلماء وفي تفسير الامام فاما من كان من الفقهاء

صانا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه دل بالفحوى على انه ليس
لهم تقليد غيره وفي مصباح الشريعة لا يحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله عز وجل بصفاء سريرته واخلاص عمله وعلانيته
وبرهان من ربه لان من افتى فقد حكم وفيه ايضا المفتي يحتاج الى معرفة القران وحقايق السنن الى ان قال ثم يحل
الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ويدل عليه ايضا الاصل لان التقليد خلاف الاصل خرج العادل بالدليل فيبقى الباقي
فان من ادلة التقليد الاجماع ونفي الحرج وعدم جريانهما في غير العادل ظ واما الروايات فان كان ظاهر كثير منها
موهما للعموم كرواية ابن حنظلة وابي خديجة حيث ان في احدها انظروا الى رجل منا علم شيئا من قضايانا وفي اخرى
عرف احكامنا ولكن يظهر الاختصاص بعد التامل اذ لا سبيل الى معرفة كون الرجل عالما بالقضية وعارفا بالاحكام الا
بقوله بعد كونه مجتهدا ولا شك ان قوله لا يفيد العلم بذلك ثم قام قول العادل مقام العلم بالاجماع والضرورة بل الاتفاق
للفقه لا يبقى سواه ويتحقق بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق وفيه انه ان اريد الوثوق الظني فلا دليل على
كفايته وان اريد العلمي فكيف يمكن تحققه فانه لا مسئلة الا وتنشعب منها كثيرة ويتوقف على مقدمات والعلم بصحة
الاستنباط يتوقف على العلم بصحة الجميع ومع ذلك لا يتصور لكون المجتهد اخر يجتهد فلعله لا يحضره ولا يطلع في كل
جزئي مما يتوقف عليه مع انه يمكن ان يكون لبعض الادلة معارض لم يطلع عليها هذا الفاسق او خطر بباله شيء يوجب
دلالة بعض ادلته ولم يظهره واما الحاكم فاشتراط العدالة فيه يظهر مما مر والمشهور اشتراط الاجتهاد فيه ايضا بل
ادعى الاجماع عليه واستدلوا بالاصل واشتراط اذن الامام فيه ولم يثبت لغيره لاختصاص الاجماع به وبعض
من جانب العلم او المعرفة الحاصلتين في الظن مضافا الى المتواترة الناهية عن العمل او القول بغير العلم في
خرج ظن المجتهد فبقي الباقي لاقوى تقليدهم لان الظن لا يعمل به ما لم يثبت دليل وجوب العمل به الى القطع فان اثبات
الظن بالظن مع اطباق العقلاء على عدم جوازه يقتضي الدور او التسلسل واذا انتهى الى القطع يكون الحكم مقطوعا
به وهذا هو المراد من قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وليس فيه ابتناء على التصويب كما ظن وعلى هذا فالمقلد
علم قوي مجتهد في جميع تفاصيل حادثة بين متنازعين من مقلديه يعلم حكم الله في حقهما لان حكمه وان كان ظنيا الا
انه معلوم الاعتبار بالنسبة اليهما فهذا المقلد عالم عارف بحكم الشارع في حقهما فيكون ماذونا واما الاخبار المتقدمة
عن بعض الاصل يجوز لها القضاء ايضا والاجماع المدعى غير ثابت ثم هل يشترط في المجتهد الذي ينفذ قضاءه او فتواه
مطلقا ان يكون مجتهدا مطلقا او يكفي التجزي الحق هو الثاني لان المراد بالمتجزي من قدر على استنباط بعض الاحكام
برده الى ماخذها العلمية اعتبارها عنده العالم بعدم ترجيح غيرها عليها فيشمله الاخبار ولا يعارضها القبيح
من حيث اشتمالها على الجمع المضاف لعدم دلالتها على عدم جواز الرجوع الى العالم بالبعض فان اثبات الشيء لا ينفي عن غيره
ويتحقق ان الدليل على كون ظن المجتهد حجة هو الاجماع ودليل الانسداد باب العلم وشيء منهما لا يجري في المتجزي اما
الاجماع فلانه خاص بالمطلق واما دليل الانسداد فلعدم صحة دعوى المتجزي انسداد بابه لامكان [illegible]
وقد مر في بحث التجزي ما يظهر به فساد ذلك ثم انه هل يشترط في الرجوع الى المفتي والحاكم العلم باجتماع الشرايط
فيه اويكفي الظن الصحيح بينه كلام والاكثر هو الاول وقيل يكفي شهادة العدلين ايضا وقال الشهيد يكفي غلبة
الظن وقال وهذا الظن يحصل برؤيته منتصبا للفتوى في مشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه واحترامه

بعض من عاصرناه دليل من يقول باشتراط العلم الاصل واشتراط صحة التقليد ونفوذ الحكم بوجود هذه الشرايط والعلم بالشرط لا يحصل الا بعد العلم بالشرط ودليل المكتفين بالظن اطلاق ادلة السؤال استدل به وعدم اسبيل للمقلد الى تحصيل العلم بالاجتهاد ذكره السيد في الاصل ولذوم العسر والحرج لولاه اقول شمول اطلاق الاية لمن ظن اجتهاده ثم لان كونه من قلن انه من اهل الذكر من اهله غير ثابت واما الدليل الثاني ففيه انه ان اريد انه لا سبيل الى العلم بكونه مجتهدا ففيه السيد في الذخيرة بقوله طاه وليس بظن في هذه الجملة قولا من يبطل القياس ويقول كيف تعلم عالما ومن لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم ان الناس عالمون بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة اقول ايمكن الفرق بان للصنايع اثارا واضحة يعرفها كل احد من العوام بخلاف الاجتهاد فان لا يمكن المعرفة بنفسه فالاولى ان يجاب بان العامي وان لم يتمكن من العلم بنفسه الا ان غيره من اهل العلم وان لم يبلغوا رتبة الاجتهاد يتمكن من معرفته ولاجله يمكن حصول العلم للعامي ايضا بان يجتمع جماعة من اهل العلم على اجتهاده سيما بعد شهادة واحد او اكثر من مجتهدي عصره مع انه ايضا مع ان عدم تمكن العامي لا يثبت كفاية الظن على الاطلاق بعد تمكن غيره ولا يتوهم ان العالم الغير البالغ رتبة الاجتهاد كيف يمكن له فهم بلوغ غيره رتبة اذ شرايط الاجتهاد هو العلم بعقدها بالرد وعدم الرد وامكان العلم بحصول اكثر هذه المقدمات العالم بديهي وباقيهم فيه عدم الامكان هو الفرق وما يدافع التوهم فيها ان هنيها لا يحتاج على وجودها بل اهم ذلك سهل على اكثر الطلبة المحصلين للحق من العلوم الا ترى انه يعتقد على اهم كون الشعر موزونا او الخط حسنا من لا يقدر على نظم شعر او كتابة سطر واما الدليل الثالث ففيه ان مراده من الاصل اصالة عدم لزوم تحصيل العلم بتحقق الشرايط من عدم وجوب تقليد المعلوم اجتهاده وهما معارضان باصالة بقاء اشتغال الذمة بالعبادة وعدم وجوب ما يحكم بوجوبه او حرمة ما حكم بحرمته وهكذا وعدم وجوب اتباع من ظن اجتهاده تخيرا هذا مع ان جميع ادلة التقليد مختص بالمعلوم اجتهاده كما لا يخفى ومن ذلك يظهر فساد ما قيل من ان اشتغال الذمة يبرئه عن الاخذ من ظن اجتهاده غير معلوم فان ذلك انما يفيد لو لم يكن اصلا اخر وثبت من ادلة التقليد جواز الرجوع الى المقلد المشترط واما لزوم العسر والحرج الذي تمسك به بعضهم فان قلت المجتهد المعلوم اجتهاده نادر قلنا اولا انه لا بيعد لا بعد ان امكن الوصول اليه بتقليده والا فعل المكلفين ما عليهم لا المظنون اجتهاده ايضا وثانيا ان الغالب ان من ظن اجتهاده يكون معاشرا مع اهل العلم وهم يتمكنون من العلم بكونه مجتهدا او غير مجتهد فاما ظهر عدم اجتهاده او يعلم اجتهاده في الغالب ومن هنا يظهر ان الحق اشتراط العلم بالاجتهاد وهل يعتبر فيه شهادة العدلين مقامه اولا لا يحضرني الان ما يدل على قبول شهادتهما مطلقا او في خصوص المقام فالظاهر الثاني هذا في الا واما العدالة فالمعتبر فيها الظن الحاصل بالمعاشرة التامة على القول بكونها ملكة والعلم بحسن الظاهر على القول به هل الحق ويكفي فيه العدلان ثم انه مما ذكرنا تبين ان الاكتفاء بالاشتهار بالفتوى يكون شاهد الظاهر وبما في هذا الزمان من انتصاب كثير ممن يحصل له العلم نصف خلا عن بلوغه رتبة الاجتهاد لهذا المنصب الخطير ورجوع الناس اليه جلا بمجهل من تراكم عليه وتداركه فيهم اهل الفضل والذكاء فايدة الفاسق يجوز له نفسه اجتهاده اجماعا اذ كل يكلف بعلمه وقال والذي العلامة رحمه الله في نهاية المانع من العمل بقول الفاسق احتمال كذبه في خطه باجتهاده جايز و

المتقدم

بعضا اجتهاده هو ظاهر ولكن لا يكفي ... لا يحصل العلم
اريد انه لا سبيل الى العلم

المستفاد منه انه لو علم صدقه من الخارج يجوز العمل بقوله وهو مشكل اورده الغير عن اتباع الفاسق فيمكن ان يكون العدالة فيه شرطا كما في امام الصلوة وشهود الطلاق ولعله يستفاد منه انه لو عرض المجتهد العامل فسق يجوز العمل بما اخذ منه قبل عروضه وظاهرهم عدمه وهو كذلك لما مر منهاج اذا كان مجتهدان متساويين في العلم تخير بينهما اجماعا لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو تفاوتا في العلم فالمشهور لزوم الرجوع الى الاعلم مع الامكان بل نفى الخلاف عنه بعضهم وذهب بعض المتاخرين منا الى التخيير ومنع المولى الاردبيلي بوجوب ذلك في تقديم الاعلم في المحاكمات ويظهر منه منعه في الاستفتاء ايضا وهو مذهب اكثر العامة وهو الحق للاصل واطلاق اخبار التقليد كما مر احتج الاكثر بان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى فيجب الرجوع اليه وبمقبولة عمر بن حنظلة ورواية داود بن الحصين والمشهور حيث وقع فيها السؤال عن اختيار كل من المتنازعين رجلا واختيارهما مختلفين في الحكم فاجاب عليه السلام بان الحكم ما حكم به الاعدل والافقه والاصدق كما في الاولى والاعلم كما في الثانية او الاعدل والافقه كما في الثالثة واصالة حرمة العمل بالظن وعدم حجية قول الغير خرج الاعلم بالاجماع والجواب اما عن الاول فلانه مبني على القول بان متابعة المجتهد لاجل كونه محصلا للظن بحكم الله الواقعي وهو ممنوع كما ياتي بل يجعلان يكون تعبديا محضا فلا وجه لاعتبار الاقوى بل لا معنى للاقوى اصلا ولكن وجوب متابعة الاقوى ممنوع سلمناه ولكن اطلاق كون الظن بقول الاعلم اقوى ثم كذا مع معارضته قول غير الاعلم لقول مجتهد اخر حي او ميت واكثر سيما اذا زعم المقلد اعلم فكيف يحصل الظن الاقوى من قول الاعلم مع مخالفة بعض المجتهدين الاعلم للادون لا يصير الظن بقولهما دونه بل وكذا لو لم يكن ذلك الموافق للادون اعلم من الاعلم بل وكذا المساوي ايضا ومن هنا يظهر عدم ترتب فايدة على التمسك باصالة عدم اعلمية الغير مع انه لا يمكن تلك الدعوى اذا لوحظت فتاوى الاموات ايضا هذا كله مع انه قد يتمكن غير الاعلم من الاسباب ما لا يتمكن منها الاعلم فيكون الظن الحاصل من قوله في ذلك الادون اقوى واما عن الاخبار فبانها مختصة بالاختلاف في الحكم بعد التداعي اليهما من المتنازعين فلا يمنع من جواز الاستفتاء من غير الاعلم اذا لم يكن تنازع ولا من جواز اختيار المتنازعين غير الاعلم او من اختار حكمه بعد تراضيهما وحكمه مع ان الاخبار انما يدل على اشتراط الاعدلية او الاورعية في تقديم الاعلم ايضا واما عن الاصل فبانه يزول باطلاق الاخبار واختصاص السؤال في بعضها بالمنازعات غير مضر لان العبرة بعموم الجواب ووقوع لفظ الحكم في بعضها لا يخصصه بالقضاء اذ لم يثبت كونه حقيقة فيه واما عن الاجماع فيمنعه على انه لو سلم فانما يسلم في الاعلم في عصره الذي لم يكن اعلم منه او المساوي من الاموات ايضا لان منهم من يجوز تقليد الميت فايدة الاختلاف في مراتب العلم على وجوه اذ قد يكون بزيادة الفهم والدقة في النظر فيكون احدهما ادق نظرا واعمق فكرا من الاخر وقد يكون بزيادة الاطلاع في الفقه والكثرة والمؤانسة بكلام الفقهاء فيكون احدهما اكثر علما في الفقهيات من الاخر وقد يكون بالاطلاع على علم اخر مما لم يطلع الاخر عليه او اطلع وليس من فنه وقد يكون بزيادة اطلاعه على العلوم الاخر من الاخر اما من العلوم التي ليست من مقدمات الفقه او فيما هي من مقدماته وعلى هذا فمعنى القول بتقديم الاعلم فان كان احدهما اعلم من جميع الوجوه فلا اشكال وكذا اذا كان احدهما

ومنه تقليد الاموات

اعلم انه لا مدخلية في الفقه وانما يقع الاشكال في البواقي والله التساوي **منهاج** اذا كان
هناك مجتهدان فالمقلد اما قصد تقليد احدهما وعقد قلبه عليه والتزم مذهبه مطلقا او في مسئلة ام لا وعلى
الاول فاما قلده وعمل بقوله فيما عقد قلبه على التقليد فيه ام لا فان لم يعمل تعين عليه فله تقليد الآخر ايضا فيما لم يعمل
قلبه على تقليد الاول اجماعا وان عمل ولكن لم يعمل فيه بعد فكذلك على الاشهر وان عقد وعمل فصرح العلامة
العلامة رح وبعض من تأخر عنه بعدم جواز العدول فيه وفي جوازه في غيره والحق جواز تقليد كل منهما مطلقا ولنقدم مقدمة
هي ان من الامور الثابتة بالاجماع بل الضرورة ان افعال المقلدين يصير موردا للاحكام الشرعية بتقليد المجتهد
وظاهر ان ورودها عليها ليس بعد انقضاء الفعل وتمامه ولا حال الشروع في الفعل حتى يكون الانقضاء
او الشروع جزء علة الحكم بل بعد اطلاع المقلد على راي المجتهد في مسئلة وعقد قلبه على اتباعه فيها بل لا يبعد
ان يرد بعد عقد القلب وان لم يطلع على الراي مثلا شرب الماء القليل الملاقي للنجس يحرم على من يقلد القائل
بنجاسته ولم يصر الشرب حراما عليه بسبب انقضاء الشرب ولا بالشروع فيه بل من جهة علمه انما هو في حال الاطلاع
على راي المجتهد مع كون قلبه معقودا على تقليده ولذا لو سئل هذا المقلد عمن لا يرى نجاسته وقال لا في قول القائل
بالنجاسة وليس في قلبي الرجوع فمع هذه الحالة هل يجوز لي شربه يجيب بالعدم او يقول لا يجوز الشرب مع نقض عقد القلب
عن تقليده ثم تقليد المجتهد في مسئلة يمكن ان يراد به ذلك المعنى اي عقد القلب على اتباعه فيها وان يراد به العمل به
فيما كان في شرب الماء المذكور بتقليد من لا يرى نجاسته وظاهر من يمنع من العدول مع التقليد ارادة المعنى الثاني بل
هو ظاهر الاكثر حيث يقولون في مقام نقل الاقوال انه قال بعضهم ان التزم مذهب مجتهد فليس له تقليد غيره وقال
بعضهم بالجواز وفصل ثالث فقال بالجواز فيما لم يقلد وعدمه فيما قلد اذا عرفت ذلك فنقول اما جواز تقليد كل منهما
مع عدم عقد القلب فلا التقليد فللاجماع واما مع عقد القلب بدون العمل فللاصل الخالي عن المعارض وما يمكن ان
يستدل به على عدم جواز الرجوع ح هو ما عرفت من صيرورة فعل هذا المقلد موردا للاحكام براي من عقد قلبه على
اجتهاده بعقد القلب والشك بعد قصد الرجوع في انه هل يرتفع هذا الحكم عنه ح ام لا ومقتضى الاستصحاب
عدمه ولكن ذلك الاستصحاب ليس بحجة لمعارضته مع استصحاب التخيير فانه قبل عقد القلب كان مخيرا بينهما ولعله عقد
وصيرورة حكمه راي احدهما نشك في ان هذا الحكم هل هو باق بعد تغيير القصد حتى يرتفع التخيير او التخيير باق حتى يرتفع
هذا الحكم وليس يرجح فيعمل بمقتضى الاصل وايضا نعارضه باستصحاب عدم كون راي هذا المجتهد حكما له فان قبل
ورود الشرع لم يكن هذا حكما له مع عقد القلب ولا بعده وبعد وروده وعقد قلبه علم كونه حكما حال العقد للقلب
وصار بعد تغيير موضع الشك فنستصحب العدم ومثل هذا من المواضع التي ذكرنا عدم حجية الاستصحاب فيه في حجة
واما جواز العدول مع العمل بقوله وتقليده فيه فلما مر ايضا من الاصل وعدم الدليل المخرج منه عن المدلج
بالاجماع وبالاستصحاب ويرد على الاول منع الاجماع فانا لم نر هذه المسئلة في كتب اصحابنا الا في كتب العلامة
وقليل من المتاخرين عنه ومحض اختيارهم لا يثبت الاجماع مع ان ثبوت الاجماع الكاشف في مثل هذه المسئلة
التي لم يكن في عصر الامام عنها عين ولا اثر مما لا سبيل اليه وان اراد الاجماع المنقول فلم ينقل الا ابن الحاجب
والعضدي والعميدي ودعوى اجماع الاولين غير حجة لنا واما العميدي فكلامه مجمل لانه قال اذا قال

الثاني

الماضي احد المجتهدين المتساويين في حكم حادثة وعمل على قوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في تلك الحكم الى غيره
اجماعا ويجوز بعضهم العدول عنه في سائر ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار الامدي انتهى ويظهر من كلامه
ان مراده من تلك الحكم الذي ادعى الاجماع على عدم جواز الرجوع فيه هو تلك الحكم بعينه وفي معنى ذلك
الحكم بعينه ومساويه الجاهر والتبادر من الرجوع في ذلك الحكم بعينه بعد العمل انه اذا عمل به لا يرجع عنه ولا ينقض
عمله السابق وهو كذلك ولم يقل به احد كما مر فهو لا يفيد لهم ولعل من نسب اليه دعوى الاجماع في المتنازع فيه
غفل عن المراد من كلامه فلا نقل اجماع من اصحابنا في المسئلة ولا يبعد حمل كلام ابن الحاجب والعضدي على ذلك ايضا
مع ان فيما نقلنا عنهم في اخر المقدمة تصريح بالخلاف فيما بعد التقليد ايضا ويرد على الاستصحاب ما مر مع انه لو تم
لاقتضى عدم جواز الرجوع مع قصد التقليد من غير مدخلية العمل فيه وهم لا يقولون به واما ما قيل من انه يوجب اختلال
النظام فلا وجه له لانهم صرحوا بجواز الرجوع في غير هذه المسئلة وفي هذه المسئلة قبل العمل وفيها بعد العمل
من مجتهد او ظهور فسقه او ظهور اعلمية غيره على قول ويمكن جواز ذلك في هذه الصور الكثيرة وعدم اختلال النظام كيف
يختل في صورة واحدة ولا يتوهم انه يمكن حمل كلام المانع ح على المنع من ابطال العمل السابق لانه صرح بجواز العدول
مع الموت او طريان الفسق مع ان السابق لا يبطل بشيء منها اجماعا **منهاج** شاع في المستفتي عدم لزوم
والاجماع وعمل السلف والخلف بل الحكاية كافية وهل يجب ان يكون مفيدة للقطع او يكفي الظن مقتضى الاصل وان
كان الاول الا ان ما استقر عليه عمل السابقين واللاحقين من رجوع النسوان الى ازواجهم واهل القرى والبلاد
الخالية عن المجتهد الى عادل مطلع على فتاويه مع عدم انكار احد من العلماء عليهم بل امرهم بذلك يثبت الاجماع بل
الضرورة على كفاية الظن الحاصل من قول العدل الواحد سيما مع منضم قرينة معه ويكفيك لزوم العسر والحرج في
الاكثر لولاه والاحوط التوقف في تحصيل القرائن مهما امكن وعلى المجتهد الرجوع الى كتاب المجتهد الآخذ مع الامن من
التزوير والغلط للاجماع على ورود الروايات ما دل عليه وافتاء غير المجتهد بمذهب المجتهد مع الاعلان بحكايته عنه فان
كان مع ما يميز عن كون نفسه مجتهدا فيجوز وكذا بدونه اذا لم يكن عدم اجتهاده معلوما عند السامع وان كان
معلوما فان علم ان السامع يعرف المراد من هذا الفتوى بان نقله عن غير يدير فيجوز والا فلا **منهاج** المشهور
بين اصحابنا عدم جواز تقليد الميت بل قال الثاني الشهيد في كتاب حاملة الرد المطلق الا نعلم قائلا بالاعتماد من معتبر
وقال بعض مشايخ والذي يلوح في احدى فوائده ان الفقهاء اجمعوا ان الفقيه اذا مات لا يكون قوله حجة وقال في
الاخرى وربما جعل ابن المعلم من مذهب الشيعة وبعض العامة ذهبوا الى الجواز مطلقا واختاره جماعة من
الاخباريين منا وذهب بعضهم الى الجواز مع عدم المجتهد الحي نقله فخر المحققين عن والده واستبعد حمل كلامه
على محل اخر ونقل السيد الصدر عن بعض المتاخرين الميل الى الجواز استدامة لا ابتداء ونقل عن الفاضل بكر
الجرجاني في شرح المبادي والشيخ علي بن هلال رحمهما الله ثالث الاقوال بزيادة تقييد الحاكي عن الميت عالما
والحق هو الاول للاجماع المحقق وكاصالة عدم جواز العمل بالظن والتقليد وعدم التعبد به وعدم الخروج عن عهدة
العبادات وعدم ترتب الاثر على المعاملات به خرج الحي بالاجماع ولزوم العسر والحرج من الاخبار يعني غيره وما
قيل ان الايات والاخبار شاملة للميت ايضا قلنا اين الشمول فان السؤال في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر حقيقة في الاستعلام
عن حي والانذار في قوله سبحانه ولينذروا قومهم لا يكون الا من حي ولو سلم نادى الميت فهو مجاز وكذلك الاطلاع في

ابي خديجة ويظهر ان في رواية ابن حنظلة ان المراد به معناه الحقيقي فلا يتحقق الا بالنسبة الى الحي وان كان المراد معناه
المجازي فهو بتقلد مثل استعمل اوامر جمعوا واوامر تثبت منه ما يشمل الميت ايضا فظهر من ذلك ان تلك الادلة يوجب الرجوع
الى الحي فهي ايضا ادلة على الدفان قيل لانا نرى الاجماع على خروج الحي فان من يقول بتقديم الاعلم اذا جوز تقليد الميت يمنع
من تقليد الحي الغير الاعلم والقائل بان التقليد لاجل كونه مفيدا للظن لا يجوز تقليد الحي الذي لا يحصل الظن بفتواه
قلنا مع ان دليل خروج الحي لا يحضر الاجماع انما خالف هؤلاء القليلين غير قادح في الاجماع على انه لم يظهر من
القائلين بجواز تقليد الميت القول بتقديم الاعلم بل صرح بعضهم بالعدم واما القائل بان مناط التقليد هو الظن
فانما هو بعض المعاصرين واقوالهم غير معتبرة في الخلاف والوفاق وقد استدلوا على المنع بوجوه كثيرة اخر غير
تامة لا فائدة في ذكرها فقد ذكرناها في شرح التجريد ثم ان صاحب الوافية بعد نقل دليل اصالة حرمة التقليد
والعمل اجاب اولا بمنع عموم النهي عن التقليد واتباع الظن وقال بل هو مختص بالاصول وثانيا ان الشرع التقليد
ليس الا لنفي العسر والحرج دون الاجماع قال كيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب وانما العلم
بدخول قول المعصوم او تقريره في مثل هذه المسائل الاصولية التي علم عدم الكلام فيها في عصر المعصوم غير ممكن
الى ان قال الوجه الاخير وهو لزوم العسر والحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس
بامر الائمة الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل وامثالهم لكن تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل
ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء لان الاندفاع بتقليد الميت ايضا اقول اما منع عموم النهي عن اتباع الظن ودعوى
اختصاصه بالاصول فساده ظاهر مما ذكرنا في اوايل الباب واما جوابه الثاني ففيه ان مخالفة بعض العلماء لا يقدح
في تحقق الاجماع واما دعواه ان هذه المسائل مما علم عدم الكلام فيها في عصر المعصوم ففيه منع ومناقضتها لما ذكره اخيرا
في الاستدلال على جواز التقليد من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم واضرابه مع ورود ما يدل من ابي حصل
هذا العلم مع ان لنا ان ندعي العلم على خلافه كيف وقد قال ع لابان بن تغلب افت وقال ع ليحيى … خذ ما
بما رويا وادعوا ما لا … ونعلم قطعا ان جميع الناس في عصر الائمة من علماء العرب والعجم وسائر … والظاهر في اوايل
بلوغهم لم يكونوا عاملين بالاخبار سيما في عصر الجواد وما بعده الذي شاع التشيع في الاطراف ايضا وظهر … الا
ووصل النهي عن الائمة بكل جمعه ولم يكن الجميع متمكنين من نقد الاحاديث وتمييز صحيحها عن سقيمها ثم ما ذكره
من الاستدلال بامر الائمة عليهم السلام من ان تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ففيه انه لا يحتاج بل كان
الامر الا خاصا بهؤلاء وهم كانوا احياء فاذا قال الميت يحتاج الى دليل واما ما ذكره اخيرا من ان العسر والحرج كما يندفع
بتقليد الحي يندفع بتقليد الميت ايضا ففيه ان العسر وان اندفع بكل منهما ولكن لكون التقليد خلاف الاصل فلا يجوز الا
الا بقدر الضرورة والضرورة يتقدر بقدرها فلا بد … الاكتفاء باقل ما يدفع العسر ولزوم الاكتفاء في التقليد باحد الامرين
تقليد الحي او الميت ولكن الثاني خلاف الاجماع فتعين الاول وعدم كفايته في بعض الاحيان في دفع العسر لا …
تجويز تقليد الميت مطلقا وسيأتي تحقيقه ثم ان بعض المعاصرين بعد نقل الدليل المذكور قال تحقيق المقام يحتاج الى
تمهيد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته فخذ الكلام فيه وذكر انه
الحق واستدل عليه ببعض ما سبق وظهر فساده ثم قال هذا حال المجتهد واما حال العامي فاما ان نقول ان رجوعه
الى المجتهد تعبدي ويقتضيه الدليل مثل قولهم ع لابان افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس وامثال ذلك

او م…

او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم له منسد ولا مناص عن العمل بالظن والعمدة في
امثال زماننا هو الثانية لامكان القدح في الاول ولانه ليس ما يحصل به العلم للمقلد الا الظن من جهة تقليده وسلمنا
لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو انه ثبت في الجملة ويحتاج
في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن اولا رجوع المقلد الى العالم حتى لا يعلم تعيينه من جهة ما ذكرنا من الادلة
واكثرها دليل المجتهدين على وجوب تقليد العامي واما مستند العامي نفسه فهو الضرورة الدينية الثابتة لكل احد
حتى النسوان والاطفال لانهم يرجعون فيما لا يعلمون الى العلماء وليس علم كل عامي بان ما لا يعلمه من احكام الله
اخذه من العالم اضعف من علمه بوجوب صلوة الظهر وكونها اربع ركعات وانه مما ضربه الضرورة الدينية الاحكام
من التداول والاشتهار سلفا وخلفا حاصل هنا ايضا ولو قلنا بكون الاجماع نظريا فلا احتياج الى النظر اكثر مما
يحتاج اليه هذا الدليل العقلي كما ياتي وكل ذلك غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يقلده الى النظر فلنا اشتباه
يظهر وجهه بعد رسم مقدمة نا تمهيدا وهي انه لا بعد في ان من يطلع المقلد … وجوب تقليد المجتهد الى هذا هو
العالم الفقيه ولما اصناف كثيرة الحي والميت والاصولي والاخباري والاعلم والادون والاورع وغير الاورع وغير
ذلك ولكل افراد ولكل فرد اجتهاد في حكم تقليد الاخر كما ان الحي منهم من يقول بجواز تقليد الميت ومنهم من يقول بعدمه
والاموات كلهم يقولون بجواز تقليد الحي من حيث هو حي والادون يقول بجواز تقليد الاعلم والاعلم منهم من يجوز تقليد
الادون ومنهم من يقول بجوازه وكل من الاصولي والاخباري يجوز تقليد الاخر او يحرمه ومن منع كل منهما عن تقليد
الاخر فلكل منهما حكم للعامي الذي لم يظهر عليه حقية احدهما فان كلا منهما يقولون بالتخيير بين هذا اظهر ان كل صنفين …
من هذه الاصناف المذكورة اذا جرح عن احد الصنفين اما يجوز كل منهما تقليد الاخر للعامي الغير المتمكن من الترجيح او لكل واحد
الصنفين جواز التقليد لاجماعهما الاخر ايضا دون الصنف الاخر وانما نرسم انه قد يمنع هذا من تقليده الك وبالعكس
لان مثل هذين الشخصين متفقان على تخيير المقلد الذي لم يظهر الترجيح عليه ولا يقول واحد منهما للعامي الذي …
انك تمنع من تقليد ذاك وهو من تقليدك وانا غير قادر على الترجيح انه يجب عليك تقليدي بل الحكم التخيير اذا عرف
تلك المقدمة فنقول ما ظهر بديهة وضرورة للعامي وجوب الرجوع الى العالم في الجملة فما لا يعلم وسئلة تعيين الرجوع
ما لا يعلم فيجب فيه الرجوع الى العلماء ولما لم يمكن له تعيين احدهم للرجوع في هذه المسئلة فيجب عليه الرجوع فيها الى كل
صنفين متقابلين اذا تمكن والحاصل انه كما ان المرجع في الجزئيات الفرعية صنف واحد من جهة في هذه المسئلة حيث يمكن
الصنفان معا فان جوز كل منهما تقليد الاخر فيعلم جواز تقليد كل منهما وان منع احدهما عن الاخر والاخر جوز تقليد الاول
يقلد الجميع عليه وان منع كل منهما عن الاخر فليسئل عن كل منهما تكليفه من هذه الحالة فيجب بجواز كل منهما تقليد الاخر للاعمة
وبالجملة طريق تعيين المرجع قطعي وليس بالظن فيه مستند ثم نقول تمسك العامي بهذا الدليل العقلي يتوقف على العلم
بانه مكلف بالحكم الواقعي حتى يعلم انه لا مناص عن العمل بالظن به وهو موقوف على علمه ان لله عز شانه حكما واقعيا
وهو يتوقف على الاجتهاد في مسئلة التصويب والتخطئة وفهم الاحاديث والايات والاجماع الدالة على ان له حكما واقعيا
ثم على اثبات حجية الكتاب والخبر والاجماع ثم تتشعب منه شعب غير عديدة وثانيا على علمهم بسد باب العلم فانه ايضا يحتاج
الى الخوض والتتبع ولا يكفي فيه الظن وثالثا على علمهم انه اذا انسد باب العلم يجب العمل بالظن وفيه ايضا شبهة يجب به ورابعا
على علمهم انه اذا انسد باب العلم ووجب العمل بالظن هل يجب العمل بكل ظن او انه ظن خاص كتقليد الاعلم او الحي او الطلق او غيره

والرجوع الى بطلان الترجيح بلا مرجح او وجوب دفع الضرر المظنون وامثال ذلك انما يمكن بعد حصول مرتبة كاملة من
العلم كيف وجميع هذه المسائل مطرح انظار ارباب الصناعة المتلقية من فحول العلماء وحاشا على فهم انه ليس لبعض هذه
الظنون كتقليد الحي بلا مرجح وانه هل يمكن الترجيح الظني ام لا وبعد ما علم انه هل يجوز له العمل بظنه في كل مسألة
امر عجب فيه تكليف بما يمتنع عادة وسد باب العلم سيما اذا كان هذا العامي ممن قرع سمعه من حين وضع عن ابويه ما
لا تعقلون ولا يكلفنا الله نفسا الا ما اتاها وسيما عطارد الايات والاخبار الناهية عن الظن فانه ربما كان ذهنه ظاهر آية
القرآن ومنزل لذلك وبالجملة استدلال العامي بهذا الدليل مما يمكن بعد خروجه عن مرتبة التقليد ومع ايضه تعليم
فساده ثم قال بعد كلام والحاصل ان العامي في ذلك كاحد العلماء وبناؤه هو حصول الظن نظرة وجهة طريق الاصح
ثلاثة ثم دار الامر في الفروع بين حي وميت وحصل له الرجحان في ان ما بعد ذلك اقرب الى حكم الله الامارات الخارجة كيف
يجب ويجوز العامل الذي لا يجوز تقليد الميت بمعزل عن ذلك اذ المرحل له الظن بقول ابن ما مجتهد والحاصل ان المحقق
ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله اقول اذا كان العامي كذلك كالعالم وبناطه حصول الظن في
الدليل على حجية هذا الدليل العقلي فنقول انك تقول بحجية ظن المجتهد بهذا الدليل ومع ذلك تقول بعدم جواز عمله بظنه
الا بعد الفحص والتفتيش فيما له مدخلية في تحصيل الظن فالمقلد الذي يعتمد على هذا الدليل اذا حصل له الظن بقول مجتهد
فهل يجب عليه العمل به من دون فحص او يجب عليه الفحص فان قلت بوجوب الفحص عليه جاءت الطامة الكبرى في تفتيش جميع اهل
اهل الاسلام من غير المجتهدين وبطلان جميع عباداتهم ومعاملاتهم اذ لم تسمع الى الان من تفحص وتتبع بعد السؤال عن المجتهد
فانه يمكن ان يرتفع ظنه بعد العلم بمخالفة بعض الاموات فيجب عليه الفحص عن قول جميع الاحياء والاموات في هذه المسألة
مهما امكن بل ربما يرتفع عن المقلدين بمعرفة ظواهر الحديث والاية وربما يزول ظنه بسماع مخالفة حديث او احاديث فيجب عليه
الفحص وان قلت بعدم وجوب التفتيش لا عليه ولا على المجتهد بل يحكم بما قال انه حكم الله ابتداء فجاءت المصيبة العظمى في
انهدام اساس الدين والشريعة وان قلت بوجوب الفحص على المجتهد دون المقلد قلت ما الفارق بينهما مع ان دليلهم واحد
وان ما هو سبب الفحص من الاختلاف والتعارض فيهما موجود فان قلت الفارق الاجماع حيث يرى ان المقلدين لا يتفحصون
ولم ينكر عليهم احد من العلماء قلت لعل عدم انكارهم لاجل انهم يرون تقليد المقلد تعبديا فلذلك ما كانوا ينكرون بل زيادة
بذلك كلامهم ولا بل زمن بعد انكارك مع قولك بانه من باب الظن مطلقا ولكن هذا الدليل ان كان يلزمه وجوب العمل بالظن
من غير فحص البتة فيلزمك القول به في فحص المجتهد وان لم يلزم فذلك بل يحتمل معه وجوب الفحص وعدمه وكل منهما يحتاج
الى الدليل فالعامي من اين يحصل له ذلك الدليل وكيف يقوم الاجماع على ذلك والحال انت قلت قبل ذلك بعدم امكان معرفة
الاجماع على التقليد فكيف يحصل معرفة هذا الاجماع عليه ثم قوله العبارة في التقليد حصول الظن والمعتمد المقلد هذا الدليل
العقلي ان اراد انه معتمدهم ومعيارهم البتة وكل من قلد فهو لاجل ذلك فهو باطل اذ لو سئل المقلدون عن وجه
التقليد وسببه وعن حجية الحي او الاموات فلا يجيبون بذلك بل يجيب بما يجيب لو سئل عن سبب كون صلاة الظهر
اربع ركعات وان اراد انه يمكن ان يكون العمدة ذلك فلا يترتب عليه فائدة ثم قال فان قلت شهرة عمل الاصحاب المنع
عن تقليد الميت بل ظهوره في دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته يوجب قلة الظن بان ما افتى به هذا الميت هو حكم الله في حقي
من قبيل القياس قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة هو الظن وما ذكره ابهار ضعف
الظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية في غاية البعد وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع بل عدم متابعة الظن فقلنا

بأنه

بانه ظن لا يقاوم هذا الظن للظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا ورابعا انا نقول يمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن
في المسألة الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت المسألة الاصولية ليست اخص التقليد وحصول الظن في الفروع تابع لجانب
بما حاصله ان الظن الحاصل من الشهرة ان حكم الله الظاهري متابعة الاحياء ومن قول الميت ان حكم الله الواقعي كذا وجعل
القائلون ظنان فعليك بيان انه من يرجح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون الواقعي لابد بيان
البناء على الثاني اذ الرجح لكشفه عن الواقع ولان التبع محكم بان مراد الشارع هو تحصيل القرب الى نفس الامر بحجية ما
يقتضيه الدليل اقول فيه ان المقلد اذا ادعى شهرة عدم جواز تقليد الميت وسمع من احد سيما اذا سمع دعوى الاجماع
من بعضهم يحصل له الظن والغالب انه غير متمكن من فهم ان هذا من المسائل الاصولية او الاجماع فيه بعيد وكذا عدم
مقاومة هذا الظن للظن الحاصل من الدليل العقلي وان الظن الحاصل منه ارجح وان الترجيح بيد جانبه وان مراد
الشارع تحصيل القرب الى نفس الامر والحاصل ان جميع ما ذكره امور من شأن المجتهد بخصوصه مع ان جميع ما ذكره محل
نظر يعلم مما ذكرنا في مسألة الظن ثم قال بعد كلام فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماعات
المنقولة بل هو انحصار الناس في الظن والاعتماد على انها لا حجية الظن غير واضح اذ على فرض تسليم عموم ما دل عليها
هو مخصوص بظن المجتهد فالمقلد في الحالتين فان قلنا ان المجتهد والمقلد يجوز ان العام المخصص في المجمل لا حجية فيه واليهم
ان يثبت التقييد اليقين فلا يكفي الا الظن ولا تفاوت بين المجتهد والمقلد اقول نسلم ان الدليل ليس محض الاجماعات بل
ليس انحصار الناس في الظن بل الضرورة وما بين ما مر وما قاله في الاعتماد ثم نقيضه او منع انه لا يمكن اثبات شيء من الادلة
بل الظنون المطلقة في كل من المجتهد والمقلد متحقق وثانيا انا نسلم انه لا يمكن الا الظن فنقل بانه كما كان دلالة العام على
افراده ظنية فلم يخرج منه ما ظن خروجه لانه لا يمكن نظير الدخول فالمعلوم خروجه ولم يظن فهو داخل فلا اجمال
العمومات عن الحجية مع انه لو سلمنا جميع ذلك فكيف يظن المقلد الذي كلامنا فيه ذلك ومن اين يعلم ان العام المخصص
المجمل ليس بحجة واني فائدة لهم الجهة في ذلك المقام الذي اثبت فيه ثم قال والحاصل ان الاستدلال بحجية العمل
استدلال بالظن فمعنى قولنا الاصل حجية العمل بالظن الا ظن المجتهد الحي انا نظن حجية العمل به حيث انه اذا احصل الظن للمقلد بان
ما قاله الميت حكم الله فكيف يترك اليقين الحاصل له بان حكم الله اقول فيه ما فاه الوجه كون الاستدلال بالعمومات على اصالة حجية
الظن ظنيا على ما بين من طريق المخالفة انه لا منافاة بين حصول الظن بان ما قاله الميت حكم الله والظن بحجية العمل به ايجابا
ليس حكم الله فان الظنون في الاولى هو انه حكم الله الواقعي والثاني بالامارة في الثالثة انه ليس حكم الظاهري او يجا من
الحكم في حقه كما انا ما نكره مرارا الا ترى انه لو قال الامام لك لا تعمل بما ظننت انه حكم الله في الواقع حصل لك العلم
بعدم حجية الخبر الصحيح لك مع افادته الظن بانه ما حكم به الامام وايضا كيف ولم يجتمع الظنان او يبطل انه قول القائل
لا اعمل بالظن او لا اعتقد ظنا مع انه يصح قطعا ثم قال بعد كلام طويل وهو منه علم ان الدليل ليس محض الاجماعات التي مر
على الفهم انه ليس محض ما فيه الضرر الحج حتى يقال بان ما عدم تقليد الحي لانه مع انه لا يتم بالاطلاق المنع بل بمعارضة
اذا لم يوجب ويلحظ العمومات عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد على الكل وبه وانا على القضاء
حلية الاصل جواز التقليد بل الدليل عليه ما ذكرنا اولا بل الضرورة الدينية والاخبار واما قوله لا يتم بالاطلاق المنع فيه
انه يتم بملاحظة ما تقدم من عدم جواز نظر العامي عن المجتهد الحي ولو سلم على ان ذلك لا يتجه بما يتوقف على الفهم عليه

الحي ليلزم الدور وأما قوله هذا الاستدلال لا لابطال وجوب الاجتهاد عينا فانه لم يثبت جواز التقليد لعدم كما
سلمنا عدم الملازمة ولكنه لا ينافي اثبات جواز التقليد بما يضر ولا شك انه يدل عليه ثم قال بعد كلام ولا يرتاب
العاقل ان الظن الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه قلت اقول قد سبق
ما يدل على فساده في مسألة العمل بالظن ثم قال وربما يؤيد ان بناء المقلد على الظنون لا محض التعبد تقديم الاعلم
لانه اقوى الامارتين وعدم جواز تقليد المجتهد المجتهد لحز مع تعليلهم بان ظنه اقرب وارجح اقول ان اراد ان
نفس تقديم الاعلم وعدم جواز تقليد المجتهد لغيره يؤيد ذلك فهو كذلك لجواز استنادهما الى التعبد كما يدل عليه تعليلهم
بالاجماع وبان الاصل عدم جواز التقليد فيقتصر فيه على موضع اليقين وان اراد ان التعليلين يؤيد ذلك فمنعه لانه يعارضه
تعليلهم بالاصل والاجماع مع ان امثال هذه الادلة مذكورة في كلمات العامة الذين بناؤهم على الظنون وان ذكرها
بعض اصحابنا فانما هو ماخوذ من كلامهم غفلة عن حقيقة الحال وكيف في ذلك مطلوب ولا يريد التصريح به في
مسألة جواز التقليد بانه للاجماع والاية والاخبار مع عدم اشارة الى الظن مطلوبيا ثم اقول انه على فرض تسليم جميع
ما قال لا يتم الملازمة مطلوب من جوز تقليد الميت لكل احد باعتبار ذلك ان هذا الدليل العقلي مما تكلم فيه اعلام العلماء
ومنهم من يقولون بعدم تماميته وفساد بنائه فاذا كان هكذا حال العلماء فهل لا يمكن ان يكون المقلد ايضا كذلك
وانت تعترف بانه لا بد لكل مقلد من مستند فقد لا يتفطن المكلف بهذا الدليل العقلي او تفطن ولم يتم في نظره وظن تماميته
دليل الحي او غيره فهل انت تقول ان تكليفه اتمام هذا الدليل مع انك تظنه تاما او تقول انه مكلف بما فهمه دليلا وهو
الاول فظاهر البطلان فبقي الثاني وعلى هذا فاللازم تخصيص جواز تقليد الميت بمقلد يكون مستند تقليده ذلك الدليل
لا مطلقا بل لعلها يعم بعضا ولا بعد يحصل ظنه بتعيين تقليد الحي لاجل الاشتهار او السماع من جمع من احياء المجتهدين
وثانيا يحصل الظن لبعض الميت ثم ان من المفاسد التي يترتب على القول بكون مناط التقليد حصول الظن انه لو حصل
ظن لمقلد بقول مجتهد في مسألة ثم طرأ عليه الفسق يجوز له تقليده فيها وان خالفه الاخرون اذ غاية ان يحصل طرو
الفسق لا يوجب زوال الظن وانه لو حصل ظن له ثم تغير رأي المجتهد فيها ولم يتفطن لظن المقلد ان يجوز له العمل بها
ظن اولا وانه لو حصل للمقلد ظن من غير جهة التقليد كرؤيا او من قول من يعلم انه ليس بمجتهد جاز له العمل به فان قلت
ان امثال الظنون خارجة بالاجماع قلنا كانك نسيت ما كنت تقول الى الان ان هذه المسائل ليست من المسائل
فيها من الائمة ودعوى الاجماع في مسائل الاصول بعيدة مع انه اذا خرجت هذه الظنون بالاجماع فلم لا يخرج
الحاصل من قول الميت بالشهرة والاجماع المنقول مع انك تعترف بحجيتها وبعضها فوالله ما الدليل على حجية الظن هنا
ثم ان مما ظهر وجه تجويز هذا القائل لتقليد الميت وقد استدل له بوجوه اخر ايضا منها ما ذكره السيد نعمة الله في
بعض رسائله وهو ان كتب الفقه شروح لكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان فيها
ما يحتاج الى البيان وليس كل احد يقدر عليه فالمجتهدون بذلوا جهدهم فيما يحتاج الى البيان واما الاختلاف
بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار او فهم معانيها حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف
فلا فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل احكام الله واحكامه لا يموت بموت الناقلين
لها وجوابه ان فتاوى المجتهدين وان كانت بيانات ولكنها ليست بيانات قطعية لما مر من وقوع انواع الاشتباه

وعدم

وعدم القطع بكون الاخبار اقوال الحجج بل ما يقضي العمل بالقول الظني ثم بيان ان الظن يحتاج الى دليل ولم يثبت
دليل على ازيد من تقليد الحي واما القول بحجية الاخبار فلم يثبت منها حجية تلك البيانات ايضا وليس شائع والذي يره
كلامه في فوائد يصير جوابا عن دليلهم هذا بحجية وكونه قال فيه ما خلاصته وما قيل من ان ظن المجتهد اذا كان من دليل
شرعي يجوز تقليده حيا وميتا لان الشرع لا يموت والا فليس بحجة اصلا ففيه من التزييفات لا تخفى منها ان الدليل ان اريد ان
يكون مطابقا للدليل وموافقا للحق فهذا ليس من اجتهاد بل للمعصوم اذ الظن نفس الدليل الشرعي يكون حجة بل لا معنى لحجية
هذه الظنون بل الحجة ليست الا نفس الدليل وليس مستند المقلد نفس الدليل بل ظن المجتهد والا فهو لا يعرف الدليل اصلا وان
اريد مجرد كونه من الدليل باجتهاد صحيح يكون فيه ان هذا الاستدلال حقيقة ولذا تراهم كلما ذكروا الدليل خلاف ما يفهمه الاخر
حتى ان الاخباريين لا يتفقون على فهم الى ان قال وان اريد الدليل الشرعي بحسب الواقع فالمجتهد لا يعرفه الا
الواقعي من غيره وايضا لم يقل احد ان دليل المجتهد يموت بل يقولون ان دليل العامي يموت بموت مجتهده لما عرفت
ولان مستنده اذا كان ظن المجتهد لا دليل ظنه فاذا مات ذهب المستند كما ان المجتهد اذا تغير ظنه لا يكون السابق
حجة ولا ينفع ان دليله بعد باق والسبب بعينه موجود في الموت ولا يرد ان الموت مثل صورة تغير رأي وبدل رأي الاجتهاد
بعد على حاله والاستصحاب حجة فيه لان القطع بزوال الظن بالموت فاما تغيير بصورة اخرى او لم يبق في البدن (؟)
وايضا المستند ليس نفس الظن من حيث هو بل الادلة الظاهرة وهي مختصة بحال الحياة انتهى ومنها انه
قد عرفت ما يصير جوابا عنها مع ان في دلالتها على الافتاء والتقليد نظرا ومنها انه لم يكن المجتهد يكلف
في الاحكام الشرعية وفيه انه لم يثبت هذا الحكم الشرعي لهذا المقلد مطلق العلم وهل النزاع الا في ذلك
ومنها استصحاب جواز تقليد المقلد الذي مات مجتهده بل يمكن التعميم فان المجتهدين كانوا في حياتهم بحيث يجوز
لكل من يطلع على فتاويهم تقليدهم وفيه انه قد شرط في الاستصحاب بقاء الموضوع وقد عرفت ان في حجية ذلك الاستصحاب
نظرا كاملا ومنها ترجم ابو جعفر ابن بابويه بعد ملاحظة كتابه وقد انه كتاب الفتوى وغيره مع كونه كتاب الفتوى بل
في ذلك الصراحة كتاب الاخبار مع ان في ترجيحه لا دلالة على جواز تقليده لكان كتاب فتوى ايضا كما يرجع الناس
من تقليد الاموات انهم اذا عثروا على كتاب حسن لهم **منهاج** ثبت بما ذكر ان طريق اخذ الاحكام في
الازمان منحصر بالاجتهاد او تقليد المجتهد الحي وان من كان سالكا لاحدهما يكون ممتثلا ثابتا بما ملاقاته حجة و
اما من لم يكن سالكا لاحدهما فقد اختلف فيه فالمشهور ان العبادة منه بعمله غير مجزية وان اخطأ الطريقين بطلت
عبادته وان كانت على جادة الصواب وموافقة لفتوى الفقيه الحي وهذا هو الذي قولهم الجاهل في الحكم
الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين الى ثبوت الواسطة بالتفصيل الاتي والكلام اما في العبادات او
المعاملات وفي الاول اما في العقاب وعدمه او في الصحة والبطلان او في القضاء والاعادة وفي الثاني في الصحة
والبطلان بل تقديم ... في المؤاخذة ايضا اذا كانت المعاملة مما يترتب عليها مع فسادها عقاب ففيها
اربع مقامات والمقدم مقدمة هي ان التارك للطريقين اما جاهل بالاحكام كلها او بعضها او عارف ثم
الجاهل على قسمين لانه اما جاهل بوجود الحكم او بنفس الحكم مع علمه بوجود حكم كمن يعلم ان للخمر حكما ولم يعلم
النجاسة او الحرمة ويندرج تحته الجاهل ببعض كيفيات الحكم او متعلقاته كمن يعلم ان للخمر حكما ولم يعلم انه النجاسة

او الحرمة ويندرج تحته الجاهل ببعض كيفيات الحكم او متعلقه كمن لم يعلم ان الطهارة الوضوئية حكما وانه وجوب لا اعتقادا
ولكن لا يعلم تعدد الغسلات او يعلم وجوب التشهد ولم يعلم كيفيته والقسم الاول انما يكون تاركا للواجب واتيا به على سبيل
الاتفاق من غير ان يعتقد شرعيا وكذا الثاني واما غير الجاهل فهو على ثمانية اقسام لانه اما اخذ الحكم ممن لا يجوز
تقليده اتفاقا كما لو سأل اسير العامي او امه او استاده مما لقي المجتهد او اخذه من المجتهد الميت او من كتب الاحاديث من
غير ان يكون له مرتبة الاجتهاد او من نفسه بمجرد استحسان وظن منه او قياس كمن تيمم بالتراب على وجهه ويديه
وراسه ورجليه بدلا عن الوضوء بظن انه الحكم او شرب قطرة من الماء في الصوم ظنا منه ان الغرض منه الجوع والعطش
وامثال ذلك وعلى التقادير الاربعة اما يكون ما اخذه واتى به مطابقا للواقع اي فتوى المجتهد الحي او لا ومن صور عدم
المطابقة ما اذا اخذ عن اهله ولكن على غير وجهه اما السهو الحاكم او المنقول وعلى التقادير الثمن للعارف وتقدير القسم
الاول ان الجاهل اما يكون غافلا اي لم يتفطن بالخلاف اصلا ولم يخطر بباله فالجاهل بوجوب السورة مثلا لم يحتمل عدم
وجوبها ثم غير الغافل اصلا والاتي بما اخذه باحد الوجوه الاربعة في العارف لم يحتمل خلاف ما اخذ ولم يخطر
بباله كالجاهل بوجوب السورة مثلا لم يحتمل عدمه ووجوبه ثم غير الغافل اصلا والاتي بما اخذه باحد الوجوه الاربعة
في العارف فلم يحتمل خلاف ما اخذ ولم يخطر بباله وجوب الاخذ من المجتهد الحي او غير غافل وهو على قسمين لانه اما
يكون الخلاف مرجحا عنده او لا فيكون مرجحا فيحصل خمسة وثلثون قسما وهناك قسم اخر وهو التارك للطريقين مع احتماله
اذا عرفت ذلك فنقول اما القسم الاول فتفصيله ان كلام الاكثر وان خلا عن ذكر المؤاخذة والعذاب وانما
اكتفوا ببيان الصحة والبطلان والقضاء وعدمه ولكن في كلامهم اشارات الى عقاب التارك للطريقين باقسامه
سوى الغافل ثم جماعة من المتاخرين تعرضوا لذلك صريحا فيظهر من بعض مشايخنا لزوم العقاب عليه بجميع اقسامه ولكن
الظاهر انه منع جوازه القبيح محض عدم القطع اصلا ويظهر من بعض الاخبار من التفصيل فجعل الاحكام على ثلثة
اقسام ما ثبت بالضرورة من دين الاسلام وما ثبت بالاجماع وما وقع فيه الخلاف وحكم بعدم المعذورية في الاولين والمعذورية
في الثالث ونسب الاول هذا الى [illegible] المشهور والثاني فيه الى بعض المحدثين وفصل بعض متاخري المتاخرين تفصيلا اخر
فجعل الحكم على قسمين الاول ما هو جزء الاسلام او لازم الدين والثاني ما لم يكن كذلك وجعل المكلفين بالنسبة الى الثاني
على ثلثة اقسام من لم يبلغ اليه وجوب المعرفة ومن يقصد ولم يسئل ومن سئل ولم يعلم من غير اهله فحكم بعدم معذورية الاول
ومعذورية الثاني وعقاب الثالث على ترك السؤال بل نفي البعد عن عقابه على كل ما ترك من الواجبات وظاهره التامل في
الرابع وصرح والدي العلامة في الانيس بعقاب الجميع وقال طاب ثراه في بحث المراقبة من كتاب المعتمد ما خلاصته ان غير
المجتهد والمقلد له ان عمل واعتقد شرعيته من طريق غير معتبر كاخذ العامي من الكتاب ومثله جازما بصحته من غير نظر [illegible]
فالظاهر صحته عملا لانه على هذا التقدير لو كلف بغيره لكان تكليفا بما لا يعلم وكذا من ترك واجبا جاهلا بوجوبه [illegible]
لم يشك ولم يختلج بباله احتمال الوجوب اصلا فهو ايضا معذور لا ياثم بالترك وكذا حكم الجاهل في جميع الاحكام الى ان قال
واما من تردد عن وجوبهم [illegible] النبي ويخبره بالاحكام وقد وقع في اكثرها الاختلاف ولا طريق الى العمل بها
يلزم العوام الا بالاخذ من المجتهد فمثله لا يكفيه الاخذ من امثاله لا استطاع ان يعتمد ذلك بكونه حكم الله سبحانه من دون
عرض شبهة لم تزل قلبه مثل الاخذ عن اهل الاجتهاد انتهى وحاصله المعذورية في جميع اقسام العامل الاحد عشر

ونجم

ونتيجة عدم العقاب على الغافل كما هو الظاهر وان لم يصرح به بعضهم اربعة وعشرون لم يحكم عليهم بالعقاب وان كان في
شمول كلام بعض لمن اخذ من المجتهد غير مطابق مع احتمال عدم المطابقة مطلقا خفاء والحاصل ما حكم به كثير من عدم المؤاخذة على
الغافل باقسامه هو كذلك والموافق للقواعد العقلية وغيرها خروج عن مذهب الامامية وتجويز التكليف بما لا يطاق فان
من اعتقد انه لا حكم سوى ما رسمه في هذه الواقعة او اعتقد ان احكام الدين هي ما علمه ابوه او امه ولم يختلج بباله احتمال
اخر سواه كالاطفال في اوايل البلوغ سيما اطفال العوام بل ونسائهم واكثر رجالهم فهو مندرج في عنوان الغافل
والظاهر ان تكليف الغافل قبيح عقلا منفي بالكتاب والسنة والاجماع وقد صرح بمعذوريته بعض الاقسام ومنها ابن
ابراهيم في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يتزوج المراة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال
لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت
باي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون
من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها الحديث ودعوى عدم امكان
حصول الغفلة بهذا المعنى يرجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها مع ان هذه الدعوى تشبه المكابرة
ثم لا يستبعد الغفلة في الامور الضرورية من الدين والتي هي كاجزاء الاسلام فان الامور العامة البلوى يمكن ان لا يعلمها بعض
رجال اطلاع اهلها والجهلة لا يمكن الارتياب في ان الغافل عن وجوب المعرفة او النبي [illegible] ان ما يفعله ليس هو الحجج
وليس الصلاة مثلا غير ما يفعله ولا يحصل له التنبيه خاطره لا يكلف بالرجوع الى المجتهد وهل هو الا التكليف بما لا يطاق
ولذلك يكفي عمن لم يلتفت مطلقه الا ان هذا الشخص مجتهد بكيفيته ذلك وان لم يكن كذلك ولا فرق بين ما نحن فيه وبين [illegible]
ثم لا يخفى ان يحصل المعرفة الاجمالية بان لله احكاما [illegible] القطع بها لا يوجب عدم المعذورية الا بعد ان يحصل ما جهله [illegible]
الغفلة ايضا فان المعرفة الاجمالية قد يحصل بذلك ولكن يعتقد ان هذا الشيء لا حكم له البتة او ان هذا الحكم الجزئي
ليس الا كما ظنه او اخذه نعم لو احتمل تلك المعرفة بحيث يكون هذا ايضا مما يحتمل ان يكون حكم له او يكون الحكم غير ما ظن
فهو يخرج حينئذ عن عنوان الغافل واما سائر الاقسام فالظاهر انه لا ريب في عدم عقاب القسم الاخير الذي هو الجاهل فان
الاحتياط امر حسن عقلا منصوص به شرعا وهو اما واجب او مستحب فمراعاته يكون مطلوبا فلا وجه للعقاب عليه
ولكن مراعاته ليس شان كل احد بل العلم بمواقعه وكيفيته صعب جدا لا يصل اليه غالبا الا من له يد تامة في الادلة
الشرعية والرجوع الى قول الغير فيه ليس احتياطا بل هو تقليد له واما بواقي الاقسام فالظاهر انه لا ينبغي الارتياب
في كونهم اثمين معاقبين لاجل التقصير لا لاجل جزئيات الاحكام مع عدم المطابقة للواقع وكذلك لاجل التقصير مع
المطابقة بل لجزئيات الاحكام ايضا اذ يجب عليهم امتثالها واطاعة الشارع فيها ولا اطاعة ولا امتثال الا
بالعلم ولا اتيان بالمامور به لاجل انه مامور به ولا يكفي محض التطابق ولا يتحقق به هذه الحيثية الا مع العلم
بانه المامور به ولا علم في شيء من هذه الاقسام كما لا يخفى ويؤيد ذلك مشغولية ذمتهم بالجزئيات ولا يبرء الا بالاتيان بها
صحيحة [illegible] في عدم صحتها منهم ويدل على الاخبار الدالة على عقاب هذه الطوائف ايضا فمنها ما يعم الجميع ومنها ما يدل على عقاب
بعض اقسامها فمن المستفيضة عن رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم وهؤلاء الطوائف باجمعهم تاركون لهذه
الفريضة فيعاقبون وفي مرسلة يونس قال سئل ابو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك المسألة عما يحتاجون اليه فقال لا وليس

المراد المسألة عن كل احد بل عن اهله كما امر الله تعم به بقوله عز شانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ق
وفي رواية السيوري قال سمعت امير المؤمنين ع يقول الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم
مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه
وهذا صريح في وجوب طلب العلم من اهله على كل احد فالجاهل باقسامه والعارف لا ياخذ من غير اهله كك
ثم السؤال واجب لامر اخر هو بطلان تكليف ما لا يطاق وفي رواية علي بن ابي حمزة تفقهوا في الدين وفي رواية
مفضل من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة والتفقه هو الفهم فلا يفيد مجرد المطابقة الاتفاقية
وفي صحيحة ابي الجزري فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا الحديث وفي رواية
من حملة العلم من حملة العلم وفي صحيحة الحلبي الا لا خير في علم ليس فيه تفهم وفي اخرى الا لا خير في عبادة لا تفقه
فيها وفي ثالثة الا لا خير في شيء ليس له اصل بنفي الخير عن عبادة هذه الاقسام فلا يكون عبادة لا نافي الثمرة وفي مجمع
الفضلاء انما يهلك الناس لانهم لا يسألون وفي صحيحة مومن الطاق لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا الحديث وفي
رواية يونس اف لرجل لا يفرغ في كل جمعة لامر دينه فيتعاهده ويسأل عن دينه وفي رواية طلحة عن ابي عبد الله ع
قال قرأت في كتاب علي ان الله لم ياخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال
يدل على وجوب طلب العلم على الجاهل وفي رواية اخرى العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده
سرعة السير من الطريق الا بعدا وفي رواية الصيقل لا يقبل الله عملا الا بمعرفة ويدل على عدم الصحة وبتر(?) في
بعض الاقسام ايضا صحيحة ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج
قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على
الزاني المحصن الرجم قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال
فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال ولو ان
المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود
وفي حسنة الكناسي قال سألت ابا جعفر ع عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة
طلاق لزوجها عليها الرجعة الى ان قال قلت ارأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة
اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة الى ان قال قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة و
لا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وفي رواية المشايخ الثلثة
عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل
الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني
فقال الصادق ع اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال
الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني تركتها واني استغفر الله
فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك
استغفر الله واسئله التوبة الحديث وما ورد من ان القضاة اربعة ثلثة في النار وعد منهم من قضى بحق

وهو لا

وهو لا يعلم ومن قضى بحق وهو لا يعلم الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهي كما ترى مصرحة بوجوب المعرفة واخذ
الاحكام من اهلها مطلقا وان تارك ذلك تارك للواجب معاقب ومنها ما يصرح بالعقاب على نفس ترك الحكم
ويدل على العقاب عليه ايضا انا نعلم قطعا انه اذا اعطى سيد عبده طومارا وقال ان فيها اموري يجب عليك
معرفتها والاتيان بها وعلى ترك كل منها عقاب خاص فهو لم يفتح(?) الطومار ولم يمتثل فعاقبه المولى بعقاب ترك
المامور به لم يعد مذموما واما الظواهر الدالة على رفع الكلفة والعقاب عن لا يعلم كما لا يعلم فلا ابالي فيما
لانها محمولة على ما بعد الفحص المقدور وعلى عدم التمكن او يحمل الاولى على من تفطن ثم وجوب المعرفة اجمالا
بحيث يحتمل وجوه الحكم او خلافه بما يظنه حكما مع تمكنه من الطلب ويرجع ذلك ايضا الى الاول وتتم بذلك
صحيحة ابن الحجاج المتقدمة ايضا بل الامر بالمعرفة وطلب العلم قرينة واضحة على ان ما يضع ما لا يعلم هو ما لا يقدر
على علمه كما ان طريقة العدل وبطلان التكليف بما لا يطاق دليل على ان الواجب من المعرفة هو مع التمكن ثم اعلم
ان بين من يقول ببطلان عمل بعض اقسام الغافل اجمعها ومن يقول بصحة بعض اقسام غير الغافل و
اكثر كلمات هذه الطائفة فارق بين المطابق وغيره ويظهر من بعضهم صحة غير المطابق في الجملة ايضا ودليل
الاولين وجوه منها وجوب الاخذ على احد الطريقين فيتركه محرم ويقتضي وجوب الاخذ تارة بعض الاخبار المتقدمة
واخرى بقاء التكليف وسد باب العلم واصالة حرمة العمل الظني الا ما خرج ولم يخرج الا ظن المجتهد او المقلد للمجتهد
الحي والجواب اما عن الاخبار فبما عرفت من الجانبين(?) واما عن الدليل الاخير فيجري(?) ما ذكرنا ايضا ببطلان التكليف بما
لا يطاق والظواهر الدالة على العقاب والتكليف عن لا يعلم ومنها ان شغل ذمة المكلف يقيني يتوقف براءته على اليقين
وهو لا يحصل الا بالاجتهاد او تقليد المجتهد الحي وجوابه منع اشتغال ذمة الغافل باقسامه ومنها ان الاطاعة للتكليف
واجبة وهي لا تحصل الا بالاتيان بالمامور به وليس هو الا ما امر به الشارع او من ثبت حجية قوله وجوابه ظاهر مما مر
وكذا جواب ما يقال ايضا واما الاخرون فهم ايضا استدلوا بوجوه منها صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة
الى النساء والاطفال في اوائل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة الوسائط فان معرفة العدالة لا تحصل
غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم بعد ما حصلوا شيئا وليس يعلمون العمل بالشياع بل ولا بالعدلين ولا بالعلم
وتحقيقهم كل ذلك بالدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليه قبل البلوغ قال بعض الاخباريين ان جماعة من النسوان
والفقراء وسكان القرى والصحارى ومن في طبقتهم لو كلفوا باحد الطريقين لزم منه التكليف بما لا يطاق فعموم الخطاب هنا
الحكم مشكل ويجمع الله ما كانوا يأخذون من الجهال بامثال ذلك وجوابه انه ان اريد بذلك الغافل الغير المتفطن او
العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو الغالب في المذكورين فهو كذلك وان اريد الاعم فلا واي صعوبة في معرفة الواجبات
فان اكثر من ذكر قابلون للكمالات وصنايع دقيقة وادون بحيث يحصلون حيث ويبلغون غايتها ويتفطنون لدقائقها
وللحيل في معيشتهم بما يفوقون في الادبيات ويتفطنون التلال والزهاد وكلفة الناس صعبة
عن اخذ الواجبات عن المجتهد او واسطته او كتابه فهل يكون تركه الا تشاغلا عن تقصيرهم ومسامحتهم في امر الدين
واما العلم كيف يعرفون المجتهد والعدالة فهو لو فرض لا يسقط اتباع التقليد لامر خصوص هؤلاء وقد مر فيما
ما ذكر بعضهم وهو الفارق بين المطابق وغيره ومعرفة المامور به هو نفس العبادة وكيفها ماخوذة من الامارات(?)

او المجتهد غير داخل في حقيقته فاذا حصل تحصيل الامتثال فان كل ما امر به فانما هو لحصول الكمال به في النفس فاذا فعل او ترك
على النحو الواقعي فقد حصل للنفس كمالها ولا يقدح كون المخبر ممن لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا لان ثمرة العبادة هي القرب من الله
وهي يحصل بقصد القرب فيلزم الامتثال وحصول الكمال مع عدم المطابقة ايضا مع اعتقادها لانا نقول ان كل فعل ليس مما يحصل
الكمال الذي يجوز ان يكون لخصوص ما قرره الشارع مدخلا في التكميل وان لم يبلغه عقولنا فنفعل الظهر حسن لكمال لا يحصل به
الكمال وان اعتقد الصحة وقصد التقرب والا لزم الترجيح بلا مرجح وذلك كما في تركيب طب الابدان الادوية للامراض بحيث
لو زيد او نقص لا يؤثر الاثر المطلوب والجواب لا دليل على ان الشارع امر بشرط ان يكون ماخوذا من الامام او المجتهد لا غير غاية الامر
ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركه اثما لاجله وترك الخارج لا يضر بالامتثال وهو ايضا
ان هذا العامل المطابق الاخذ من غير اهله ان كان بحيث يجوز عدم كونه مامورا به اما لاجل احتمال عدم المطابقة او لاجل
احتمال كون الاخذ من الاهل جزء العمل او شرطا له فكيف امتثل مع [illegible] على قصد المتوقف على العلم بكون الفعل هو المامور
به ويدل عليه ايضا قوله انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بالنية واذا لم يمتثل استحق العقاب وان لم يحتمل ذلك فلا استغراب في النسبة
الى المطابق وغيره لان التكليف بالحال يقتضي تكليفا بما لا يطاق وايضا اذا امكن ان يكون لخصوصية ما قرره الشارع مدخل لم يبلغ
اليه عقولنا فيمكن ان يكون لخصوصية الاخذ من الامام او المجتهد مدخلية لم يبلغ اليها عقولنا قلنا لا دليل على ذلك قلنا
الجواز كاف مع ان الدليل موجود فان الاخبار مصرحة به كما في رواية الصيقل حيث صرح بعدم قبول العمل بلا معرفة [illegible]
عدم القبول لازم لعدم الاجزاء والروايات المتقدمة المصرحة بانه لا خير في العبادة بلا تفقه وتفقه ولو كان ممتثلا لكان
فيه خير البتة مع ان ما ذكره من تقيد الشارع عن غير المطابق بالتشبيه بالادوية يستلزم عدم امتثال العمل المجتهدين
المخالفين والجاهل المقلد لهما ايضا اذ ما قرره الشارع ليس الا واحدا بل هو يحتمل في حقهما معا وفي حق جميع المجتهدين والمقلدين
فان قلت حكم الشارع في حقهم مؤدى اجتهادهم قلت وهل هذا الا البطلان التكليف بما لا يطاق وهل دليل عليه سواه
وهذا بعينه جار في الغافل الآتي بغير المطابق فالفرق تحكم ومنها اخبار وضع الكلفة والعقاب عن الاعلم وقد عرفت الجواب
عنها ومنها بعض الروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك يتمرغ الحمار
افلا صنعت كذا فعل التيمم حيث يدل على انه لو فعل كذا كان مجزيا مع انه لم يكن عالما به وما ورد في حكاية براء بن معرور
حين تطهر بالماء قبل اخذه من النبي وصار هيئا مدحه وهكذا وورد عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر ع رجلان
من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرأ من امير المؤمنين فتبرأ واحد منهما وابى الاخر فخلي سبيل الذي تبرأ وقتل الاخر فقال
اما الذي تبرأ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرأ فرجل تعجل الى الجنة حيث ظنا ان الذي لم يتبرأ كان جاهلا
بوجوب التقية ومع ذلك دخل الجنة والجواب اما عن حكاية عمار فلان المراد انه لم ما سئلت حتى تفعل كذا لا انه لم ما فعلت
كذا للباهنة وطلاق التوبيخ على ترك ما لم يعلم مع ان الشايع في العرف المتبادر من امثال هذه الالفاظ انما يستعمل
في مقام التعليم والبيان ما هو حقيق ان يفعل واما عن حكاية براء فان التطهر بالماء بالذات حسن وليس عبادة
حتى يحتاج الى النية فمدحه انما هو من هذه الجهة لا من حيث انه اتى بالحسن شرعا واما عن خبر ابن عطا فان [illegible]
من لم يتبرأ الجنة يحتمل ان يكون لغفلته عن وجوب التقية هذا ثم انا قلنا انه على ما ذكرته من عدم عقاب الغافل [illegible]
مامورا بما علم حكم الله فهل لا يجب تعليمه وارشاده على العلماء والطلوع على غفلته او يجب فان قلت بالاول لم [illegible]

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بالنسبة الى المقصر وان قلت بالثاني فكيف يامر العالم الغافل بما هو مامور به [illegible]
الدليل عليه مع انه لم يفعل منكرا بل اتى بما امر حكمه قلنا نقول بالثاني والواجب على العالم اولا التعليم والارشاد
ثم الامر بترك ما كان عليه حيث ان بعد الارشاد لا يكون غافلا ولو قال له اولا افعل كذا او لا تفعل كذا فهو
ايضا متضمن التعليم وهو المقصود بالذات فيه والدليل على ذلك الاجماع القطعي بل الضرورة اولا ودل النبوي والائمة
على الله عز شانه ثانيا والاخبار الدالة على وجوب تعليم الجهال وبذل العلم وما في هذا المعنى ثالثا **واما المقام الثاني**
اعني الصحة والبطلان فالمشهور على صحة عبادة شيء من الاقسام المتقدمة سوى المحتاط وخالف فيه طائفة من الاصحاب
كالمولى الاردبيلي والسيد الصدر وبعض الاخباريين فحكموا بالصحة مع المطابقة لفتوى المجتهد الحي وهو ما ادعم من الواقع و
بالبطلان مع عدمها مطلقا وهو اختيار والدي العلامة طاب ثراه في بعض الاخير وخالفه في المستند الصحة في افراد الغافل بالجملة
المتقدم مطلقا وذهب بعض الى صحة عبادة الغافل مطلقا طابق الواقع او لا وعدم صحة عبادة غيره من الاقسام المتقدمة
عدا المحتاط سواء طابقت الواقع او لا وهو الحق اما صحة عبادة الغافل مطلقا فلانك قد عرفت ان الصحة هي موافقة
المامور به وان المراد من المامور به هو المامور به باعتقاد المكلف وبظنه الثابت حجيته وان لم يكن مطابقا
للواقع وهذا الغافل قد اتى بالمامور به كذلك فيكون ما فعله صحيحا ويتعين باخر الصحة هي موافقة المامور به
هو ما اعتقده المكلف مامورا به لبطلان التكليف بما لا يطاق ولما عرفت في مباحث الحسن والقبح من انه
اذا اعتقد احد بوجوب شيء عليه بحيث لم يخطر خلافه بالذهن وجب عليه ولان ما يدل على تكليف المجتهد بمقتضى
اجتهاده جار في حق ذلك ايضا والغرض انه قد اتى موافقا لما اعتقده فيكون صحيحا واما ما سبق من الاخبار
الدالة على انه لا خير في عبادة لا علم فيها ولا يقبلها الله سبحانه فلا يضر هنا اما الاول فمع عدم حصول
العلم والفهم والفقه والمعرفة هنا حيث ان المراد منها ليس المطابق للواقع والا لجرى في المجتهد ايضا او
لاحتمال انها خطابات لمن يصلح للتكليف بها قطعا وما نحن فيه لغفلته غير صالح واما بطلان عبادة غير الغافل
مع عدم المطابقة فظاهر جدا لما عرفت فلعدم كون ما اتى به مامورا به او لعدم كونه تمام المامور به اما وجه عدم
كونه المامور به لانه لا يكون الاخير او لا اقل من وجه خير فيه ولا خير فيما اتى به اصلا لدلالة الاخبار المتقدمة
واما وجه عدم كونه تمام المامور به فاما لان نية التقرب وقصد الامتثال جزء المامور به بالاجماع والاخبار ومثل ذلك
الشخص لا يتاتى منه هذه النية واما لان المعرفة جزء كما يدل عليه بعض الروايات المتقدمة والفرض عدم تحصيله
المعرفة بل رواية الصيقل يدل بنفسها على عدم الصحة لان نفي القبول يستلزم نفي الصحة وبما ذكرنا يظهر الجواب عن
استدلاله على الصحة مع المطابقة من كونها موافقة للمامور به والنهي يتعلق بالخارج **واما المقام الثالث**
وهو القضاء وعدمه فهو من مسائل الفروع وتحقيق الكلام فيه انا ان قلنا بان القضاء تابع للاداء فلا اشكال
في لزوم القضاء في جميع صور البطلان ولا في عدمه في جميع صور الصحة بملاحظة ما ذكرنا في بحثه من ان الامر يقتضي
الاجزاء وان قلنا بان القضاء بامر جديد كما هو الحق فاللازم ملاحظة خصوص المقامات فكلما لم يثبت فيه دليل
على اصل القضاء فيعمل بمقتضى الاصل وما كان فيه دليل عليه فان دل على وجوبه بمجرد عدم الاتيان بالمامور به
لم يجزه او شرطه او بطلان الفعل فيحكم بالقضاء في جميع صور البطلان وان دل على وجوبه بمجرد عدم الاتيان بالفعل

معين ولو لم يكن واجبا على شخص يحكم بالقضاء في جميع الصور وهكذا وبالجملة اللازم ملاحظة الدليل وليس تحقيقه من
شان الاصل هذا حكم القضاء واما الاعادة والاتيان بالفعل في الوقت فالظاهر وجوبها مطلقا لان المفروض حصول
العلم له في الوقت ودخوله تحت عنوان العالم او موضوع الحكم وانتفاء المانع الذي هو الجهل فثبت له جميع احكامه مع
امكان اتيانه به وكما يأتي في ذلك ثبوت احكام الجاهل له حين جهله ودخوله تحت عنوان الجاهل والحاصل ان
اللازم عدم توجه الخطاب المتوقف على العلم اليه حين جهله بل توجه خطاب اخر اليه وعدم توجه خطاب الصلاة في الآن
لا يمنع من توجه الخطاب اليه بعد حصول العلم وامكان الاتيان بالمأمور به لبقاء وقته والتوجيه من مقتضى الاصل
ولذلك حكم جماعة منهم صاحب المدارك بوجوب الاعادة في الوقت على المصلي مع النجاسة جهلا بالحكم وان كان فيما
ذكره فيه لاجل ذلك محل مناقشة وذلك لان ما ذكرنا في وجوب الاعادة انما يتم اذا كان هناك خطاب لفظي
متعلق بالعالم الاخر بموضوع اخر شامل مطلقا بفعل مخصوص اما لو لم يكن كذلك بل ثبت بالاجماع مثلا وجوب فعل على
العالم ووقع الخلاف في العالم في اثناء الوقت بعد جهله اولا بمقتضى تكليفه حال الجهل فلا يتم ما ذكر كما لا يخفى
وكذا اذا كان التكليف ثابتا بالخطاب اللفظي لكن لا يعلم شموله لمثل ذلك الشخص واللازم التحري في كل
مورد من الفروع بخصوصه هذا بحسب الظاهر والتحقيق الشامل للخاطي والجاهل ولم يخفيان او غفلة ان يقال ان المكلف
اما خاطئ او جاهل وعلى التقديرين اما يكون خطأه او جهله متعلقا باصل العبادة او جزئها او شرطها وعلى التقادير اما
يكون متعلقا بالحكم او الموضوع فالاول وهو الخاطئ في حكم العبادة كما اذا ظن عدم وجوب صلاة الظهر على الخائف وظهر
خطاؤه في الوقت فوجوب الفعل عليه ظاهر والثاني وهو الجاهل بحكم العبادة كمن لم يعلم وجوبها لغفلته فالوجوب عليه
ثم والثالث وهو الخاطئ في حكم الجزء او الشرط كمن ظن عدم وجوب السورة فصلى ثم تبين خلافه في الوقت فان كان
في المورد امر بالمقيد بالجزء او الشرط شامل لذلك الشخص مع هذه الحال يجب عليه الفعل ثانيا والا فلا لان مقتضاه حينئذ
الجزء على من وجب عليه الكل والاصل عدم وجوبه على هذا الشخص الا لما اذا اعتبر ما يعد الصلاة على شرط فصلى مع السورة
الوقت اذ يجب عليه الفعل ثانيا لشمول الامر له وعدم الدليل على التقييد بمن لم يصل اولا والاجزاء عن الامر الاول لا ينافي
وجوب الاعادة لان هناك امرين مطلق ومقيد ولا اجماع على اتحادهما انما هو في غير ذلك الشخص والثاني كان يعلم على
مثل السورة واجبة في الصلاة فان معناه وجوبها على من يجب عليه الصلاة ووجوبها عليه غير معلوم … بيتم صيرورة المطلق
ح مقيدا فيظهر انه … صلى مع السورة وهو شامل لذلك الشخص لمنع تقييد المطلق لان وجوب القيد كما مر في حمل المطلق
والمقيد ما المطلق امر بالمهية … دليل التقييد وجوب القيد لا مطلقا بل على من وجب عليه المهية ووجوبها
عليه غير ثابت فان قلت يفهم من دليل القيد وجوب المهية مع القيد وبانضمامه الى الامر المطلق يصير امرا اخر شاملا لهذا
الشخص قلت لا نسلم بل المفهوم مجرد وجوب القيد حين وجوب المهية ولو كان دليل القيد والاصل الاجماع يكون عدم
الوجوب اظهر والرابع وهو الجاهل بحكم الجزء او الشرط كمن لم يعلم وجوب السورة فهو كالسابق ايضا والخامس وهو
الخاطئ في موضوع العبادة كمن ظن صلاة الظهر … هذه الهيئة واتى بها وظهر له الحال في الوقت
فيجب عليه الفعل لشمول اطلاق دليل وجوب الصلاة له وامكان الامتثال الا ان يكون في الدليل الاجماع
فان قلت اتى بما ظن انه الصلاة فقد اتى بما امر به لتعيينه بظنه والاتيان يقتضي الاجزاء قلت الاجزاء

عن المأمور به بذلك الامر والمتحصل له بعد الفهم امر اخر فانه يفهم في الوقت ان الشارع قال افعل هذه الهيئة
وهو شامل له فيجب عليه وقد قدم سابقا ان هذا الفهم جعل الامر الاول امرا عدا السابق فان قيل … صلى
افعالها على انه صلاة وقد اتى بها … بل … هذه الهيئة ان علمنا انها صلاة والسادس وهو الجاهل
بموضوع العبادة فكما تقدم ايضا والسابع وهو الخاطئ في موضوع الجزء او الشرط فان اخطأ في معنى … كمن ظن ان
المراد بالمغرب الغروب فصلى ثم تبين له في الوقت انه زوال الحمرة فالظاهر وجوب الفعل ثانيا كما مر في سابقه ان كان دليل
الجزء او الشرط موجبا للتقييد كما مر في الرابع وان اخطأ في مصداقه كمن ظن زوال الحمرة قبل حصوله فالاصل عدم وجوب
الفعل ثانيا اذ ليس هناك الا امر واحد هو الصلاة حين العلم بالزوال وقد امتثلها والثامن وهو الجاهل بموضوع الجزء
او الشرط كمن صلى حين سقوط الحمرة مع جهله بانه محل الوقت او بعد الزوال غير ملتفت الى الخلاف مع جهله بزوال
الحمرة وعدمه وعلمه بان الوقت زوال الحمرة ملتفت الى احتمال العدم فالاصل في الجميع وجوب الفعل ثانيا لتعلق الامر
وامكان الامتثال واما حصر ما اتى به في المقتضي للاجزاء عن ذلك الامر بل هو امر اخر تعلق به لبطلان الفعل وهذا
امر صادر من لسان الشرع ثم لا فرق فيما ذكرنا في الخاطئ من وجوب الاعادة في بعض اقسامه بين ما اذا كان تبين
خطائه بالعلم بالواقع او بالاجتهاد لان الدليل فيهما واحد وقال المحقق الشيخ علي في بحث القبلة من شرح القواعد بعدم الوجوب
في الثاني لامكان كون الخطأ في الاجتهاد الثاني وهو ضعيف لان دليل الوجوب كان مبيحا باجتهاده ومعرفته حكمه في
حقه ظاهرا ثم لو صادف عبادة بعض الجهال الواقع فلا يجب عليه الاعادة مطلقا لاصالة عدم اشتراط العلم بالعبادة
الا ان يكون مع خطاء الجهل بقادح مع التقصير الموجب لعدم قصد القربة بالعبادة **واما المقام الرابع** وهو الكلام في
المعاملات … والمراد بها هنا افعال جعلها الشارع سببا او شرطا او مانعا لشيء سواء كان من العقود
او الايقاعات او مثل التطهير والتغيير واشباهها فلم يتعرض لا لكيفيتها ثم قال السيد الصدر واما الاحكام الفرعية
منها كجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا فالظاهر عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد وعدم على انها ما جعلها
الشارع سببا او شرطا او مانعا لا يكون في صحتها وفسادها مطابقة للواقع انتهى والتحقيق في المقام تقديم مقدمة هي الاولى
مما لا شك فيه انه لا تكليف فوق العلم والاعتقاد … لو اعتقد احد … على خلاف … عليه
في حقه اعتقد حلية الزوجة بعقد باطل وانها تحل عليه ما دام كذلك كما تحل الاجنبية باعتقاد انها زوجته ومن اعتقد
بطلان عقد صحيح يحرم عليه المعقودة به ما دام كذلك كما يحرم الزوجة باعتقاد انها اجنبية وهذا ظاهر والثانية ان
العقود والايقاعات بل كل ما جعله الشارع سببا او شرطا او مانعا مما وقع فيه الخلاف لها حقائق نفس امرية واقعية
هي ما وضعها الشارع اولا وحقائق ظاهرية وهي ما ظنه المجتهد انه ما وضعه الشارع وهي قد يطابق الواقعية
وقد يخالفها ولما لم يكن لنا سبيل الى الحقائق الواقعية ولا تكليف فوق الوسع فالسبب والشرط والمانع
ان لنا هي هذه الحقائق الظاهرية ومن البديهيات التي انعقد الاجماع عليها بل الضرورة ان ترتب
الاثار على هذه الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة الى الاشخاص فقد يترتب الاثر بالنسبة الى شخص ولا يترتب
عليه بالنسبة الى اخر كما ان ملاقاة النجاسة سبب لنجاسة الماء القليل عند القائل بها وليست سببا عند اخر
ولاتنان ان القليل الملاقي نجس للاول طاهر للثاني وكذا قطع الحلقوم فقط سبب لحلية الذبيحة بالنسبة

الى مجتهد دون آخر وكذا ايقاع العقد بالفارسية مثلا سبب للانتقال عند مجتهد دون آخر ولم يقل احد
بان كل ما هو سبب عند مجتهد في نظره او شرط مجعول يكون كذلك عند كل الناس بل مقتضى الاصل فيه
العدم فلا يترتب الاثر الا فيما دل الدليل عليه وهو في حق من ظنه كذلك خاصة ومن هنا ظهر ان ترتب
الاثار على العقود الظاهرية واشباهها ليس من اللوازم الواقعية التي لا يتخلف عنها البتة نعم القدر
الثابت من اللوازم لها بالنسبة الى المجتهد بعلمها كذلك او مقلده ولذا يبنى على الصحة في حقهما ويترتب عليها
الاثار بالنسبة اليهما بل بالنسبة الى مجتهد آخر اذا وقع عن المجتهد الاول او مقلده وكان اثره مترتبا
على ترتب الاثار بالنسبة الى المجتهد الاول ومقلده كالرجوع مثلا واما ترتب الاثار بالنسبة الى كل مجتهد
مقلد فكلا اذ لم يقل احد بان المجتهد الذي لا يكتفي بالفارسية في العقد اذا اتى بها يترتب عليها الاثر بالنسبة
اليه اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الحق ان غير المجتهد والمقلد في المعاملات على ثلثة اقسام لانه
اما غافل غير متفطن باحتمال الصحة وما الذي بل اصلا او غير غافل بل تارك للتقليد مسامحة وهو ايضا على قسمين
لان ما صدر عنه من المعاملة اما موافق او مخالف للحكم القطعي الصادر من الشارع او ليس كذلك اي ليس
حكم الشارع في خصوص هذه المعاملة معلوما عليه بل يستخرج الحكم بالادلة الشرعية الظنية فان كان
الاول فحكمه حكم المجتهد او مقلده لانه لكونه غافلا ومعتقدا بترتب الاثر عليه ولا تكليف في حقه
باعتقاده كتعبد المجتهد بظنه والمقلد بفتوى مجتهده ففي حال الغفلة يكون حكمه ما اعتقده واذا
انتبه فان وافق قول من يقلده اعتقاده مضى والا يكون كالمجتهد المتبدل رأيه او المقلد لم يقلد لانه
حكم مستند في باب الاجتهاد والتقليد الى الدليل ولا فرق فيه بين ما اذا كان معتقده مطابقا
لاحد الاقوال في المسئلة او لم يطابق شيئا لاتحاد المأخذ الا ان الاجماع هنا اوجب وجوب الارشاد
وعدم استدامة الاثر لو كان مخالفا للقطعي من الشارع وان كان الثاني اي محتملا خلافه فاما ان يعلم
وعدم ترتب الاثر على معاملته ومع ذلك ان فعلها من غير سؤال عن اهله وكان ذلك موافقا للقطعي من
الشارع او مخالفا له فيترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب مع المخالفة بعض الحكم في حقه ما قطع به من
الشارع في هذه المعاملة اذ المفروض انه ثبت من الشرع قطعا انتقال المعاملة الفلانية سببا للاثر الفلاني
وليس هنا اعتقاد مناط التكليف والتعبد بخلافه حتى يتعبد به ولا دليل على التقييد في شأنه بعلم واعتقاد
فيترتب عليه الاثر في حقه وان احتمل خلافه او ظنه ولا يضر ذلك الاحتمال او الظن لكونه مأمورا بالسؤال
والفحص كما ان من يعتقد حلية الخمر مع احتمال خلافه محرم عليه الخمر وان لم يسئل لانه مأمور بالسؤال وان
كان الثالث فالحق عدم ترتب الاثر عليه في حقه ما دام باقيا على التقليد بل وجود المعاملة كعدمها
سواء طابقت احد الاقوال ام لا اذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل انما هو الظنون
المجتهدين فيترتب الاثر عليها انما هو باعتبار حجيتها على المجتهد ومقلده والمفروض انه ليس مجتهدا ولا
مقلدا فما الدليل على ترتب الاثر عليها في حقه ثم ان قلد بعد صدور المعاملة احد المجتهدين فان قلد
من يقول بفسادها وعدم ترتب الاثر عليها فلا اشكال في عدم ترتب الاثر وان قلد من يقول بترتب

الاثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في مسئلة نقض الفتوى بالمعنى الثالث فيقال ان ما لم يختص اثره
بمعين او معينين كالنجاسة والطهارة والحلية واشباهها يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من
البول مرة بدون تقليد لا يحكم بالطهارة في حقه ما دام انه غير مقلد ولو قلد بعد من يقول بكفاية
المرة يكون هذا الثوب طاهرا في حقه لان الغسل المذكور صار سببا للطهارة في حق كل من يقول بكفاية المرة
ومقلده ودخل هذا الشخص من هذا العنوان ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل ايضا كما مر تحقيقه
في حقه وما لا يمكن فيه اثره الا لمعين او معينين كالعقود والايقاعات واسباب شغل الذمة واشباهها
فلا يترتب عليها الاثر اذ اثار هذه الامور لا بد وان يتعلق بمعين اذ لا معنى لسببية عقد مخصوص صادر
عن شخص معين على زوجة معينة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد او من يقلده وهذا الشخص
المعين هو الذي يسبب هذا العقد بتقليد من يرى جوازه وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب
في حقه الاثر كما مر وانما بعد وان دخل في مقلديه ولكن لا يفيد ترتب الاثر في حقه لان الظنون المجتهد
سببية هذا العقد متصلا بصدوره للاثر ولم يصر هذا سببا كذلك واما ان السببية المنفصلة فليس
عليها دليل اذ ليس من ظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد مثل اجازة المالك كاشفا
في المعاملات الفضولية هذا مع ان عدم ترتب الاثر في حالة الغفلة ضد الاثر كان متحققا قبل الدخول
في التقليد فيجب استصحابه ثم ان بعض من عاصرناه قال ما حاصله ان الغافل الجاهل اذا اعتقد ان حكم
الله في حقه صحة العقد فالظاهر ترتب الاثار وصحته والظاهر كونه باطلا وان لم يكن خارجا عن الاقوال
المحققة في المسئلة من مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فاذا كان موافقا لاحد الاقوال او لم يكن
موافقا لقول اصلا كيف ومقال زوجة الغير لاعتقاده انها زوجته مكتسب لا يحل من جرت عليها الصيغة بدون الاعتقاد
وقياسه على نقض المخالف القاطع من فتوى المجتهد غلط لما عرفت من ان نقضها انما هو لكشفه عن تقصيره ولذا
لا ينقض لو علم عدم التقصير كما مر ولا تقصير هنا وحصول الاجماع المركب على انه ليس ما وضعه الشارع قطعا لا يفيد في حقه
اذ تعبد كل احد باعتقاده وهو في حقه ثم ذلك الاجماع هنا بل الاخبار على النقض بعد التقصير ووجوب الارشاد
قبله وهو مع ان للمعاملات ذوات اطلاق جدا اذ كلها مدخلية الجهل او العلم فلم يترتب الاثر على ما اخذه المجتهد سببا في
حقه ولا يترتب عليه في حق مجتهد آخر لم يظنه كذلك فان الذي قرره الشارع ليس الا امرا واحدا فكيف صار سببا في
حق شخص وغير سبب في حق آخر واذا لاقى ثوب المجتهد القائل بنجاسة الخمر خمرا وثوب القائل بطهارته لما اخذ فهل يحكم بالنجاسة
في حق الثاني والنجاسة في حق الاول ام لا الثاني غلط بالضرورة والاول يوجب مدخلية العلم والجهل وان اراد ان
لا مدخلية في الوضع الواقعي من الشارع في العبادات ايضا كذلك ثم قال الحق ان حكم غير الغافل من تارك التقليد حكم
ما لخصناه ان بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال ففيه الاشكال ويمكن توجيه عدم
جواز النقض للمجتهد المخالف له بانه ان كان لانه مخالف له وبظنه انه ليس بسبب فلا بد من القول بجواز النقض فيما
لو قلد المجتهد الاخر ايضا وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا وهو فاسد
لان الحكم الوضعي لا مدخلية للعلم والجهل في ترتب الاثار عليه اقول لا اشكال ان سبب ترتب الاثر في الاجتهاديات ليس

قوله [illegible] نقض الفتوى
[illegible] العلم والجهل [illegible]
[illegible]

القطع بكونه هو الامر الواحد الواقعي الذي قرره الشارع والا لم يترتب الاثر على المعاملتين المختلفتين باختلاف الاجتهاد
وايضا كيف يحصل القطع بان هذا هو ما قرره الشارع وليس هو الموافقة للدليل وقول مجتهده مطلقا والا لترتب الاثر على
جميع المعاملات بالنسبة الى الكل وانتفت فائدة الاجتهاد فيها فيحل الزوجة المرتضعة بعشر رضعات لمجتهد يرى حرمتها
ويكون غسل النجاسة مرة كافيا لمن يرى وجوب غسله مرتين مع انه يحكم بنجاسته ومع ان الاصل عدم ترتب هذه الآثار بالنسبة
الى المجتهد المخالف والعقد الذي ثبت صحة ترتبها بالنسبة الى مجتهد ما او مقلده فلا بد وان يكون الشيء الاخر مدخلية
في الترتب ايضا فلا بد للناس من تحصيله ولا فالاكتفاء بالعقد الثابت ولم يثبت ازيد من الترتب على ما صدر بالاجتهاد او التقليد
بمجرد الموافقة لاحد الاقوال ان كان كافيا فلم لا يترتب الاثر لو صدرت تلك المعاملة من المجتهد الذي لا يرى ترتب الاثر
او من مقلده واما قوله جاز النقض ان كان لانه خالف العقد الخ قلنا نختار الثاني ونقول انه لاجل انه لم يتبع مجتهدا
حيث ان الاصل في المعاملة الفساد خرج ما اتبع فيه المجتهد وما قطع بانه قرره الشارع بالاجماع فيبقى الباقي ويجب النقض
مع المعتقد ايضا بشرط العلم بعدم التقليد وعدم كفاية التراضي في المعاملة او وقوع التنازع او كونه واي مفسدة
في ذلك وما يترتب الى من عدم نقض اكثر المعاملات هو اما للعلم بالتقليد او الحمل على الصحة او عدم التنازع او كون
المسئلة مما فيه ضرورة فان قلت يلزم الفساد في امور الفروج والنسل وامثالها قلنا المتعاملين الغير المجتهدين
او المقلدين ان كانا غافلين فقد ذكرنا ثبوت الاثار لها حال الغفلة والا فيدا بك نحكم ببطلان عباداتهم من
صلاتهم وصيامهم وحجهم وخمسهم وزكوتهم وبيعهم وعتقهم ووضوئهم بل ببطلان عقائدهم كما مر حجته
وبكونهم عاصيين من جميع هذه الوجوه فقل ببطلان معاملتهم ايضا ولا تخف ومحصل الحكم الوضعي لا مدخلية
للعلم والجهل في ترتب الاثار عليه قلنا قد عرفت ما فيه وان لهما المدخلية سلمنا عدم مدخليتهما ولكن يحتاج
الى ثبوت كونه حكما وضعيا والعقد الثابت كونه كذلك للمجتهد ومقلده والاصل عدم الوضع ثم قال فلو نسج
احد ابنته باحد مع علمه بحصول عشر رضعات مع انه سمع الخلاف فيه ولم يتبع العلم به ولم اخرا وسمع المجتهد
الذي رايه موافق لذلك فلا يجب نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما اقول علمنا
انه نكاح وبيع ولكن كلامنا في انه هل يترتب الاثر على كل نكاح وبيع ام لا فان الدليل في الاكثر الاجماع
والقدر المسلم منه انما هو فيما اذا صدر العمل من المجتهد او مقلده بل لو كان دليل اخر ايضا فان كان من القطعيات
التي تخرج المسئلة عن الاجتهاديات فلا كلام فيه والا فغايته ما يمكن ان يكون نص صريح كخبر صحيح ان كل نكاح مثلا
يوجب اباحة البضع فيقول ان الاصل عدم الترتب ومن اين ثبت ترتب الاثر بمجرد هذا الخبر الظني دلالة وسندا
فان قلت ظاهر ان المفروض ثبوت حجية هذا الظن قلنا نعم ولكن في حق هذا المجتهد ومقلده ومن تبعه لم يحصل
غاية ما ثبت من هذا الخبر الظني يترتب اباحة البضع على كل نكاح الذي منه هذا الفرد ولم يثبت ترتب الاباحة
بمجرد هذا الظن الا في حق من يجب عليه العمل بهذا الظن اذا اصدر النكاح حال وجوبه ولم يثبت ذلك الا في حق هذا
المجتهد ومن قلده ثم قال فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والعقد الثابت هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او التقليد
واما المنفرد المباح فلم يعلم دخوله معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي ترتب الاصل
والحكم الوضعي تابع للاصل اذا اثبت وضعه ومن اين ثبت وضع ما ظنه مجتهد وضعا لغيره ولغير مقلده ثم قال

بنفسه رافع للاصل ترتبه من غير مدخلية للعلم والجهل اقول
نعم الدليل الشرعي يرفع ولكن ان الدليل الشرعي و
انما الحكم الوضعي

غاية

غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي اذ لو كان بسبب بعض شرائطه فيرد الكلام السابق ويقول ان
الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر او لاجل انه مخالف لراي هذا المجتهد واما لاجل انه لم يحصل عن
اجتهاد او تقليد والاول خلاف المفروض والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف له
ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايه ايضا اقول نختار الثالث وقوله
لا مدخلية له في الحكم الوضعي قلنا نعم في الوضعي القطعي دون الاجتهادي وقوله لجرى فيما وافق رايه ايضا قلنا نعم نجري
واي محذور في جريانه **فائدة ثانية** الاسباب الموجبات للحد والدية والقصاص مما اختلف فيه ليست تابعة للتقليد
الفاعل حتى انه لو صدر عنه واحد منها بتقليد مجتهد يقول بعدم كونه سببا وعليه ولو كان الاقل او العدم بل هي
اسباب لوجوب صدور الحكم عن الحاكم بمقتضى رايه بعد الرفع اليه وحكمه سبب لاشتغال ذمة الفاعل بما حكم
او هي مع الحكم سبب لاشتغال الذمة بالمحكوم عليه والواجب على الحاكم الحكم بمقتضى رايه اجماعا بل ضرورة
الثالثة اعلم ان من التارك للطريقين الذي لا يتمكن من الوصول الى المجتهد ولا الى واسطته وهو على
ثلثة اقسام الاول من لم يتمكن من الوصول اليه لبعد الطريق وعدم وجود الواسطة اليه او لحظر الغير عنه على التواتر
الثاني من لم يمكنه اخذ المسئلة عنه وان امكنه الوصول اليه لضيق وقت العبادة او عدم وفاء وقته بالفرضين
الثالث من كان في اثناء الصلوة مثلا وحصل له شك لم يعرف فيها ولم يعلم حكمه اما الاول فقد صرح والده
العلامة طاب ثراه بان حكمه الاحتياط وقال بعض مشايخنا انه يكفي فيه الاخذ بالاحتياط ولا يكتفي بتقليد الميت او الحي
وقيل يعمل بما يحصل له الظن من تقليد العلماء وان لم يحصل فالتخيير واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم عليه حجة بعد
اقول لا شك في ان مثل هذا الشخص لو عمل بالاحتياط الادني ما عليه ويحصل له البراءة وانما الكلام في انه
هل هو حكمه اولا وعلى الثاني هل يجب عليه العمل بظنه اذا امكن من تحصيل الظن من غير تقليد المجتهد كالظن الحاصل
من رؤية حديث او استحسان او تقليد العلماء او امثال ذلك او حكمه التخيير في جميع الموارد او العمل بمقتضى الاصل
في كل المواضع اذا امكن اما اصل العدم او الوجود اي الاستصحاب او العمل باصل البراءة في الجميع لا ريب في ان الحكم
بان حكمه الاحتياط يتوقف على دليل ولا دليل صالح لاثبات وجوبه وكذا الحكم بكونه متعبدا بظنه مع النهي عن العمل
بالظن واصالة عدم التعبد به وايجاب انسداد باب العلم للعمل بالظن ثم بكل ظن ثم والتمسك باصل البراءة
مطلقا حتى فيما علم فيه حكم اولا وكان الشك في انتقاضه مخالف لقاعدة عدم نقض اليقين بالشك فبقي
امران العمل بالاستصحاب والتخيير والتحقيق ان العمل اولا استصحاب العدم وفي الثاني باستصحاب الوجود
والدليل عليه ادلة الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشك والعمل بالتخيير في كل موضع علم وجود الحكم
وشك في المحكوم به اي التخيير فيما تردد فيه انه المحكوم به وذلك لان التردد اما بين امرين لا يتصور
لغيرهما عقلا او هنا امر اخر ايضا ولكنه يعلم انه ليس المحكوم به ويتعلق الحكم بالامر غيره فان كان الاول كما
اذا دخل وقت الصلوة وكان له ثوبان حرير ونجس وعلم ان الواجب اما تقديم الحرير او النجس او ترك
الصلوة عريانا فيقال انه مخير بين الصلوة لانه اما يقال ببقاء الحكم الوجوبي في حقه ولكنه لعدم تعيين
الواجب يرتفع التكليف بالتعيين فثبت التخيير او يقال انه لما كان الواجب امرا معينا في نفس الجنس

هما الاستصحاب في كل موضع ثبت وجوده ...
امثال ذلك وانتفاع ...
اصالة ... عدم ...

بارتفاع الفصل ولم يعلم حتم فصل التخيير بين احدهما فيرتفع الوجوب مطلقا فيكون مخيرا ايضا غاية
الامر اختلاف التخيير وان كان الثاني كما اذا علم عدم جواز الصلوة عريانا وتردد بين الحرير و
الخز فيقال انه مخير بين الصلوة فيهما ولا يمكن اجراء الاصل والحكم بجواز الصلوة عريانا ايضا لانه
غاية ما حصل هو التردد بين الحرير والخز والجابر لرفع ما علم للصلوة عريانا غير معلوم وفيه تعصب
ذلك وبقي الاولان ومقتضى بطلان الترجيح بلا مرجح التخيير بينهما فان قلت الجمع ممكن قلنا ان الجمع
كونه حكما او لا فيقوى الاستصحاب المذكور وان جوز فيكون هو ايضا احد افراد التخيير وتعيينه مخصوص
يحتاج الى دليل فان قلت ان هم الاشخاص المفروضين لذلك يتوقف على الاخذ من المجتهد والمفروض
عدم تمكنهم من الوصول اليه قلنا مع ان الاحتياط والتخيير ايضا كذلك ان هذا من باب وضع قاعدة كلية
لهم من المجتهد بحيث ان اخذ كل جزئي يحتاج الى المجتهد او واسطة غالبا بخلاف القاعدة الكلية
الواحدة فانها سهلة الوصول اليهم ولو فرض عدم تمكنهم من اخذها ايضا فلا حاجة للمجتهد الى البحث
عن حكمهم اصلا بل يعملون بما يعلمون ويكون لهم الجزم في البواقي والله سبحانه لا يواخذهم بما فعلوا
او تركوا مما لا يعلمون واما الثالث وهو الذي لا يتمكن من اخذ الواقعة خاصة من المجتهد وان تمكن
في غير تلك الواقعة فيها حكم غير المتمكن مطلقا في وجه ظاهر واما الثالث فلم يحضرني الآن كلام من الاصحاب
في حكمه ولا دليل دال على حكمه بخصوصه ومقتضى كون التكليف يقينا وبطلان التكليف بما لا يعلم والترجيح
بلا مرجح وكون الناس في سعة ما لم يعلم كونه مخيرا بين كل ما يحتمل عنده ان يكون حكمه

خاتمة

في التعادل والترجيح والتعادل عبارة عن كون الامارتين بحيث يتساوى في اعتقاد المجتهد لهما وبعبارة
اخرى بحيث لم يقترن مع احدهما ما يوجب تقويته على الاخرى في اثبات المدلول وهو جائز وخلاف الكرخي و
ابن حنبل فيه شاذ ومخالفتهما مخصوص بالامارات الشرعية والجواز الشرعي فلا يمنعان في غير الامارات الشرعية
ولا من الجواز العقلي ودليلهما ضعيف والترجيح في مصطلح الاصوليين يطلق تارة على فعل المجتهد واخرى على غير فعل
الاول وهو تقوية الفقيه احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها وعلى الثاني اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها

منهاج

قالوا لا تعارض بين القطعيين والقطعي والظني محال واستدلوا على الاول باستلزامه التناقض لان
القطعي ما ثبت منه وتحقق مدلوله قطعا فلو عارضه مثله يحصل القطع بتحقق مدلوله ايضا والمفروض تناقض المدلولين لا فرق
في ذلك بين كونهما متعارضين او بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه وعلى الثاني بان الظني لا يبقى مع القطعي فلا يمكن ان
يعارضه وبان الظن ينتفي عند قيام القطع اقول ان كان المراد بالقطعي ما ذكر فعدم جواز تعارضهما واضح واما ان كان المراد
ما كان دلالة قطعيا كما يظهر من تمثيلهم للقطعيين بالخبرين المتواترين والاجماعين القطعيين فقد يمكن لجواز صدور خبرين قطعا
لمصلحة فيهما او عدها قرائن او انعقاد الاجماع على حكم في زمان لاجل تقية وعلى خلافه في زمان آخر لما ما ذكرنا وعليه
الثاني في الاولى منها ان التعادل ومناط التعادل دون التعارض فان الخبرين اللذين اقترن احدهما بمرجح متعارضان
مع فقد التعادل وفي الثاني ان مناط التعارض بين الخبرين ايضا لا استحالة تعلق الظن بطرفي النقيض بل بما من شانه ان
يفيد الظن وان لم يفده بالفعل وذلك يتحقق في الظني المعارض للقطعي فالحق امكان تعارض القطعي والظني بل يمكن

[مناط الدلالة دون تعارض الظنين ... ليس الافادة بالفعل والا لزم عدم تحقق …]

القطعيين

القطعيين لهذا المعنى ايضا

منهاج

الامارتان اذا تعارضتا فاما يمكن الجمع بينهما بحيث يرتفع التعارض او لا وعلى
الثاني فاما يكون لاحدهما ترجيح على الآخر بوجه من الوجوه الآتية او يتساويان فان كان الاول فقالوا يتعين الجمع باعمال
كل منهما او احدهما الى ما يرفع التناقض بينهما وهو يكون تارة بحمل كل من الحكمين على محلين واخرى بدفع التناقض بين
الحكمين فالاول كحمل العام على الخاص في المطلقين وحمل كل من المتعارضين المتساويين على بعض افراد الموضوع وحمل كل
من المتعارضين الذين بينهما عموم من وجه على بعض افراد العام وابقاء الآخر على عمومه واما تخصيص كل منهما بالآخر
فهو ليس بجمع لاستلزامه الغاء طرد الثاني كحمل الامر المعارض بمجوز الترك على الاستحباب والنهي المعارض لمجوز الفعل على الكراهة
وامثالها واستدلوا عليه باولوية الجمع من الطرح والمراد من الاولوية هنا معناها التفضيل بل اللزوم المصادق فالمراد
انه اولى والاولى متعين لبطلان ترجيح المرجوح ثم اذا ثبت لزوم في مقام بيان حكم المتعارضين اللذين يمكن الجمع بينهما
ان الجمع اولى فمرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وصرح بذلك في مقام بيان
الحكم جمع من الاصحاب ثم استدلوا على اولوية الجمع بوجهين احدهما ما ذكره في تمهيد القواعد حيث قال في مقام التعليل
لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح بلا مرجح قيل ان تمهيد يقتضي
وجوب الجمع على ان الاصل في كل الاعمال لا حاجة الى قوله لاستحالة الترجيح بلا مرجح بل لا معنى محصل له في هذا المقام
لانهم يقولون بالجمع مع وجود المرجح ايضا اقول يمكن توجيهه اما بجعله تعليلا لكون الاصل في كل واحد منهما الاعمال
او الجمع بما امكن من غير اختصاص ببعض وجوه الجمع او لما يفهم من كلامه من وجوب الجمع بدون مجرد الجواز والاولوية ويمكن
توجيهه ايضا بان مراده انه اذا امكن العمل بكل منهما فالعمل بواحد وترك الآخر ترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان مرجح
الحكمين متساوية في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد دليل على حجية اخرى فضعف احدهما بالنسبة
الى الآخر لا يصير منشا الترك مدلوله سوى النكال وفيها ان مسئلة حجية الكتاب واخرى حجية الخبر الواحد فالعمل
احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على حجيته وفيه ان الترجيح بلا مرجح انما يكون فيما كان هنا ان لا
لو يمكن فعلهما معا فعل احدهما بلا مرجح اما لو كان امران وجب فعلهما ويمكن جمعهما فعل احدهما وترك الآخر ليس كان مما
رجح احدهما على الآخر فان من ترك صلوة الصبح وصلى المغرب مثلا لا يقال انه رجح صلوة المغرب فلا يقدح في مقام الاداء ولو كانت
ترك احدهما لم يجب صلوة المغرب وهذا ايضا يرجع الى لا بدية ترك احدهما ولا يجب الدلالة على البطلان وكيف كان فيرد على
الدليل انه لا مانع كون الاصل في الكل الاعمال فان ثبوته يتوقف على وجوب دليل على حجية كل جزء حتى كل من المتعارضين
ووجوده ثم بالوجود خلا يجب بعد العضو يجب اخراجهما او اخراج احدهما الا على التعيين وثانيا ان الاصل في الاعمال
هو اعمال كل منهما في تمام مدلوله واما الاصل في الاعمال في الجملة فغير ثابت قطعا خصوصا اذا كان الجمع بما
لا شاهد ولا قرينة وثانيها ان دلالة اللفظ على جزء مفهومه تابعة للدلالة على الكل وبعد انتفاء الدلالة على الكل اصلية فاذا
عملنا بكل واحد من وجه دون وجه تركنا العمل بالدلالة التابعية واذا عملنا باحدهما خاصة فقد تركنا العمل بالاصلية وبالكلية
او لم يعترض عليه بان العمل بكل واحد من وجه عمل بالتابعتين وباحدهما خاصة عمل بالاصلية والتابعية وبهذا
ورد بانه يكون اولى اذا كانتا من دليلين واما اذا كانتا من دليل والتابعتان من دليلين فلا فان فيه تعطيلا
لاحد اللفظين والتاويل اولى من التعطيل اقول ملا الاعتراض الى منع صغرى الدليل وتبديلها بصغرى اخرى

وضم كبرى اخرى لاثبات خلاف مطلوب المستدل والا لزم منع كبرى المعترض وبطلانها بكبرى اخرى غير كبرى
المستدل واثبت الظ هو اثباته بدليل اخر ولم يصحح دليل المستدل مع ان في دليله ايضا نظرا لتوقفه على ثبوت
الاولوية التي ادعاها وان لم يثبت التي ادعاها المعترض ايضا وفي الدليل الاول ايضا ان العمل بالتابعين ايضا
للاصليين معا وقد يقرر هذا الدليل بان لكل من الخبرين دلالتين اصلية وتابعية والاصل العمل بكل منهما فيهما ما
التعارض مانع منه فاما ان لا نعمل بشيء من الدلالات الاربع او نعمل ببعضها ولتعذر الضرورة تقدر بقدرها فيتعين الثاني وهو
اما يكون بالعمل بواحدة منها او اثنتين او ثلث ولدفع الضرورة بالاخيرتين يقينا وجب العمل بثلاث دلالات تابعتين
واصلية لا اصليتين وتابعية لعدم انفكاك تابعية كل عن اصلية فتعين العمل بهذه الثلث وهو يمكن بان نعمل بالبعض
من جميع الوجوه وبالاخر من بعضها وفيه ايضا ان ثبوت اصل الاعمال في كل منهما في مثل ذلك المقام ممنوع مع انه
كما يقتضي الاثبات الاولوية كل جمع لم يختص بالتخصيص والتقييد فيما اذا كان احد المتعارضين عاما او مطلقا والاخر خاصا
او مقيدا والحق ان الجمع بما امكن ليس في الحقيقة اعمالا للدليلين كما اشرنا اليه والتحقيق انه ان كان مرادهم من اولوية
الجمع بصرف احد الدليلين او كليهما عن الظ انه يجب التفحص عن القرائن اللفظية والحالية والمقامية وان
وجدت ما يقتضيها فلا ريب فيه ولا شك في لزومه وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلامهم ان مجرد الجمع يكفي
لاخراج احد الدليلين او كليهما عن الظ وتأويله وان لم يظهر الجمع قرينة فلا دليل عليه بل ربما يوجب طرح الدليل الشرعي
رأسا والاخذ بما لم يرد من الشارع كما فعل الشيخ في مسئلة الرد على الزوجة ومسئلة حضانة الولد بل الذي يظهر من
الاخبار خلاف ذلك فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار وتعارضها حكموا بالرجوع الى المرجحات لا بالجمع مع
امكان بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف حتى قالوا ان الاختلاف منا وربما يجيبون با
احدها ولم يتكلفوا الاختلاف ولم يامروا بالجمع ولو بتأويلات بعيدة ولم يكن ذلك طريقة لقدمائنا الى زمن
الشيخ وهو وان احدث ذلك الا انه كان لعلة وهو ما نقله بعض من الشيعة من جهة ما رأى من التناقض بين اخبار
الائمة فاراد بذلك دفع التناقض بانه غاية الامر انه اذا لم يحتمل التوجيه ويحتمل ان يكون هناك قرائن لم يصل
بين ظاهرها تناف وذهبت القرائن بالحوادث ولم يجعل كل جمع ذكره مفتى به ولذا يقول غالبا ويحتمل كذا والحكم
هو ترجيح اولا الحديث بالمرجحات ويعمل بالقوي به ثم يأتي بالمعارض الذي ليس بحجة وبما به يجمع يرجع الى الحجة والحاكم
امر لا شك في تحقق التعارض بين الاخبار فان لم يمكن الجمع بوجه فهو غير البحث وان امكن فان كان وجه الجمع مما
كان له شاهد وقرينة معتبرة من نفس المتعارضين او من احدهما او من دليل خارجي او يكون بحيث يتبادر الى الذهن
بمجرد ملاحظة المتعارضين انه مراد المعصوم وبالجملة كان وجه الجمع مما عليه قرينة لا بمحض اعتقاد ان الجمع اولى من
الطرح فلا شك في وجوب الجمع ولا ملاحة على اولوية الجمع ثم لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام دفع التناقض في
نفس الامر كما فعله الشيخ برهان لا يجعل حجة في حكم شرعي فائدة من الجمع الذي يحكم به العرف وطريقة
المحاورات حمل الامر المعارض بالرخص في الترك على الاستحباب والنهي المعارض بالرخص في الفعل على الكراهة فان ما يدل على
الرخصة في الفعل او الترك قرينة على ما ذكرنا في العرف والعجب من صاحب الحدائق من شيخنا والذي قدس سرهما انه لم يتفطن
ان ذلك من باب فهم العرف والقرينة وطعن كثيرا على المجتهدين بان تعارض الاخبار كيف صار دليلا للاستحباب مع

الامر المعارض

الامر المعارض بالنهي فحكم بعضهم بالجمع بحمل الاول على الاستحباب والثاني على الكراهة ولا يخفى انه لولا الدليل من
الخارج فلا دليل على ذلك بل يكون حكمهما حكم المتعارضين اللذين لا جامع بينهما منهاج اذا كان لاحد
المتعارضين الترجيح فيجب تقديمه والعمل به اجماعا وقد يحفظ وقد ينسب الى قوم القول بالتساقط او التخيير الا انه
محتجا بان زيادة الظن هو المرجح وهي غير معتبرة لانها لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة
اذ الوجه في اعتبار بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الاظهرية على الظاهر وهذا بعينه في الشهادات قائم والتالي
باطل بالاتفاق واجيب عنه بمنع بطلان التالي والاتفاق عليه حيث انه يعمل في الشهادات بالراجح بكثرة العدد والاعدلية
والاورعية سلمنا لكن نمنع الملازمة وعليه الوصف المذكور لجواز ان يكون العلة هي الرجحان الناشئ من الخصائص العقلية
وهو الثابت في الامارات دون الشهادات وفيه ان اعتبار بعض المرجحات في الشهادات ليس لاجل زيادة الظن بل
للدليل من الخارج واعتبار الصحابة مطلق زيادة الظن في ترجيح الامارات ثم مع ان مراد المستدل ان زيادة الظن لو
كانت معتبرة لكانت معتبرة في الشهادات مطلقا فلا ينافي اعتبارها في الجملة فيها ثم الاولى الذي يظهر من
دليل المستدل انه ينفي الرجوع الى الترجيح بالمرجحات الظنية التي اعتبرها جماعة وغيرهم لمطلق الترجيح
انه من العامة التي ثبت عندهم المرجحات المنصوصة او لاجل عدم علمهم الى عدم التعارض فيما ادعي الترجيح فيه
المرجحات الظنية خاصة دون المطلق وعلى هذا فيكون لمخالفته وجه ولم يكن مجمعية كما ياتي من نفي وجوب
المرجح المعتبر حجية لا الترجيح مع والا فلا شك في وجوب تقديم الراجح مع وجود المرجح الثابت اعتباره فالاولى
نفي المرجح واثبات اعتباره ولنقدم لبيان ذلك مقدمات الاولى اعلم ان القوم ذكروا مرجحات كثيرة بعضها
يختص بترجيح الخبرين المتعارضين وبعضها بترجيح سائر الادلة وبعضها مشترك ونحن من حصر الاول بالذكر لا
لانحصار تعارض الادلة الظنية عندنا في الاخبار كما قيل لمنع الانحصار فانه يتعارض الاثنان والاصلان
وكل منها مع الخبر بل لاجل ان اكثر التعارضات في الادلة الشرعية عندنا تعارض الخبرين ومعرفة مرجحاتهما تمكن
معرفة ترجيح الباقي دون العكس او لانحصار الترجيح عنده بالمنصوص واختصاصه بالخبرين الثانية اعلم ان حجية
الاحاد من الاخبار لا بد وان يكون لها دليل ويمتنع ان يدل دليل على حجية المتعارضين معا ولو فرض عموم دليل على
عليها فحجية غير الخصوص فكل دليل دل على حجية الخبر اما مخصوص بغير المتعارضين او يشمل احدهما لا بعينه فقط وقد يكون
دالا على حجية احدهما بخصوصه وهذا اذا دل على حجية نوع خاص من الخبر كان احدهما مسندا دون الاخر فعلى الاول يحتاج
العمل باحدهما خاصة الى دليل اخر على تعيين ما ثبت الحجية دال على تعيينه بخصوصه او باعتبار وصف فيه وعلى الثاني
الى مرجح خارجي دال على ان الذي يجب العمل به منهما هو هذا دون الاخر وعلى الثالث يكون العمل باحدهما لاجل نص
لم يوجد في ذلك النوع الخاص فالمرجح في الاول هو ذلك الدليل والوصف الذي دل هذا الدليل على وجوب العمل
بخبر يتصف به وعلى الثاني هو ذلك المرجح الخارجي وعلى الثالث هو تلك الخصوصية او ما يوجب حصولها في احدهما
ثم المرجح في الثالث هو تلك الخصوصية او ما يوجبها من غير توقف على امر اخر واما على الاول فلا بد ان يكون ذلك
الدليل مما علم حجيته وكذا على الثاني لا بد وان يكون ذلك المرجح مما ثبت حجيته بدليل عقلي اذ لا شك في انه
لا بد في كونه امرا موجبا لتقديم احد الخبرين من قيام دليل شرعي على كونه موجبا لتقديمه مع صالحا للترجيح وجواز العمل

امر ثالث ولو افاد قوة ظن الى احدهما غير موجب للتقديم في العمل الثالثة اعلم ان من تعارض الخبران بالنسبة اليه
ان كان ممن يقول بان العمل بالخبر انما هو لاجل انه يفيد الظن بحكم الله فلا بد في عمله باحد الخبرين المتعارضين من افادته الظن
فلو لم يحصل له شيء منهما فلا يعمل بشيء منهما وان افاده احدهما ولو لاجل ضميمة فهذا الحجة عنده ويكون الخبران عنده من
قبيل الثالث فالمرجح عنده كل امر كان اقترانه موجبا لحصول الظن بما اقترن به ذلك الامر بحكم الله ويكون مثل ذلك مرجحا
موجبا للتقديم بعد ملاحظة اسناده وملاحظة امتناع حصول الظن بالمتنافيين ظاهر ويجب عليه النظر فيما ذكره القوم
من المرجحات فكل ما كان موجبا لذلك الظن يجعله مرجحا وكل ما لم يكن كذلك يرده وان كان ممن عمل واثبت حجية الخبر بعد
دليل اخر على اعتبار الظن بعد اثبات اعتبار هذا الظن كالاكثر فلو لم يكن شيء من المتعارضين على الاوصاف الموجبة لها
في حجية الخبر فلا يكون شيء منهما حجة عنده وان كان احدهما عليه دون الاخر فيكون الخبران من قبيل الثالث ويكون
ذلك الوصف هو المرجح ومعه حجة وان كان كلاهما عليه فيكون الخبران من قبيل الثاني وليس له ترجيح احدهما الا
بما اقترنه مرجح دل دليل شرعي على كونه موجبا للتقديم ولا يكفي كونه موجبا للظن بحكم الله من احدهما فقط وبما ذكرنا
يظهر فساد جعل المناط في الترجيح مطلقا هو كونه بحيث يوجب اقترانه باحد الخبرين حصول الظن بكون مدلوله حكم الله كان
هذا انما يصح عند من يكون المناط في العمل بالخبر عنده هو حصول الظن منه ولاجل ما ذكرنا اختلف القوم في بيان
المرجحات فمنهم من جعل المناط فيها ما يفيد الظن ومنهم من ذكر امورا لا يفيد الظن ايضا ومنهم من لم يلتفت منها
الا الى ما ورد به الروايات ومنهم من ذكر كل الترجيحات المنصوصة في الاخبار لها ثم تمسك بها بعد ما ذكرت والتخيير فيه
ثم تحقيقها بحكم ترجيح المتعارضين من غير الاخبار فنقول الاخبار الواردة في ذلك المقام كثيرة ولنذكر ما عثرنا منها الاول
ما رواه ابن مسلم عن الصادق ع قال قلت له ما بال قوم يروون عن فلان وفلان عن رسول الله ص لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه
قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن الثاني حسنة منصور بن حازم وفي اخرها اما تعلم ان الرجل كان يأتي رسول الله
فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الاحاديث بعضها بعضا
الثالث مرسلة الحسين بن المختار قال ارايتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما
كنت تأخذ قال كنت اخذ بالاخير فقال لي رحمك الله الرابع رواية المعلى قال قلت لابي عبد الله اذا جاء حديث
عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله الخامس ما في
بعد نقل السابقة قال وفي حديث اخر خذوا بالاحدث السادس مقبولة عمر بن حنظلة قال سالت ابا عبد الله ع
عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث الى ان قال قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا
ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد
منهما على الاخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين
قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه
حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا

احد الخبرين

احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لها بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك
فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم
الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك والسابع ما رواه الشيخ ابن جمهور في كتاب غوالي اللئالي
مرفوعا عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سالته فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما
اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان
ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال
انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهما او
مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر والثامن ما رواه في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن
الرضا ع قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا
فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم
ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت والتاسع ما رواه فيه عن سماعة بن مهران قال سالت
ابا عبد الله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما
حتى تلقى صاحبك فتسأل عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة والعاشر
ما رواه فيه ايضا عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة
فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترده اليه والحادي عشر حسنة سماعة المروية في الكافي عن ابي عبد الله
قال سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه
كيف يصنع قال يرجيه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه الثاني عشر ما رواه فيه في تعليل الحسنة قال وفي رواية
اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك والثالث عشر ما رواه ايضا في ديباجته في حكم الخبرين
المتعارضين وحكمه بالتخيير بعد انتفاء الترجيح فقال القول ع بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم والرابع
عشر ما رواه في العيون عن الرضا ع وفيه انه قال فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله الى ان
قال وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم والخامس
عشر ما رواه في السرائر عن محمد بن علي بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن ع اسئله عن العلم المنقول الينا عن ابائك
واجدادك قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه او الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه
وما لم تعلموه فردوه الينا والسادس عشر موثقة ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من
نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله والا
فالذي جاءكم به اولى به والسابع عشر ما نقله القطب الراوندي في رسالته عن الحسن بن الجهم عن العبد الصالح ومنها
قلت له يروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه
والثامن عشر ما رواه ايضا عن الصادق ع قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله

فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما
خالف اخبارهم فخذوه وقد ذكروا روايات اخر ليس محل الدلالة مع بعض ما ذكر وبين ما يظهر لمن تامل عدم دلالة على
الامر بين ما لم يثبت حجيته ووجوه الترجيح المستفادة من تلك الروايات وان كانت كثيرة الا ان جميع الروايات الواردة
في العلاج ليست مما ثبت حجيته وثبت دلالته وليس كل مرجح مما يمكن تحققه في هذا الزمان فاللازم تمييز الحجة والدال من غيرها
والممكن تحققه من المرجحات من غيره فنقول انه قد عرفت انه يشترط في حجية الخبر ان يكون ماخوذا من اصل معتبر والمراد منه الكتاب
قطعا عن ذوي اصل عارف بصحيح الحديث وسقيمه متمكن من تمييزه للعلم بحاله من غيره ظاهرا وبعض الروايات المتقدمة ليس كذلك
فان رسالة القطب لم يثبت سندها ثبوتا شائعا فلا حجية فيما نقل عنها وكذا رواية العوالي فانها وان ثبت من ابن ابي جمهور
لكن لتاخر زمانه وعدم تمكنه عن نقل الاحاديث لطول العهد وخفاء الامارات وما ذكروا من القبح فيه لا حجية فيها قال
صاحب الحدائق في رد رواية العوالي فانا لم نقف عليها في غير كتاب العوالي مع ما هي عليه من الرفع والارسال وما عليه
الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها انتهى ولما التزم(?)
فليس لحجيتها دلالة على حكم الخبرين المختلفين من الاخبار التي بايدينا اليوم كالاوليين وما يختص فيها فانها يدل على ان الاختلاف […]
او خصوص اخبار الرسول فقد يكون للنسخ واما ان كل متاخر من المختلفين ناسخ او وجوب تخلل الاختلاف في جميع الموارد عليه فلا
كالناسخ غيره وما امر به فانه يدل على انه اذا لم يكن للحديث شاهد من الكتاب او السنة فهو مردود ولا دلالة له على حكم المتعارضين
فان الظاهر ان السؤال عن الاختلاف الواقع في الحديث حيث ان بعضه رواه الثقة وبعضه رواه غير الثقة فهل يجب الاخذ بالجميع او
برواية الثقة او يجب الرجوع الى امر اخر واذا تركت هذه الروايات فوجوه الترجيح المستنبطة من الباقية وما يمضي فاعلم
ان الظاهر ان الترجيح بالاصدقية والاعدلية والاورعية والافقهية الواردة في المقبولة انما هو في الحكمين دون الخبرين بصريح
قوله الحكم ما حكم به اعدلهما والفرق بين الحكم والرواية واضح ولذا اكتفي في الحكم بالاية في الراوي ويجب نقض الرواية(?)
دون الحكم فما بقي ١ الاخذ بالاخير والاحدث ٢ بالمجمع عليه ٣ بموافق الكتاب والسنة ومخالف العامة ٤ وحده(?)
بكل منها فقط ٥ بالموافق للكتاب وحده ايضا ٦ بما خالف ميل الحكام والقضاة من العامة والمراد بالمجمع عليه ما كان […]
رواية لا فتوى لمكان قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه ولا يمكن في هذا الزمان الاطلاع على الاجماع على الرواية اذ ليس
عندنا من كتب الحديث الا اقل قليل وبيان هذا الحد ولا تحصيل الاجماع فان قلت قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور
يدل على ان المراد بالمجمع عليه المشهور قلنا مع ان شهرة الرواية ايضا مما لا يمكن الاطلاع عليها غالبا الا ان ارادة المجمع عليه من المشهور
بقرينة ذكر ليس اولى من التجوز في الشاذ فالترجيح بالوجه الثاني غير ممكن وكذا الثالث والخامس اذ سنده ليس الا طريقة لعدم ثبوت
النقل بحفظ السنة وهي غير معلومة لنا الا من جهة الاجماع او الاحاديث […] اذا تحقق لم يكن الخبر المخالف لها حجة حتى يحتاج
الى الترجيح والحديث هنا لا يفيد لاختلافها […] لا يمكن الترجيح بالاخير ايضا لان الظاهر ان المراد بقوله احاديثنا الاحاديث
المعلومة منهم وهي لنا غير موجودة وميل القضاة والحكام ليس امرا منضبطا بل يختلف باختلاف الاوقات والحالات و
الاشخاص والظاهر ان مراد المعصوم ميل قضاة زمانه وحكامه وهو امر لا يكاد يعلم وكذا الاعدلية […]
وجه الترجيح اذ لا سبيل لنا الى معرفة الواقعية منها الا الى العلم بها […] الترجيح بنحو الاعدلية فان قلت اذا انسد باب
تعيين الظن قلنا اذا لم يرجح […] مع فقد المرجحات يجب الحكم بالتخيير وظهر من هذا ان الترجيح بتلك الوجوه مما

لا يمكن

لا يمكن في هذا الزمان فبقيت ثلثة اخرى الاخذ بالاخير وبموافق الكتاب ومخالف العامة وظهر مما قاله ثقة الاسلام
في ديباجة الكافي من ان وجوه الترجيح الواردة من المعصومين وان كانت كثيرة الا انا لا نعرف الا اقلها فيجب الاقتصار
على هذه الثلثة ومع عدم التعدي عنها ومع هذا الكل الرجوع الى التخيير كما ياتي ولا ينفع لمن يحاذر عن النصوص و
يستعمل الراي المجموع والظن في تمييز احاديث امناء الله سبحانه كما سينبه قال ثقة الاسلام فاعلم يا اخي ارشدك
الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء برايه الا على ما اطلقه العالم بقوله اعرضوها
على كتاب الله الى اخر ما قال قيل ان الاخبار متعارضة لان في كثير منها حكم بتقديم ما وافق الكتاب وفي كثير الامر بترك
ما وافق العامة من غير اعتبار شيء اخر في المرجحين وفي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي على العرض على الكتاب
بمرتبتين وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من التناقضات فلا يمكن الرجوع
الى هذه الاخبار اذا كان احدهما مثلا موافقا للقران والاخر مخالفا للعامة ولهذا ترى جمعا من المتاخرين اهملوها في العلاج
فمنهم من ذهب الى الترجيح بالظنون الاجتهادية ومنهم من نفى الترجيح مطلقا وذهب الى التخيير الا في مقام […]
هذه الاخبار في الترجيح لانها اخبار احاد وحجيتها اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها او من جهة انه يحصل الظن
فان كان الاول فيقول لا يمكن ان يدل تلك الادلة على حجية جميع تلك الاخبار لتعارضها ولا دليل على ترجيح البعض وان اعتمدت
في الترجيح على بعض تلك الاخبار فيرجع مع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه انه قد تسلسل او الدور
وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو عمل بالظن في الترجيح واذا جوزته ههنا فلم لا تجوزه مطلقا وان كان الثاني
فلا يخفى في الفقه من الرجوع الى ما يحصل الظن منه ويترجح صحته في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار
او لا فان حجية هذه الاخبار ايضا انما هي من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد الخبرين المتعارضين انه
هو الموافق للواقع واقتضى الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار العلاجية خلافه لا وجه لان يترك الظن الاول لاجل
الظن الى الترجيح لان الاول ظن بالحكم النفس الامري في المسئلة والثاني علم بعموم انه يدل بالعموم على ترجيح الموافق
للكتاب مثلا على غيره والاول […] في ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الواردة على خلافه والحاصل انه اذا كان الظن
على الظن في العلاج لا يختص بما ورد في الاخبار بل يرجع الجميع الى ما اذا كان محصلا للظن وبعد الرجوع اليه فقد يحصل المجتهد
في المسئلة الظن بخلاف ما يقتضيه العلاج الوارد في الخبر قلنا ان لنا مطلبين احدهما انه اذا وجد احد هذه الوجوه المرجحة
في احد من الخبرين المتعارضين ولم يكن الاخر متصفا بها يجب العمل بهذا الوجه في الترجيح ام لا وثانيهما انه اذا وقع التعارض في
هذه الوجوه فانها ايقدم وما تعارضت فيه الاخبار هو الثاني خاصة وتعارضها فيه لا يوجب عدم العمل بها فيما لا تعارض
فيه مع ان تحقق التعارض في الثاني ايضا غير ضائر لانه اذا لم يرجح علاج لم يجب الحكم بالتخيير في التقديم بمقتضى
اخبار التخيير عند العجز عن الترجيح فان قيل اخبار التخيير ايضا متعارضة حيث ان في بعضها حكم بالتخيير اولا وفي
البعض بعد العجز عن الترجيح فان قيل اخبار التخيير ايضا متعارضة حيث ان في بعضها حكم بالتخيير اولا وفي بعض
بعد العجز عن بعض المرجحات وفي بعض بعد العجز عن الجميع قلنا تعارضها بالعموم والخصوص المطلقين كما ياتي
في المنهاج الاتي وتقديم الخاص مجمع عليه ومفاده التخيير بعد العجز عن وجوه الترجيح كما في تعارض تلك
الاخبار العلاجية ومن ذلك ظهر فساد ما قاله القائلان وظهر ايضا انه لو كان مبنى حجية الاحاد على افادتها

الظن المجتهد لا يخرج تلك الاخبار عن الحجية من جهة التعارض واما مخالفته هذا الظن كالظن بالتخيير في التعادل
مثلا مع الظن في المسئلة خاصة بان مدلول احد هذين الخبرين الخاص هو حكم الله الواقعي فغير مناف لعدم التعارض
حيث ان الظنين في احدهما بالحكم الظاهري وفي الاخر بالواقعي كما سبق في موضعه ثم اذا حصل الظن باحد الخبرين على تعيينه
عند حصوله من الاخر لامتناع اجتماع الظن على المتنافيين فيخرج الاخر عن الحجية بناء على هذا المعنى وتعيين
العمل بالاخر اذ العلاج الوارد في الاخبار انما هو فيما لم يتعين احدهما بالحجية اجماعا كما مر فلا مناص للقائل
بحجية الاخبار لاجل الظن عن الرجوع الى الظنون الاجتهادية كما ذكرنا ثم اذا تساوى المتعارضان من جهة
الجهة يجب الرجوع الى الاخبار العلاجية فنظر لها القائمة على ذلك الاصل ايضا ثم ان ههنا فوائد ينبغي
التنبيه عليها الاولى قد عرفت ان وجوه التراجيح المتبع عندنا الاخذ بالاحدث وبموافق الكتاب و
بمخالف العامة والمراد بالاولى الاخذ بالاخير بشرط كون التاخر معلوما مثل ان يكون احدهما عن امام و
الاخر عن اخر كما هو الصريح من قوله اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم وقد صرح بذلك
الصدوق في باب الرجل يوصي الى الرجلين حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال ولو صح الخبران جميعا لكان
الواجب الاخذ بالاخير كما امر به الصادق ع واما المراد بموافقة الكتاب فهو ان يكون الكتاب على
مدلوله اطلاقا او تقييدا عموما او خصوصا منطوقا او مفهوما مطابقة او تضمنا او التزاما ايماء او اقتضاء او
اشارة واما المراد بمخالفة العامة فهو كون مدلول الخبر مخالفا لمذهب جميع العامة او اكثرهم بحيث يكون غيره
شاذا عندهم ولا يكون المخالفة لمذهب بعضهم او الواحد من ائمتهم الاربعة بل لا يعتقد ان مذاهبهم في زمن
الائمة ما كانت منحصرة على الاربعة وقد نقل ان اهل الكوفة كان عليهم في عصر الصادق ع على فتاوى
ابي حنيفة والثوري ورجل اخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة والربيع وسعيد واهل الشام على
الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعد واهل خراسان ومرو على عبد الله بن المبارك وكان جماعة
من اهل الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وسفيان بن عيينة ومحمد بن شهاب الزهري وغيرهم
وكان لكل من هؤلاء امام ومذهب برأسه وكانت المذاهب الاربعة كغيرها الى ان صار هارون الخليفة الى ابي حنيفة
ولكن لم يترك المذاهب الاخر الى ان استقر راي جمهور الناس في حصر تلك الاربعة في سنة خمس وستين وستمائة على ما عد
فلا يكون الخبر مخالفا للعامة الا اذا خالف جميعهم او غير نادر منهم لانه محض قول المخالف للعامة الثانية
قيل انه بعد ذكر اختلاف الاخبار العلاجية ان التحقيق في توجيهها انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في تعيين
الخبر بما افاده الحق النفس الامري لا بحجية معرفة ما هو صادر عن الامام وعلى هذا فمقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة
جميع الوجوه فنط اقتصار الامام في بعضها على احدها انما هو مع فرض التساوي في ساير الوجوه او ان ذلك الراوي كان
محتاجا اليه ثم ابدى احتمالات لان يكون تعدد وجه الذكر هذا الوجه اقول من ان يجهل ان مراده هذا التعليم دون معرفة
ما هو صادر عن الامام ولا حاجة الى توجيهها ان الاختلاف في الترتيب لاجل تخيل المكلف الواقع في تقديم هذه
المرجحات بعضها على بعض الثالثة قد وردت في الترجيح بالمنصوصة اشكالات منها ان الاعلائية والاصدقية
لا تنبئان اقربية ما قاله الى الواقع بل الى الصدور والمقصود في الترجيح الاول لا اذ ربما كان صادرا على وفق

التقية

التقية ودفعه بعضا فان الراوي فيه من افقه رجلين الحكمين دون الخبرين بان هذا انما يرد على من جعل المرجحات من باب الظن
واما نحن فنقول ان المناط فيها قول المعصوم ولعل الكل يناسب الاعلمية لان الترجيح انما هو بحصول الظن بالواقع ولكن قول ذلك
الظن بالصدور يوجبه ما لم يظهر ان المعصوم تكلم لاجل مصلحة او ليس مراده ظاهر كلامه كما ان العلم بالصدور كذلك
ومنها ما اورد على العرض على الكتاب وهو ان المفهوم بيان المستفادة منه مما لا يحتاج الى العرض واما الظاهر
المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بالخبر ومع ذلك
فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ورود تلك الاخبار
من تقديم العرض على الكتاب في الاحكام المختلف فيها فهم ما يدل على اصل البراءة والاباحة فهو مما يكفي
فرضها لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التاكيدات لحجية مخالفة مقتضاها بخبر الواحد
الاختلاف في ظواهر الكتاب بين العلماء غير موجب للاختلاف عند الائمة لعلمهم بمعناها والحكم المستفاد منها عنده
واحد وامر بالعرض عليها باعتبار هذا المعنى ولا ضرر في وقوع الخلاف بعده لانا كلا نظن ان ما نفهمه هو المرجع عند الاخبار
وهو حجة لنا كما في ساير الاحكام فلا يناسب التشديد والتاكيد بجواز بيان الكتاب بالخبر الخالي عن المعارض لا ينافي كما في
بحث النسخ ولا فرق بين اصل البراءة وغيرها من احكام الله في حرمة المخالفة والعقاب عليه وجواز المخالفة بالمرجح
لا ينافي ذلك اذ بعد حجيته لا يكون الاصل باقيا ومنها ان في كثير من الاخبار امر بالتوقف والارجاء في اول الامر و
هو مستلزم لترك الترجيح ومنافاته ما يندفع به هذا الاشكال حيث نقول ان المراد التوقف في تعيين احد الخبرين انه الحجة
مع انه لو حمل على التوقف في العمل ايضا يحمل على بعد فقد المرجحات المعتبرة فان من الاشكالات التي يسهل دفعها
المتقدمون عن المرجحات المنصوصة يرجح احد الخبرين اما باعتبار السند او المتن او الدلالة او الخارج فالسند
ويكون الراوي في احدهما مرتبة واحدة او اكثر سنده او بزيادة في الورع والفقه والضبط ويكون اعتماد رواية احدهما على
تذكر السماع فيرجح على المعتمد على النسخ والخط ويكون احد الراويين جازما والاخر غير جازم ويكون مشافها للامام او عنده
او اقرب اليه او باشر الواقعة او صاحبها ويكون دائم العقل والنقل بالحفظ ويكون طريقه اقوى في الادراك وغير مشارك
في الاسم مع ضعيف ومجهول ويشتهر نسبا على منصبا ومعلوما عن العدول ويحمل عند البلوغ مكبرا اكثر وانه
بالرجال واما المتن فيرجح الفصل والمؤكد والفصيح لا الافصح والنقي والمستغني عن الوسائط في الدلالة وعن التقدير
والمروي باللفظ والحقيقة والاقرب اليها والشرعية من الحقائق ثم العرفية والشهر المجازات علاقة والاقل تجوزا والكل
الشرك والمنطوق على الاوامر والمفهوم والاقتضاء على الاشارة والايماء ويرجح الموافقة على المخالفة والعام المخصص على
الخاص المأول وغير المخصوص على المخصص واما الدلالة فالتحريم على غيره والوجوب على الندب والاثبات على النفي ودارئ
الحد على موجبه والتكليفي على الوضعي والاخف على الاثقل واما الخارج فالمعتضد بغيره مطلقا وما دليل تأويله ارجح
والمعمول به عند الاكثر وما ذكر فيه سبب الورود والقرب على الناقل وعكس بعضهم الى غير ذلك ومن الغريب ما ذكر
بعضهم ومنهم من لم يلتفت الشيخ منها ومنهم من جعل المناط فيها ما يفيد الظن بصدق الخبر واستدل على الحجية
فيها بايجابها زيادة الظن بالصدق وفيه منع اعتبار هذه الزيادة بعد كون الاخبار مظنون الصدق ولا دليل على
وجوب اعتبارها وما لا يعتبر الجاهل وغيرهم بانها الامارة منع الاوهام من دون رخصة منه بل مع الكفر

عشر كخبر الرواية الرابعة عشر فان قلت العمل باحدهما لا بد وباب العلم منسد فالعمل بالظن متعين قلنا مع ما في هذا
الدليل من المناقشات المتقدمة ان بعد اثبات حجية الخبر على كيف ينسد باب العلم مع انه ورد في الاخبار حكم التعارض
وتوهم تعارض تلك الاخبار وعدم امكان العلاج فاسد لما مر ويأتي وقوله عليه السلام في رواية الحسن بن الجهم المتقدمة
بعد السؤال عن الحديثين المختلفين اللذين لا نعلم ايهما الحق اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت لا معارض له الا
ما يتوهم تعارضه معه من باب العموم المطلق والخاص فيقدم اجماعا فالوجه في تركه مع ان بعد سد باب العلم التوقف
والتخيير ايضا ممكن ولعله لم يرد فيهما خبر فانه لا يلزم علينا الترجيح البتة مع ان في افادة بعض هذه الوجوه الظن نظر
ظاهر وما يفيد ايضا لا يفيد الا في بعض الصور وقد ليستقل الى الترجيح ببعضها بوجه اخر ضعيف جدا والظاهر
ان بنى اكثر هذه المرجحات على مجرد الاستحسان وما ذكر من اصحابنا فانه من كتب العامة من غير تفطن بفساده
ثم من جعل المناط الظن بصدق الخبر واقتصر من هذه الوجوه على ما يفيده فله وجه على اصله وان كان فاسدا مع ان شيئا
من هذه الوجوه ليس مما يفيد بل غاية ما يفيد زيادة الظن بالصدق واعتبارها لا دليل عليه على اصله ايضا ٥

منهاج اذا تعادل الخبران ولم يكن لاحدهما شيء من المرجحات المعتبرة فالحكم التخيير بينهما وفاقا للمعظم منهم
ثقة الاسلام والطبرسي والشيخ والفاضلان وصاحب المعالم بل عليه الاجماع في ذلك خلافا من الاصحاب وعليه اكثر
اهل الخلاف ونقل عن الجبائيين والقاضي والرازي والبيضاوي ونسب الى جميع المجتهدين وقيل بالتوقف في الاخبار
والعمل وهو المنسوب الى الاخباريين من اصحابنا وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل لنا استفاضة الاخبار بنحو بعد
المرجحات المنصوصة وقد تقدمت ما يدل عليه من الاخبار في المنهاج المتقدم كالسابع والثامن والعاشر والحادي
والثاني عشر والثالث عشر احتج المتوقف ايضا ببعض ما تقدم من الاخبار كالسادس والتاسع والرابع عشر والخامس عشر
والجواب عنهما مع ضعف بعضها عدم الدلالة وعدم المنافاة مع اخبار التخيير اصلا لان الارجاء الوارد في الاول والرد
اليهم الوارد في الاخيرين كما يمكن ان يكون في الفتوى والعمل يمكن ان يكون في الحكم بحجية احد الخبرين وتعيين حجيته
في الواقع وكونه حكم الله والثاني والتخيير هو الاول واما الثاني فلا ينافيه بل يجمع معه كما صرح به الامام في الخبرين
العاشر والحادي عشر لان القائل بالتخيير يقول بانه لا يمكن ترجيح احدهما ولذلك يقال بالتخيير من باب التسليم
بل يرجع التخيير في الاخيرين وكذا ارادة الثاني بل الخبران العاشر والحادي عشر بعينه ويدل عليه ايضا ان التوقف
في العمل بما لا يمكن غالبا لكون حكم المتعارضين متناقضين في الاكثر وفي الفتوى والحكم الظاهري مخالف
للاجماع لايجاب المتوقفين للاحتياط فلا معنى للتوقف الا في ترجيح احد الخبرين ويقول به القائلون بالتخيير ولما
قوله في التاسع لا تعمل بواحد منهما فلا يدل على التوقف لان عدم العمل بواحد منهما يرجع الى التساقط ولعله
العمل اما بالاصل او دليل اخر ودليل التخيير ايضا دليل اخر فان الحكم بالتخيير ليس عملا بشيء منهما بل هو حكم
عمل باخبار التخيير والعمل بواحد منهما ان يعمل بمقتضاه وهو غير التخيير هذا على ان اكثر اخبار التوقف ظاهرة في ...
فيما امكن الوصول الى الامام فلا دلالة له على انه حكمنا اصلا وهذا احد الوجوه التي ذكروها في الجمع بين
اخبار التوقف والتخيير وقد ذكروا وجوها اخر ايضا لا فائدة في ذكرها كما انه حمل بعضهم اخبار التخيير على
العبادات والتوقف على الدعاوي والمداينات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ

مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة احتج القائل بالتساقط بتعادل البينتان
لاحد الخبرين قلنا نعم ولكن الدليل اثبت التخيير **فوائد الاولى** قد يتوهم انه لا يمكن العمل باخبار
التخيير لمعارضتها مع اخبار الترجيح بل مع انفسها بعضها مع بعض اما الاولى فلان اخبار الترجيح يدل
على الرجوع الى وجوه المرجحات واخبار التخيير على التخيير فيتعارضان واما الثاني فلان بعضها
يدل على وجوب التخيير اولا وبعضها مع فقد بعض المرجحات وبعضها مع فقد بعض اخر اقول لا يخفى ان
المتعارضين من باب تعارض العام والخاص المطلقين اما الاول فلان اخبار الترجيح يدل على وجوب الرجوع
الى المرجح مع وجوده واخبار التخيير على التخيير سواء وجد المرجح ام لا وقضيته حمل العام على الخاص الموجب لحمل
الاتفاق يقتضي الرجوع الى المرجح مع وجوده والتخيير بدونه واما الثاني فلذلك ايضا فان بعض اخبار التخيير
يدل على الرجوع اليه مطلقا سواء وجد مرجح ام لا وبعضها على الرجوع اليه بعد فقد هذا المرجح والاول عام
فيحمل على الثاني ويدل على هذا التخصيص خصوص الرواية الثامنة حيث خصت بان التخيير هو الحكم اذا لم تعلم
ايهما الحق فكلما اشتمل على مرجح ثبت في الاخبار مرجحيته علم الحق منهما فيدل على ان التخيير بعد فقد جميع ما ثبت
بالدليل كونه مرجحا وعلى هذا قلنا ان نقول ان المراد من الرواية حيث انه لا تعارض بينها وبين اخبار الترجيح
اصلا واخص مطلقا من سائر اخبار التخيير **الثانية** اعلم ان بين التخيير ههنا والتخيير في مثل الكفارة فرقا فان
المستنبط من الدليل في الثاني والمظنون منه ان التخيير هو حكم الله الواقعي لكل احد من المكلفين وفي
الثاني انه الحكم لمن تعارضت الاخبار بالنسبة اليه وحصل له ذلك وان علم ان حكم غيره كان غيره **الثالثة**
المراد بالتخيير ههنا ليس ان المجتهد مخير في الفتوى بايهما شاء فالتخيير هو حكم من تعارضت الادلة بالنسبة اليه
ومن يقلده فلا يجوز للمجتهد الا الفتوى بالتخيير في ذلك لان الاحكام المستنبطة من الروايات ليست احكاما
لشخص خاص وطائفة خاصة بل هي احكام لجميع المكلفين فمدلول روايات التخيير انه حكم المكلفين فيما تعارض
فيه الاخبار التخيير نعم شأن المجتهد استنباط هذا الحكم من تلك الروايات **الرابعة** اذا اختار المكلف واحدا
من الخبرين وعمل به فهل يجوز له العمل بالاخر بعد ذلك الحق نعم لثبوت كونه مخيرا ما دامت الاخبار متعارضة
ولعدم دليل على انتفائه بالعمل باحدهما مرة او مرات **الخامسة** قد يتعارض الخبران وليس لاحدهما مرجح ولا يمكن
هناك المصير الى التخيير ايضا لانه كالاجماع او غيره يجب الرجوع فيه الى الاصل اذ لا شك ان اخبار التخيير مخصصة
بغير ما دل الدليل فيه على انتفائه فلا يمكن العمل ههنا باخبار التخيير ولا بالمتعارضين معا ولا بواحد منهما معينا
لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ولعدم ثبوت حجيته مع المعارض فيجب الطرح والرجوع الى الاصل العملي
بالنا قلنا **السادسة** لا يتوهم انه اذا كان مدلول احد الخبرين اثباتا والاخر نفيا فالتخيير هو الاباحة
حيث ان المرجع الى جواز الفعل والترك وهو معنى الاباحة لان الاباحة هو جواز الفعل والترك
والتخيير هو جواز الفعل لاجل الامر والترك لاجل النهي وهذا غير الاباحة **السابعة** لابد
في تعيين كيفية تعارض الدليلين وانه هل بالعموم المطلق او من وجه او التساوي من ملاحظة
والتفصيل لكل منهما ويحكم بعده بان التعارض على اي وجه ويعمل بمقتضاه فقد يكون الخبران متعارضين

ما التنافي مثلا وبملاحظة تخصيص احدهما بمخصص اخر من اجماع او غيره يرجع التعارض الى العموم والخصوص
المطلقين او من وجه وهذا فائدة جليلة لا ينبغي الغفلة عنها فلا يحكم الا بعد ملاحظة جميع ما يجب ملاحظته
من التقييدات والتخصيصات في كل من الخبرين الثامنة كل ما ذكر من حكم تعارض العام والخاص المطلقين
او من وجه او المتباينين ظاهر اذا كان التعارض بين اثنين وكثيرا ما يتعدد احد طرفي التعارض او كليهما بمعنى
انه يتعدد الموضوع العام او الخاص نحو اكرم العلماء واكرم الفقهاء ولا تكرم العالم الفاسق ونحو فاجراء القواعد
المقررة للمتعارضين بين كل اثنين منها يحتمل احد الوجوه الثلثة احدها اجراؤها بين كل اثنين منها مع قطع النظر
عن جميع المعارضات لكل منها ويحكم بمقتضاه ثم يجمع المقتضيات ويعمل فيه مثل ذلك والثاني اجراؤها بين كل اثنين
بعد القاء التعارض بين كل منهما وبين ساير معارضاته والحكم بمقتضاه والثالث ان تعارض كل عام وخاص مع
واحد من معارضاته مع ملاحظة ما له من ساير المعارضات فيعمل فيه بمقتضى الثاني مع ملاحظة كونه ذا معارض كذا او
حين تعارضه مع معارض اخر فيعمل بمقتضاه والحاصل انه اما يجري القاعدة بين كل اثنين من غير ملاحظة وجود
ساير المعارضات لكل منهما وهو الوجه الاول او لا ويجري بين كل اثنين بعد ملاحظة وجود ساير المعارضات لكل منهما
وهو الوجه الاول واجراء القواعد لفرق بينه وبين كل منهما وهو الثاني او يجري بين كل اثنين مع ملاحظة وجود
ساير المعارضات لكل من دون اجراء حكمه فيقال لهذا الخبر مع وجود هذا المعارض بخصوص الثاني لا وهو الثالث
لا شك ان الاول باطل اذ بعد وجود المعارض واحتمال اختلاف الحكم معه لا وجه للاغماض وقطع النظر عنه وكذا
الثاني لان تقديم اجرائه فيما عدا بعض المعارضات تحكم فاسد واجراؤه في الكل يوجب غالبا الى الدور او التسلسل
فتعين الثالث فافهم واضبط فانه من الفوائد المهمة **منهاج** ما سبق كان في حكم تعارض الخبرين وغيرهما
اما تعارض غيرهما مع المثل او الغير فلبيانه نقول ان الادلة منحصرة بالكتاب والسنة والاجماع والاصل والاستصحاب
والقياس المعتبر ثم السنة تنقسم الى متواتر واحاد والحاصل من تعارض كل منها مع مثله او غيره ستة وثلثون بعد حذف المكررات
وعشرون مع المركبات ابعد وسنبين والظهور حكم المركب بعد بيان المفرد لا يحتاج الى التعرض له واذ عرفت حكم ما
من المفردات وهو تعارض الخبرين الاحادين والبين لناخير متواترين والاجماع تعارضا اجماع ولو قلنا بامكانه وتقديم
غيره او عارضه كما يقدم كل من الادلة على الاصل او الاستصحاب لو عارضا احدهما فنقول ان الباقي ثمان صور اخرى وتقدم
اولا مقدمة هي ان كل دليلين تعارضا فلا يمكن العمل بهما اما التناقض ولا بواحد معين منهما من غير دليل الا مع الترجيح او الترجيح
فبقي اما التخيير او التساقط وتعيين الاول يحتاج الى دليل اخص غير جار فالدليل المثبت لحجية كل من هذين الدليلين لا يثبت
الاحجية كل منهما … وهو هنا غير ممكن واما الحجية التخييرية … في كل موضع كان كذلك لا يكون … فلابد من
الاصل … ما يجب الرجوع اليه … لانه لما كان العمل بكل دليل موقوفا على ثبوت حجيته والادلة المثبتة لحجية كل من الادلة
الشرعية لا يثبت حجية المتعارضين منها العدم دلالة ادلة الحجية الا على حجية كل فرد معين بخصوصه في … التعارض
حكمه وكذا حجية فرد واحد منها العدم دلالة ادلة الحجية على خصوص حجية احدهما وبطلان الترجيح بلا مرجح فيكون التعارضان
من الادلة الشرعية خارجين عن مورد ادلة الحجية ولا يكون شيء منها حجة الا فيما كان دليل خارجي يحكم بحكم التعارضين منها
فاذا لم يكن كذلك يكون المرجع الى الاصل اذا عرفت ذلك فنقول الاولى من تلك الصور الثمانية تعارض الكتاب مع نفسه فان

كان

كان بينهما عموم وخصوص مطلقان او الاطلاق وتقييد فقد مر حكمهما والا فان علم التاريخ يكون المتاخر ناسخا
بالاجماع وان جهل ولم يكن احدهما معتضدا بدليل اخر ثابت الحجية يجب الرجوع الى الاصل على ما ذكرنا الثانية
تعارضه مع الخبر الواحد بغير العموم والخصوص المطلقين ويقدم الكتاب ح للاخبار المستفيضة ولما في ذلك
ما مر من جواز نسخ الكتاب بالاحاد لان الجواز لا يدل على انه كل ما هنا الثالثة تعارضه مع القياس المعتبر وحكمه
حكم تعارضه مع دليل الاصل الرابعة تعارض الخبر الواحد مع القياس وهو ايضا كما تقدم الخامسة تعارض القياسين
وحكمه حكم تعارض دليلي الاصليين السادسة تعارض الاستصحابين والحكم التساقط والرجوع الى الاصل او دليل
اخر لما ذكر والقول بالتخيير لا وجه له واعتبار المرجح الظني غير مسموع وتقديم ما اعتضد منهما بدليل اخر عمل بذلك الدليل
الاخر وهو ح ايضا الى التساقط والترجيح بتفاوت قابل الاستصحاب بتفاوت الادلة على حجيتها باطل لان الادلة انما
حجة وكذا الشهادة فلا وجه لترجيح احدهما والا فلا يكون اصل بدليل له ثابتا مع ان المعتبر من دليل الاستصحاب ليس
الا الاخبار الواردة جميعها في موارد مختلفة وكذا لا يجوز ترجيح احدهما برجحان الدليل الذي ثبت اصل الحكم
المستصحب به لان الاستصحاب تابع لثبوت حكم الاصل فان ثبت بدليل شرعي يترتب عليه استصحابه وان كان دليله
مرجوحا بالنسبة الى دليل حكم اخر لم يتعارضا ولا يعتبر الحكم بثبوت الحكم الاصل وعدم استصحابه السابعة
تعارض الاصل والاستصحاب ويرجح الاستصحاب اذ لا يعارض الاصل دليلا قط الثامنة تعارض الاصليين
والحكم تساقطهما والتوقف من جهة الفتوى والاحتياط في العمل لان اخبار التوقف والاحتياط المتقدمة في
ظاهرها الا فيما ليس لا اصل دعا ما ياتي الاصل واذا كان المورد مما لا يجري فيه الاصل فلا وجه لترك العمل بها اذ لا ثابت
لها ثم انه هاهنا قسما اخر من التعارض يسمى بتعارض الاصل والظاهر وهو ان يتعارض الاصل او الاستصحاب مع الظاهر وهو ما دل
عليه العرف والعادة او القرائن الخارجية او الاغلبية او الاكثرية والحق انه انما يقدم ما على ثبوته شيء من غير ان يكون من
الادلة الشرعية المعهودة وجعل الظن الحاصل منها من الظنون التي تذكرها لم يترجح وعندي والظن الحاصل من الظهور باعتبار الاسباب
المذكورة يختلف في المورد قلة وكثرة وضعفا وشدة ثم ان الشهيد رحمه الله في تمهيد القواعد فصل في حكم تعارضهما
تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل من غير اشكال
ان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل و
لا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف ثم ذكر لكل من الصور
امثلة اقول ان ذكر القسم الاول بناء على جعل الظن الحاصل من الادلة الشرعية ايضا من اقسام الظاهر ثم اقول ان المواضع
والامثلة التي ذكرها في صورة تقديم الظاهر كلها مما ورد فيه خبر الاخبار او دلالة دليل شرعي اخر وكلما وقع فيه الخلاف
ففي مما اختلف فيه الاخبار وما قدم فيه الاصل فهو مما ليس فيه خبر او دل الخبر ايضا على تقديم الاصل او لم يكن ليس
موضع لم يكن فيه دليل موافق للظاهر حكم الفقهاء فيه بتقديم الظاهر والظاهر ان احدا من اصحابنا الامامية لا يقول
بجواز تقديم الظاهر ما لم يوافقه دليل اخر وما ذكره بعضهم مسئلة تعارض الاصل والظاهر انما هو لاجل بيان ما حكم
الشارع فيه وبيان انه هل ورد فيه خبر او يوجد دليل اخر ام لا واما جعل الظاهر من حيث هو ظاهر في جانب الاصل
فلا والاظهر عدم تقديم الاصل بدون دليل ابدا لانه لا يعارض شيء من الادلة مطلقا ويعلم مما بينا من اصالة



علم حجية الظن بكون الوجه فيه ظاهراً انا نقول بان المناط هو الظن فكل من قدم نقل بالظن القائم على خلاف الاصل لعدم الا وجها من ان
الاصل لا يفيد ظنا فهو من وافق الطريقة العامة ولو كان كذلك لم يكن من منع تقديم الاصل من جهة اخرى ايضا اذ لو لم يفد الظن
الظن لم يكن ظاهرا ولكن يقال بان الاخبار المتكثرة الحاكمة بتقديم الظاهر في بعض الموارد يعطي كون الظاهر ايضا مما اعتبر به
من الشارع وجعل اصلاً فيرد ورد بان الاخبار المقدمة للاصل اكثر بمراتب شتى وهو يعطي عدم اعتنائه بالظاهر من حيث هو ظن
وما يعلم من الاخبار ان تقديم الشارع ما اتفق انه ذكر في بعض المواضع لاجل انه ظاهر بل يمكن ان يكون لخصوصية المورد وحصنا
الله سبحانه بالطافه الخفية والجلية واورد فيما اورد اكرامه واحسانه بمحمد وآله السادات البررة ووفقنا
لسلوك السبيل الاقوم وصرف وجوهنا الى ما هو الاحرى والاهم وقد اتفق الفراغ من تأليفه صبيحة
يوم الاثنين خامس شهر جمادى الاولى من شهور سنة ١٢٢٤ الرابع والعشرين بعد الالف ومائتين وقد جاء بحمد الله
سبحانه محتويا على امهات المسائل ومهماتها مع تحقيقات لا تعد وتدقيقات فائقة مشتملا على فوائد لا توجد
في زبر المتقدمين وقواعد غفلت عنها كتب المتأخرين واسس فيه اساس قواعد استنباط الاحكام على نحو خاص
لم يصل اليه ايدي الافهام وما هو الا بتوفيق الله خالق الانام فالحمد له حمدا يليق بحضرته والصلاة على سيد
خليقته وخليفته في امته وعلى الطيبين من اهل بيته وذريته وقد وفقت لاتمام انتساخه من الاصل
امتثالا لامر مؤلفه الاجل في يوم السبت خامس عشر رمضان المبارك
من شهور سنة ١٢٣٦ ست وثلثين بعد الالف ومائتين
من الهجرة على هاجرها الالف
من التحية والثنا
رمضان
٥



